

## Православие: Pro et contra В.Ф. Федоров, М.И. Шишова

Осмысление роли Православия в судьбе России деятелями русской культуры и Церкви

Антология

Второе издание, исправленное и дополненное

Предисловие составителя ко 2-му изданию

Настоящий том серии «Русский Путь» «Православие: pro et contra» является переработанным и значительно дополненным вторым изданием одноименной книги. Как и в первом издании, вошедшие в книгу тексты принадлежат православным авторам: епископам, священникам, мирянам, профессорам духовных школ и непрофессиональным богословам, творившим во второй половине XIX – первой половине XX века. Презентация современных взглядов на Православие, включая неправославные оценки, является задачей, которую предстоит решить в последующих изданиях.

Издание приурочено к 1150-летию российской государственности, поэтому особое внимание в нем уделено темам «Церковь и государство», «роль религии в светском обществе».

Книга представляет интерес не только для философов, религиоведов, политологов, богословов, но и для широкого круга читателей, озабоченных духовной судьбой России, как верующих, так и неверующих. Она может также служить учебным пособием по ряду учебных дисциплин и оказаться увлекательным и познавательным чтением.

**ДОРОГОЙ ЧИТАТЕЛЬ!**

Перед Вами очередной том серии «Русский Путь» – «Православие: pro et contra». Однако данная книга, как и вышедшие практически одновременно с нею «Католицизм: pro et contra» и «Протестантизм: pro et contra», несколько выделяется из общего ряда. Их замысел нуждается в специальных пояснениях.

«Русский Путь» – серия книг о российской и – опосредованно – европейскохристианской культуре. На первом этапе развития

проекта в качестве символов национального культуротворчества были избраны выдающиеся люди России.

«Русский Путь» открылся в 1994 году антологией «Николай Бердяев: pro et contra. Личность и творчество Н.А. Бердяева в оценке русских мыслителей и исследователей». Последующие книги были посвящены творчеству и судьбам видных деятелей отечественной истории и культуры. Состав каждой из них формировался как сборник исследований и воспоминаний, компактных по размеру и емких по содержанию, оценивающих жизнь и творчество этих представителей русской культуры со стороны других видных ее деятелей – сторонников и продолжателей либо критиков и оппонентов. Тексты антологий снабжались комментариями, помогающими современному читателю осознать исторические обстоятельства возникновения той или иной оценки, мнения.

За восемнадцать лет серия выросла и ныне представляет собой нечто подобное дереву, корень которого составляет сам замысел духовного осмысления культурно-исторических реалий, ствол образует история культуры в ее тематическом единстве, а ветви суть различные аспекты цивилизационного развития – литература и поэзия, философия и теология, политика. В литературнопоэтической подсерии «Русского Пути» были опубликованы антологии о А.С. Пушкине, М.Ю. Лермонтове, Н.В. Гоголе, Ф.И. Тютчеве, Л.Н. Толстом, А.П. Чехове, М. Горьком, В.В. Набокове, И. Бунине, Н. Гумилеве, А. Ахматовой, А. Блоке, А. Белом, В. Маяковском, З. Гиппиус, Н. Заболоцком. Философскотеологическая подсерия представлена С. Булгаковым, Вл. Соловьевым, П.А. Флоренским, В.В. Розановым, а также, помимо других российских философов, западными мыслителями в русской рецепции – Платоном, Бл. Августином, Н. Макиавелли, Ж.-Ж. Руссо, И. Кантом, Ф. Шеллингом, Ф. Ницше, Б. Спинозой. Последними в зарубежной подсерии «проконтровского» проекта увидели свет книги о Данте и Сервантесе. Научная и политическая ветви проекта пока не дали столь обильных плодов: опубликованы антологии о Н.П. Павлове и В.И. Вернадском, а также книги, посвященные императорам Петру I, Екатерине II, Александру II, Николаю I и К.П.

Победоносцеву. Этот круг, мы надеемся, будет в ближайшее время расширен.

Однако целостный замысел проекта заключается в стремлении представить российскую культуру в системе сущностных суждений о самой себе, отражающих динамику ее развития во всей ее противоречивости. В качестве феноменов, символизирующих духовную динамику в развитии нашей страны, могли бы фигурировать события (войны, революции), идеи или мифологемы (свобода, власть), социокультурные формообразования и течения (монархия, западничество). Этот тематический слой уже включен в разработку. Например, вышла книга, посвященная славянофильству. Три вышеуказанные антологии относятся именно к этому уровню развития проекта. Речь идет о религиозноконфессиональном измерении российской цивилизации. На протяжении столетий функции культуuroобразующей конфессии в России исполняло православие. Отношение к протестантству и католицизму – важнейшие «экраны» национальной и религиозной идентичности. При этом осмыслить протестантизм невозможно вне сравнительного анализа с православием, а также с католицизмом, а в более широком контексте и с другими религиями – язычеством, буддизмом, исламом. Религиозно-культурологический круг исследования – дело будущего, надеемся, что не очень отдаленного. Пока мы предлагаем читателю ознакомиться с внутрехристианским конфессиональным спектром рецепций и оценок.

Наша методология, подчеркнем специально, не теологическая или политологическая, а культурологическая. Именно поэтому в отношении каждой из осмысливаемых конфессий составители антологий приводят суждения, выстроенные по принципу «за и против». С учетом православных корней российской культуры большинство суждений, хотя отнюдь не все, сделаны православными. Однако необходимо понимать, что уже в результате советской секуляризации культурно-конфессиональная ситуация поменялась, а в постсекулярную эпоху изменения стали происходить еще быстрее.

Задача томов «Русского Пути», посвященных конфессиям, не только научно-просветительская. Они могут способствовать

прояснению нашей новой религиозно-культурной идентичности, складывающейся в период перехода России от постатеистического к постсекулярному обществу.

Предисловие составителя ко 2-му изданию

Pro et contra – это не только часть заглавия серии книг, но и методологический принцип представления личности, феномена, понятия в ходе дискуссии между выразителями различных точек зрения, порою диаметрально противоположных. В предлагаемом томе предпринята попытка познакомить читателя с широким спектром дискуссий внутри Православия, не за и против Православия, но за и против определенных позиций и установок внутри Православия.

Читательский интерес к православной литературе в современной России объясняется не только и не столько тем, что большинство верующих в стране – православные, сколько историко-культурными и духовными факторами.

В 2012 году исполняется 1150 лет со времени события, которое в отечественной историографии XVIII–XIX веков получило название «призвание варягов», «рождение российской государственности». В 862 году произошел акт добровольного соглашения славянских и угро-финских племен, договорившихся ради прекращения междоусобиц призвать в качестве правителя «человека со стороны», не связанного ни с одним из местных кланов, который должен был выполнять функции третейского судьи, «судить по праву», то есть по закону. Таким приглашенным правителем стал князь Рюрик, положивший начало первой русской династии, правившей страной более семи веков. Традиционно 862 год считается датой зарождения российской государственности, точкой отсчета отечественной истории. Взаимоотношения Православной церкви и государства после крещения Руси в 988 году представляют живой интерес для общества в наши дни, когда складываются принципиально новые церковно-государственные отношения. Церковь, государство, общество – это особый акцент второго издания книги «Православие: pro et contra».

Еще в Советском Союзе, в условиях господства атеистической идеологии, было разрешено отпраздновать тысячелетие Крещения Руси. После 1991 года интерес к религии,

к христианству, и прежде всего к Православию, в России неизмеримо вырос. Но, к глубокому сожалению, у значительной части наших граждан, включая и многих православных, представления о Православии по сей день остаются на уровне штампов, стереотипов, почерпнутых из дореволюционной, пестрой и часто сомнительной по качеству, литературы и из советских «научно-атеистических» изданий. В этой ситуации важно знать, что незадолго до революции 1917 года православными авторами было опубликовано много серьезных, глубоких богословских и церковно-исторических исследований. В то время выходили замечательные богословские журналы, переводились и издавались труды отцов Церкви и церковных историков, многие из которых оставались неизвестными широкому читателю. В начале XX века велись оживленные дискуссии о Православии и церковной жизни, пробудился интерес к Церкви у интеллигенции. Тогда казалось, что начинается религиозно-философское возрождение, но на взлете этого творческого процесса воцерковления общественной и интеллектуальной мысли произошла революция, и в России наступило господство атеистической идеологии.

Более четверти века прошло с тех пор, как страна освободилась от этого господства, но нельзя сказать, что подавляющее большинство граждан России за это время обрели веру. Люди стали более лояльными к Церкви, многие ей симпатизируют, однако приходится констатировать, что во многих случаях произошло не обращение, не обретение чуда веры, но скорее идеологическая переориентация. В такой ситуации очень важно способствовать возрождению духовности, христианскому просвещению, освобождению от ложных стереотипов. Начинать следует с усвоения и осмысления богатого опыта прошлого. Необходимо учесть все те пожелания архипастырей, которые были собраны в ходе Предсоборного совещания в процессе подготовки Поместного собора 1917–1918 годов. Вполне очевидна потребность преемства, и для этого мы обязаны изучать не только факты истории Русской Православной Церкви, но и историю богословской мысли, историю церковно-общественной мысли, изучать и критически оценивать духовный и интеллектуальный опыт наших предшественников.

В 1994 году Православный институт миссиологии, экуменизма и новых религиозных движений (ПИМЭН), явившийся плодом сотрудничества Санкт-Петербургской Православной Духовной академии с Русским христианским гуманитарным институтом (ныне Академия), определил в качестве одной из своих задач православное свидетельство. Тогда же и появилась идея собрать в одном томе высказывания о Православии в России различных уважаемых и авторитетных православных авторов. Книга, в которой ставится и обсуждается вопрос конфессиональной специфики Православия, национального характера понимания Православия, особенность усвоения христианства Россией, органично вписывается в серию «Русский Путь: pro et contra», издаваемую РХГИ-РХГА с 1994 года.

Чтобы познакомиться с Православием, необходимо внимательно вслушаться в то, что говорят сами православные богословы, архипастыри и пастыри, публицисты и мыслители-миряне. Из более чем тысячелетней истории Православия в России выбрано всего лишь столетие – вторая половина XIX – первая половина XX века. Начало этого периода, и даже первые три четверти, – это время расцвета православного богословия, укрепления духовных школ, религиозного возрождения в среде интеллигенции, всплеска интереса к религиозно-философской литературе, появления условий для свободного выбора исповедания. Конец этого периода (1918–1960-е гг.) – это преследования и подавление церковной жизни атеистической властью в России, но и продолжение творческих традиций православного богословия за рубежом.

Тот факт, что речь в книге идет только о Православии в России, может вызвать у разных людей, как церковных, так и нецерковных, недоуменные вопросы и, пожалуй, критику. Разве Православие национально? Разве это христианское исповедание настолько специфично в каждом народе, что его можно выделить и говорить о нем особо? Пожалуй, нет. Однако в той же мере, в какой допустимо говорить о национальных характерах, культурах, традициях, допустимо говорить и о том, что эти характеры, культуры и традиции прорастают и расцветают в религиозной жизни народов и образуют неповторимую ее специфику<sup>1</sup>. Лев Платонович

Карсавин писал:

«Вселенская Церковь мыслима лишь как всеединство национальных церквей; и отрицание церковью национального начала – ее самоотрицание. Всякая церковь органически, интимными узами связана с данным культурным миром, с данной национальностью. Она должна выразить ее душу, преобразить и возвести во всеединство ее индивидуальное бытие. И всякая церковь, по крайней мере бессознательно, национальна, а в силу национального облика своего, и только в силу его, вселенска»<sup>2</sup>.

Цель книги – познакомить читателя с тем, что сами православные говорят о Православии в России, в чем видят его особенности, каким представляют себе его лик. Каковы перспективы у Православия в третьем тысячелетии? Такой вопрос авторы статей, представленных в книге, разумеется, не ставили, но оказывается, что вопросы, которые они задавали, волнуют нас не меньше, чем волновали их современников, а поиск ответов помогает размышлять и о том, продолжает ли Православие оставаться духовной опорой российского общества, служит ли основой нравственных ценностей и воспитующей средой человека будущего, человека любящего, гражданина цивилизации Любви.

Православие – это Церковь, это христианская традиция, это культура, это для верующего человека жизнь во Христе. Поэтому о Православии можно и нужно говорить на самых разных уровнях и в самых разных жанрах. В предлагаемой вниманию читателя Антологии православные говорят о проблемах церковной жизни и путях их решения, пытаются оценить ее достоинства и недостатки. Да и кому, как не самим верующим во Христа, быть самокритичными, строгими и внимательными к собственным ошибкам, просчетам, грехам, пассивности и другим человеческим слабостям? Не может быть христианской духовности, что хорошо известно в аскетике, без осознания своих пороков и пороков, смиренного признания просчетов и оценки возможностей. Статьи протоиерея Иоанна Беллюстина, В.В.Розанова и некоторых других авторов, помещенные в Антологии, кого-то могут смутить (неслучайно дореволюционная церковная цензура пропустила их не сразу), однако именно они позволяют увидеть мощный творческий потенциал Православия в России, глубокую веру тех,

кто, несмотря на все наши падения и слабости, видит именно в Православии духовную основу жизни (см. коммент. 2 к статье Розанова)<sup>3</sup>.

Православие, как и другие христианские исповедания и нехристианские религии, получило наконец в России свободу. Есть много вариантов развития церковно-общественной жизни: возвращение к византийской или самодержавной российской модели, возврат к диктату государственной власти, возможна абсолютно секулярная модель, можно подражать нынешней американской системе взаимоотношений церковей и государства, можно ориентироваться на различные западно-европейские модели. Однако наш православный опыт и наследие церковной мысли требуют поисков своего, соответствующего российским условиям, пути развития. Необходимо церковное творчество. Многие из авторов настоящего сборника говорят об этом, призывают нас к творчеству и обновлению нашего миссионерского служения в культуре.

Среди авторов статей есть миряне, священники, епископы, профессора духовных школ и непрофессиональные богословы. Некоторые из них не так давно причислены к лику святых. Другие известны как подвижники благочестия или выдающиеся православные богословы. Есть среди авторов сборника церковные писатели и публицисты, которые и в свое время вызывали диаметрально противоположные оценки. Но все они не мыслили себя вне Православия, были ему преданы, служили ему своим пророчеством и учительством. Именно разность оценок, различия в аспектах анализа, конфликт триумфалистского и критического подходов позволяют издать книгу в серии «Русский Путь: pro et contra». Можно даже сказать, что основное напряжение дискуссии внутри Православия в России – между фундаментализмом, триумфализмом и оградительством, с одной стороны, и творчеством, смирением и христианской свободой – с другой.

Вполне понятно, что антология не могла вместить все, что было написано православными о Православии, или, по крайней мере, все те размышления о Православии, которые нам хотелось бы предложить вниманию читателей. Нет в этом сборнике статей А.С. Хомякова, В. Соловьева, В.Н. Лосского и многих других



православных авторов, книги и статьи которых внесли существенный вклад в православное вероучение и стали необходимым пособием для знакомства с православным богословием в России. В сборник вошла лишь одна статья прот. Г. Флоровского. Однако стремление к «полноте» не было целью составителей. Для нас было важно обратить внимание на богатство и плюрализм Православия.

К счастью, сегодняшнему читателю легко доступны замечательные работы о Православии. Помимо уже широко известных и ставших классическими трудов таких авторов, как проф.-прот. Сергий Булгаков<sup>4</sup>, проф. П. Евдокимов<sup>5</sup>, сегодня издано два тома фундаментального труда, своего рода введения в Православие, приближающегося к жанру энциклопедии «Православие». Это многотомный труд Высокопреосвященного Илариона (Алфеева), Митрополита Волоколамского – «Православие»<sup>6</sup>.

Остается отметить, что есть обширная литература о Православии, принадлежащая перу иностранных авторов, как православных, так и католиков, лютеран и других протестантов. Прежде всего, хочется выделить книги на русском языке<sup>7</sup> преосв. Каллиста, епископа Диоклийского «Православная Церковь» и «Православный путь»<sup>8</sup>, а также лютеранского проф. пастора Карла-Христиана Фельми «Введение в современное православное богословие»<sup>9</sup>. Также существует множество книг о Православии на иностранных языках.

К каждой статье, публикуемой в сборнике, есть ряд примечаний (они помечены арабскими цифрами сплошной для статьи нумерацией). В необходимых случаях есть сноски на странице (отмечены звездочками и помещены в комментарии). Для большинства имен, упомянутых в статьях сборника, приведены сведения в Словаре имен.

То же самое следует сказать и о понятиях, которые объясняются в конце книги в Словаре понятий. Понятия и имена, помещенные в словарях, набраны курсивом и отмечены звездочкой.

В заключение считаю необходимым выразить самую глубокую благодарность всем, кто участвовал в реализации нашего проекта. Прежде всего следует назвать Сергея

Константиновича Егорова, который в начале 90-х набирал тексты для первого издания (тогда еще большинство из них не было опубликовано), а также всех сотрудников ПИМЭНа, участвовавших в работе над сборником: составлении, обсуждении и реализации проекта. Особая благодарность издательству и руководству РХГА, главному организатору и исполнителю издания.

## **В.Ф. Федоров. Православие: PRO ET CONTRA.**

### **ПОЧЕМУ PRO ET CONTRA?**

В 1923 году русский правовед, философ, видный общественный деятель, учредитель Лиги русской культуры Павел Иванович Новгородцев\* писал: «И как бы ни представлять себе переход от жестокого и умерщвляющего деспотизма советской власти к формам более свободным и животворным – в виде ли постепенного ослабления исключительного господства этой власти и постепенного привлечения к управлению новых элементов или в виде внезапного ее падения, все равно русский народ не встанет со своего одра, если не пробудятся в нем силы религиозные и национальные. Не политические партии спасут Россию, ее воскресит воспрянувший к свету вечных святынь народный дух!»<sup>10</sup>

Пророчески предвещал П.И. Новгородцев переход от деспотизма советской власти к формам более живым. Сегодня многие разделяют его убеждение в том, что религиозные и национальные силы пробудятся и воздвигнут Россию с одра недуга. Вспомним пятнадцатилетней давности высказывание А.И. Солженицына\*:

Весь разрушительный ход событий в России за последние десять лет произошел от того, что власти, бездарно заимствуя посторонние образцы, полностью пренебрегли как самостоятельностью народа, так и его менталитетом и всеми многовековыми духовными и общественными традициями России. Только освобождение этих путей может вывести страну из нынешнего предгибельного состояния<sup>11</sup>.

Вопрос, однако, заключается в том, как мыслится это пробуждение, как переплетаются религиозная и национальная идеи. Важно понять и то, как богословски осмысливается вера в религиозно-нравственное возрождение России, и то, как воспринимается это религиозное пробуждение части российских граждан другой частью, индифферентно или даже скептически относящихся к религиозному обращению своих сограждан. Религиозная направленность, или более узко – христианская

направленность, а еще уже – православная направленность, еще не является конкретным путем, определенной моделью общественных отношений. Как в мысли, социально-политической или богословской, так и в деятельности, церковно-практической например, можно выявить две тенденции: консервативную и либеральную. Но при более глубоком рассмотрении аргументов *pro et contra* в жизни Церкви выявляется противостояние фундаменталистской и творческой установок, о чем и пойдет речь ниже.

## Фундаментализм и творческая свобода в русском Православии

Употребление такой категории, как «фундаментализм», применительно к Православию вызывает зачастую недоумение. При всем кажущемся фундаментализме самого Православия, строго и верно придерживающегося Священного Писания и Священного Предания, внутри традиции исторически сложилась школа творческого, открытого, свободного от псевдосхоластики и идеологических схем богословия и православной культуры. Параллельно, однако, вырисовывается ярко выраженный «буквалистский» подход к Священному тексту. Этот подход недооценивает экзегетику и герменевтику, необходимость переводов с сакрального языка на современный и т. п. Эта буквалистская позиция обычно сочетается со строгим соблюдением правил, декларированием бескомпромиссности (в византийско-богословском контексте – утверждением «акривии»\* в противовес «икономии»\*). В аскетическом плане фундаментализм связан с максимализмом, с тенденцией прививать благочестие силой, с подчеркнуто националистической позицией, с закрытостью, антиэккуменизмом и триумфализмом, с обскурантизмом и мракобесием в отношении культуры, а в социально-политическом плане – с монархизмом. Парадоксально, но лишь на первый взгляд, что нередко в этом кругу и симпатии к советско-коммунистической демагогии, с позитивной оценкой сталинского режима. С православной точки зрения самым слабым местом в этой позиции является нетерпимость и отсутствие любви, о которой говорит Спаситель, той самой любви, которую Он заповедал ученикам, утвердил как новую заповедь (Ин. 13:34). Каждое из только что названных понятий, конечно же, требует расшифровки, комментариев и примеров. Наиболее характерными проявлениями православного фундаментализма являются стремления найти и обезвредить врагов (в частности, для современных ревнителей главный враг – «обновленчество, необновленчество»<sup>12</sup>, «модернизм»), утвердить позицию государственной Церкви (кто-то декларирует свои желания, кто-то скрывает), оборвать все

контакты с внешним миром, ввести цензуру на церковную публицистику, полностью игнорировать светскую культуру. Разумеется, такая серьезная тема требует тщательного исследования. Здесь же оппозиция «Фундаментализм – творческая свобода» упоминается для того, чтобы признать необходимость выявления позиций за и против. Дело не в конкретных взглядах отдельных личностей, но в общей тенденции, в социально-психологическом феномене двух противоположно направленных тенденций. Эта оппозиция «фундаментализм – творчество» не является плодом именно нашей эпохи, не является реакцией на «экуменизм» или «обновленческое движение». Точно такое же, по сути, противостояние наблюдалось в 60-е годы XIX века. На страницах российской периодики имела место жесткая и бурная дискуссия об отношении Православия к современности.

## Православное творчество

О православном творчестве первым заговорил не Н.А. Бердяев, работа которого «Смысл творчества» достаточно хорошо известна. Православное творчество, безусловно, является главным нервом святоотеческой традиции. Девизом для творческого отношения к действительности православному человеку могут служить слова св. Игнатия Богоносца, сказанные им в начале II века св. Поликарпу Смирнскому: «Вникай в обстоятельства времени»<sup>13</sup>. В истории Православия достаточно много творческих личностей, которые на вызов окружающего мира, на требования времени давали свой личный, основанный на учении Церкви и укорененный в ее Предании ответ. Так, например, архимандрит Феодор (Бухарев) развил и драматически воплотил в своем жизненном подвиге «идею внутренней теократии, т. е. преображения силой и духом Православия всей современной нам культуры»<sup>14</sup>. Когда появилась его книга «О Православии в отношении к современности»<sup>15</sup>, где в каждой из статей автор ставит вопрос: «В самом ли Православии и в самой ли современности заключается причина несовместимости их?», известный «борец за чистоту Православия», мирянин, поверхностный богослов, редактор журнала «Домашняя беседа» В.И. Аскоченский поднял шум, выставил архимандрита Феодора разрушителем Православия и Церкви. На утверждение архим. Феодора о том, что человек создан по образу Божию, Аскоченский разразился недоумевающими воплями: «Как? Стало быть, и цыганки, и проститутки, и жида, и канканьерши – все это досточтимые иконы самого Бога? Господи помилуй!»<sup>16</sup>. Фундаменталистам той поры и нашей свойственно видеть Православие пребывающим в полной и непримиримой враждебности к современности, которая является для них воплощением всех греховных мерзостей века сего: неверия, материализма, разврата, эгоизма и т. п.

Православное творчество, напротив, предполагает внимательное отношение к «секулярной», светской культуре, которая с религиозной точки зрения не должна быть безразличной или как таковая враждебной православному

человеку. Такое понимание свойственно религиозно-философскому возрождению XX века. Из всей классики русской философско-богословской мысли достаточно процитировать лишь одну из многих статей журнала «Путь», который выходил в Париже с 1925 по 1940 год: «Хотя религиозное творчество, цель которого есть стяжание Духа Божия, обязательно и доступно каждому, самый прямой путь этого творчества, путь исключительно внутреннего делания, путь непрерывной молитвы и аскезы, путь иноческий, не может быть путем всякого. Для большинства, несмотря на то, что без молитвы и некоторой аскезы невозможно преуспеть ни в чем ценном, высшее духовное творчество может выявиться через творчество как бы посредственное, через реализацию частных ценностей, через творчество культурное, в отношении высшего как бы прикладное»<sup>17</sup>.

Основная претензия фундаменталистов к творчеству – тезис о неизменяемости чего-либо в Православии. Действительно, принято считать, что из всех христианских традиций именно в Православии менее всего изменений, отступлений от древних церковных установлений, как вероучительных, так дисциплинарных, и прочих норм и правил. Можно сослаться на св. Феофана Затворника\*: «Прибавлениями, изменениями, развитием могут хвалиться другие общества христианские, отпадшие от единения»<sup>18</sup>. Но изучение истории, изучение Предания приводит к выводу о постоянном творчестве в Церкви, этом Богочеловеческом (для христианина) организме, творчестве в отношении культуры.



## Творчество как необходимое условие выхода из кризиса

В 1909 году выдающийся православный мыслитель священник Павел Флоренский говорил: «Как ни медленно движется культурная (не политическая) история, все же православие близко к какому-то рубежу, где оно должно или совсем разложиться, или, изменившись, возродиться. Мы говорим «изменившись», потому что православие своим бытом тесно связано с жизнью, а жизнь меняется и ломает этот быт, ломая и православие. С другой стороны, православие крепко и внутренне связано даже с политической историей – через самодержавие. Вера в царское самодержавие, мистическое к нему отношение – это один из неперенных элементов православия, и поэтому изменения в способах управления страной наносят православию новый удар...»<sup>19</sup>.

К началу XX века безотлагательность перемен в русском православии стала очевидной. Они и явились предметом обсуждения на Поместном Соборе 1917–1918 годов. Известная политическая ситуация не способствовала преобразовательному процессу, и проблемы не были решены, более того, сразу же после Собора появились новые. Либерализация 90-х в России (которую с такой неприязнью терпят фундаменталисты) сопровождалась возрождением религиозной жизни, однако, увы, она не только не избавила от кризиса, но и добавила новые критические факторы.

Официальная позиция Московской патриархии достаточно открыта и к сотрудничеству с инославными, и к взаимодействию с обществом, и к взаимообщению церковной и светской культур. В Определении «О православной миссии в современном мире», принятом Архиерейским собором Русской Православной Церкви еще в декабре 1994 года, говорится: «...необходимо также созидать такой синтез целостной христианской культуры, который был бы творческим отображением вечной и неизменной истины Православия в постоянно меняющейся реальности... Важной частью миссионерского служения Церкви должен стать ее вклад в культуру, искусство, науку и иные области народной жизни. В

этой же связи надо рассматривать вклад Церкви в решение проблем экономики, экологии, миротворчества, устройства государственной и общественной жизни, а также участия православных христиан в общечеловеческих усилиях, направленных на разрешение этих проблем<sup>20</sup>.

## Разномыслие в Православии

У многих верующих, а также у тех, кто находится вне церковных стен, складывается впечатление, что на все богословские вопросы есть лишь единственно правильный ответ, что благочестие выражается единообразно, достижение совершенства возможно только в одной школе молитвы и аскетики, и что все духовные наставники (духовные отцы) осуществляют душепопечительство одинаковым образом. Однако двухтысячелетняя история Церкви, ее опыт свидетельствуют о богатом многообразии типов святости, о различных богословских школах, в каждой из которых среди учителей есть причисленные Церковью к лику святых. Достаточно упомянуть очень острые споры представителей *Александрийской\** и *Антиохийской\** богословских школ в период Вселенских соборов. Полезно также различать, как учил великий православный церковный историк и богослов, проф. Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии *В.В. Болотов\**, три степени авторитетности богословских суждений, а именно: *догмат\**, *теологумен\** и частное богословское мнение. Сами догматы как принципиально важные для вероучения суждения и непререкаемые вероучительные нормы неизменяемы и нередактируемы. Однако знакомство с этими тайнами веры осуществляется на разных языках, и не столько в лингвистическом смысле, сколько в смысле способа уяснения догмата, выбор которого (способа) зависит от аудитории, от задач и метода оглашения, таланта и практики проповедника.

Кроме того, следует помнить, что для Православия характерно именно *апофатическое богословие\**. Потому однозначного и единственно возможного ответа на все вопросы ожидать не следует.

Сегодня мы пытаемся понять, как на церковном сознании сказываются те изменения, которые происходят в политике, в церковно-государственных отношениях, в культуре, в массовом сознании, моральном климате человечества. Суждений много, порой противоречивых. По большей части они соответствуют искренним убеждениям членов Православной церкви. Как это

обычно бывает, находятся ревнители, которые не только уверены в своей догматической и нравственной непогрешимости, но и дерзают жестко судить и осуждать тех, кто с ними не согласен. Это явление не ново. Если обратиться к опыту русского православия XIX – первой половины XX века, мы обнаружим аналогичное противостояние суждений внутри Православия даже тогда, когда Церковь была государственной, а самодержавие казалось неколебимым. Проект «Русский Путь: pro et contra» дает хорошую возможность осуществить обзор разномыслий богословов: епископов и священников, профессоров и публицистов того времени и, обогатившись их опытом, вновь обратиться к поиску мудрых решений насущных проблем наших дней.

Пожалуй, наиболее резкими и частыми со стороны сегодняшних православных ревнителей благочестия являются обвинения в модернизме, экуменизме, толерантности, поддержке демократии, в либерализме, в недооценке внешних врагов (в частности, воображаемых «жидо-масонов»\*, «закулисы» или заокеанских империалистов), в поддержке отделения Церкви от государства, в неприятии национализма. Часто объектом подобных нападок становится интеллигенция, в которой видят рассадник либерализма и гуманизма. Все эти обличения и укоры заслуживают тщательного и обстоятельного ответа. Но прежде, чем дать такой ответ, естественно сослаться на традицию и предшественников, напомнить обвинителям тот факт, что фарисейско-оградительные тенденции уже имели место в православной России, но не помогли предотвратить ее крах. Они тормозили православное творчество, которое могло бы укрепить Православие в его неуклонном противостоянии секуляризации. В этом смысле полезно обратиться к опыту тех русских мыслителей, кто в эмиграции анализировал трагедию государственного атеизма, прислушаться к тем, кто размышлял о будущем России в постбольшевистскую эпоху.

Уже после составления предлагаемой антологии оказалось, что первый и предпоследний тексты посвящены празднику «*Торжество Православия*»\*. Хронологически они отстоят друг от друга на сто лет. Один принадлежит великому учителю аскетики XIX века св. Игнатию (Брянчанинову), другой – архипастырю и

замечательному проповеднику XX века митрополиту Сурожскому Антонию (Блуму). Два великих духовных авторитета в русском православии объясняют смысл праздника. Первый обращает внимание на анафематствование еретиков: «Словом «анафема» означает отлучение, отвержение. Когда Церковью предается анафеме какое-либо учение, это значит, что учение содержит в себе хулу на Святого Духа и для спасения должно быть отвергнуто и устранено, как яд устраняется от пищи. Когда предается анафеме человек – это значит, что человек тот усвоил себе богохульное учение безвозвратно, лишает им спасения себя и тех ближних, которым сообщает свой образ мыслей. Когда человек вознамерится оставить богохульное учение и принять учение, содержащее Православной церковью, то он обязан, по правилам Православной церкви, предать анафеме лжеучение, которое он доселе содержал и которое его губило, отчуждая от Бога, содержа во вражде к Богу, в хуле на Святого Духа, в общении с сатаной. Значение анафемы есть значение духовного церковного врачевства против недуга в духе человеческом, причиняющего вечную смерть. Причиняют вечную смерть все учения человеческие, вводящие свое умствование, почерпаемое из лжеименного разума, из плотского мудрования, этого общего достояния падших духов и людей, в Боге открытое учение о Боге. Человеческое умствование, введенное в учение веры христианской, называется *ересью*\*, а последование этому учению – *зловерием*»<sup>21</sup>.

Митрополит Сурожский Антоний тоже говорит о борьбе с грехом, но акцент у него на том, что боремся мы не с еретиками, а со своими грехами: «Мы празднуем сегодня день Торжества Православия; но мы должны помнить, что мы празднуем Божию победу, победу истины, победу Христову над всеми слабостями человеческого уразумения. Это не торжество нас, православных, над другими; это победа Божия над нами и, через нас, сколько ни есть в нас света, над другими»<sup>22</sup>.

Имеет смысл обратить внимание на следующие слова митрополита Антония: «Время прошло, и один из самых традиционно-узких богословов нашего времени владыка Антоний (Храповицкий)\* в одной статье пишет о том, что нам надо задуматься над тем, почему Церковь так строго относилась

к еретикам древности и так более и более раскрывает свое сердце и объятия к инакомыслящим наших времен. Он ставит вопрос: неужели Церковь потеряла чутьё, неужели Церковь больше не умеет различить между истиной и ложью, между правдой и неправдой? И отвечает: Нет, конечно нет! Иначе она перестала бы быть Церковью, местом, где живет полнота Божества. Но это объясняется тем, что по мере того, как проходили времена, инакомыслящие уносили из недр Церкви всё большее и большее богатство, и ошибки их делались всё мельче и мельче, и поэтому между ними и нами есть общность веры, общность опыта, общность жизни, которой не было в ранние времена с еретиками первых столетий. И поэтому мы можем обратиться с ликованием к нашим братьям инакомыслящим, людям иной веры, и радоваться о том, что и они носят святыню в глиняных сосудах, как мы в глиняных сосудах наших сердец и умов носим»<sup>23</sup>.

Можно не согласиться с мнением владыки Антония (Храповицкого), но невозможно не признать, что фактор времени существенен в жизни Церкви. Политическая ситуация меняется, меняются атмосфера культуры, экономика, иные внешние обстоятельства (от гонений до привилегий). Редактируются правила, каноны, административные установления (так, например, Константинополь стал столицей, а его епископ получил на Востоке преимущество чести только в 381 г.). В миссиологии уже полвека как установилось понятие инкультурации. Миссия в каждой культуре требует своей специфики. Однако потребность в инкультурации существует не только в культурно-географическом смысле, но и в хронологическом. Выше уже цитировалось наставление священномученика Игнатия Богоносца: «Вникай в обстоятельства времени». Тема времени и фактора времени требует в Православии обстоятельного обсуждения. Обвинения в «модернизме» зиждутся на отрицании идеи творческого служения членов Церкви, на непонимании, что соработничество Богу – синергия вытекает из того, что человек создан по образу и подобию Божию. Творчество есть служение Богу, осуществление миссии Церкви в постоянно меняющихся условиях. При этом не подлежит сомнению необходимость опираться на вечные

ценности православной христианской традиции, продолжать учиться жить в древней культуре смирения и воздержания – аскетике. По-видимому, понимание необходимости социального творчества и породило понятие православной цивилизации.

## Православие как цивилизация

Исследователь проблематики религиозного фактора в международных отношениях Ольга Церпицкая утверждает: «Последние годы российские власти и ряд общественных объединений активно используют и развивают идею «православной цивилизации» как некой историко-политической данности, которая соединяет как минимум Россию, Белоруссию и Украину, а как максимум еще ряд государств, некогда объединенных православием и имеющих поэтому особую цивилизационную связь». По мнению игумена Филарета (Булекова), «Православные церкви уже сыграли свою историческую роль в интеграционных процессах, то есть они уже когда-то сформировали «духовно-культурную матрицу, общую для всех православных народов», повлияли на их мировоззрение, систему ценностей и образ жизни, которые теперь существуют во «внецерковном пространстве»».

14 мая 2012 года глава синодального отдела по взаимоотношениям Церкви и общества протоиерей Всеволод Чаплин в ходе видеомоста Москва – Киев – Минск на тему «Православная церковь и цивилизационный путь России» сказал следующее:

«Наша цивилизация, православная, восточнославянская цивилизация – не самая многочисленная, но она ключевая, потому что знает, как открыть двери в лучшую жизнь для всего мира и особенно для Европы. Будущее Европы – это сегодня уже ясно – не за Лондоном, Парижем или Брюсселем. Будущее Европы – за Киевом, Минском, Москвой, а также за Кишиневом, Софией, Афинами, Бухарестом, за теми странами, теми городами, которые являются центрами восточно-христианской цивилизации». Он пояснил, что «Запад изменил идеалам Рима, идеалам христианства, изменил той Европе, которая была основана на Римском праве и на христианских идеалах, которые соединили с Римским правом императоры Константин и Юстиниан». «Помня об этом, сегодня нашей цивилизации не надо идти ни за слабым волей Западом, ни за слабым интеллектуально Востоком. Нам не нужно быть зависимыми и



ведомыми в окружающем нас мире диалога цивилизаций. Нам нужно воссоединить интеллект (которого не хватает на Востоке) и волю (которой не хватает на Западе), воссоединить традиции и инновации, веру и жизнь, духовное и так называемое мирское». Протоиерей Всеволод Чаплин убежден, что современные россияне, украинцы и белорусы – носители «восточно-христианской цивилизации» – должны в процессе ее созидания за 10 лет изменить этот мир. «Наш долг за 10 лет изменить всю систему политических, экономических, культурных отношений в рамках всего человечества. И мы можем это сделать, потому что знаем как»<sup>24</sup>.

Е.Н. Трубецкой в 1912 году в статье «Старый и новый национальный мессианизм», помещенной в настоящем сборнике, писал: «в наши дни мессианизм принадлежит к числу мотивов увядших». Однако, как мы видим, сегодня этот мотив зазвучал вновь.

Главный редактор журнала «Наследник» протоиерей Максим Первозванский, комментируя на сайте Regions.Ru слова прот. Всеволода Чаплина, сказал: «Если говорить о тенденциях, а не количественных показателях, то, в отличие от Западной Европы, православный восточно-христианский мир на подъеме, и это внушает оптимизм. С другой стороны, православные знают, что именно они являются хранителями Предания Божьего, это дает основание православным считать себя теми самыми «удерживающими», о которых говорит Писание, доколе не придет антихрист. Вообще самосознание того, что *Москва – Третий Рим\**, свойственно восточно-славянской цивилизации со времен XVI века, как и ощущение того, что Москва – святая Русь, и подобна она Иерусалиму – не как город, а как царство. И хотя в XX веке православные люди утратили свое православное государство, все-таки видя, что Господь продлевает дни этого мира, мы можем считать, что на нас действительно возлагается ответственная миссия. Тем более мы видим, как Европа отказывается от своих христианских корней перед лицом ислама, а у России накоплен огромный опыт в мирном сосуществовании с исламом. И перед лицом глобальной американской культуры Россия все-таки имеет что сказать этому миру»<sup>25</sup>.

Все эти высказывания побуждают политологов, социологов, богословов, религиоведов пытаться объяснить, в чем же специфика православной цивилизации. В процессе такого анализа очень полезными могут быть рассуждения православных мыслителей предреволюционной и послереволюционной поры. В предлагаемом сборнике помещена статья Павла Ивановича Новгородцева «Существо русского православного сознания», напечатанная в Берлине в сб. «Православие и культура» в 1923 году, за год до кончины автора. П.И. Новгородцев – глубоко православный правовед, философ и социолог, писал: «...нам не надо кичиться или хвалиться нашей верой. Нет, нам прежде всего самим надо сделаться достойными ее. Чудные дары и сокровища скрываются в глубине православного сознания, но мы и сами не всегда умеем пользоваться ими, и другим не умеем их показать, и самим себе не умеем их уяснить, и жизнью своей не умеем их оправдать... в вере нашей есть сокровища и богатства, которых не знали мы и не ценили, и открываются они нам теперь чрез величайшие испытания и страдания. И когда мы полнее и глубже проникнем в их существо, тогда и душа России откроется нам...»

Обратим внимание еще на несколько цитат из статьи П.И. Новгородцева.

«Убеждение Православной церкви в своем значении и вселенском призвании вытекает, напротив, не из веры ее в свои внешние ресурсы, а из веры в силу той истины, которую она исповедует. Христианская Православная церковь имеет значение вселенской не потому, что у нее есть церковная организация и миссионеры, а потому, что она носит в себе свойства всемирной и всепокоряющей истины... Оно исходит из мысли, что обращение к истинной вере обуславливается ее внутренним совершенством, помощью Божией, даром Духа Святого».

«Владимир Соловьев, который в известный период своей жизни склонялся к западным идеям, всецело становится на почву католического понимания теократии и говорит поэтому о возможности «всемирной организации истинной жизни», осуществляемой силою «духовной власти Церкви». Православное сознание отвергает эти притязания земной, хотя бы и духовной, власти и не верит в правильность тех путей,

которыми шел Запад. Здесь-то и важно в полной мере оценить то коренное убеждение Православной церкви, что высшей опорой церковной жизни является не власть Церкви, не организация и дисциплина, а благодатная сила взаимной любви и помощь Божия. На этом и Церковь держится, и вселенская истина утверждается, согласно прекрасному литургическому возгласу: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповеваем!».

Новгородцев выделяет несколько основных свойств русского благочестия и Богопочитания, составляющих особенности религиозной психологии православной верующей души: 1) созерцательность;

2) смирение; 3) простота душевная; 4) радость о Господе; 5) потребность внешнего обнаружения религиозного чувства; 6) чаяние Царства Божия.

В целом рассуждения Новгородцева близки к тому, что говорил позднее православный французский богослов Оливье Клеман:

«Историческое христианство обременено волей к власти, желанием убеждать силой. Церкви надо отказаться от власти, не отказываясь быть закваской, причем закваской во всех областях жизни. Вне всякой власти она может жить светом, иногда незаметным, иногда более явным, в зависимости от времен, стран, возможностей истории. Надо также отбросить мысль, что мы можем извне влиять на общество: нам остается только внутреннее влияние, через умы и сердца в лучах этого света, через различные наши начинания. Роль христианина... – делать Церковь закваской, а не властью... Может быть, Бог ждет от христиан творческой духовности, которая стала бы воздухом эпохи, незаметно меняющим общество. Это все очень важно, потому что сегодня мы устали от христианства как идеологии группы, нации, государства. Мы устали от инквизиции, от необходимости думать о влиянии или значении: ведь мы можем быть бедными и свободными!»<sup>26</sup>

Особого внимания заслуживают уже процитированные слова Новгородцева: «Нам не надо кичиться или хвалиться нашей верой. Нет, нам прежде всего самим надо сделаться достойными ее». Если мы самокритичны и трезво анализируем причины

нашего несовершенства, то есть надежда на духовное обновление нашей церковной жизни.

## Народ и интеллигенция

Вторая по порядку статья настоящего тома принадлежит перу простого священника середины XIX века Иоанна Беллюстина. Вот что он пишет: «"Русь православная"... Всякий раз, когда мы слышим эти слова, вся душа наша возмущается чувствами скорби, досады, негодования и невыносимой боли. Где оно, это православие, которым хвалится Россия, в каком звании, в каком сословии? Судьба сталкивала нас с лицами всех званий, всех сословий, кроме самых высших, – и редко где встречали мы Православие истинное, твердое, чистое, ничем несокрушимое; везде или полное отсутствие его, ярко выражающееся в жизни, делах и даже словах, или один призрак, ограничивающийся внешностью, обнаруживающийся в возгласах об испорченности века, в праздном разглагольствовании о высоких тайнах христианства, в иезуитской нетерпимости по отношению к другим, прикрывающейся ревностью о славе Божией<sup>27</sup>, в глубочайшем фарисейском лицемерии». Автор горько сокрушается о непросвещенности простого народа, на который, как правило, ссылаются ревнители Православия в России. Так, например, архиепископ Никон (Рождественский) постоянно утверждал, что простой народ и вера его – опора государства, а интеллигенция своим либерализмом подвергает его опасности. «Россия духовно болеет от великого духовного раскола между верхними, интеллигентными, ее слоями и всею многомиллионною массою народной»<sup>28</sup>. «Многие православные авторитеты обвиняли интеллигенцию во всех болезнях церковной жизни в России. Откровенное неприятие интеллигенции встречается в письме К.П. Победоносцева от 15 февраля 1880 года С.А. Рачинскому: «Самые злодеи... суть не что иное, как крайнее искажение того же обезьянского образа, который приняла в последние годы вся наша интеллигенция. После этого – какого же ждать разума и какой воли от этой самой интеллигенции»<sup>29</sup>. В русле этой «традиции» звучат сегодня заключения о том, что Христа распяли интеллигенты по имени фарисеи<sup>30</sup>. В статье «Христос и интеллигенция: вчера и сегодня», опубликованной на портале «Интерфакс-Религия», глава

Синодального Отдела Московского патриархата по взаимоотношениям Церкви и общества (ОВЦО) отметил, что распятие Христа стало возможно лишь тогда, когда его одобрили тогдашние учителя народа: «Для того чтобы сложить обвинение, потребовалось множество провокаций: каверзных вопросов, тестов на лояльность религиозному и светскому закону. И обеспечили эти провокации главным образом фарисеи – люди вовсе не презренные, но, наоборот, почитавшиеся в народе как моральные и духовные авторитеты. Независимые от духовных и светских властей. Аккуратно, не доводя дело до бунта, оппонировавшие им. Любившие приспособить религиозные нормы к «современной жизни». Выступавшие против смертной казни. По большей части чуждавшиеся политики. Призывавшие к отделению религиозной власти от светской – у второй же, дескать, «руки в крови»». По мнению отца Всеволода, фарисеи действовали точно так же, как многие сегодняшние интеллигенты, которым не нужен Христос: «Одним словом, речь идет о самых настоящих интеллигентах. Им не нужен был Христос. Они были убеждены, что лучше Его знали, куда вести народ и где путь разума, мира, прогресса и процветания». Глава ОВЦО считает, что современная интеллигенция ведет себя по отношению к Церкви так же, как фарисеи по отношению к Христу: «Все тогда происходившее до боли напоминает нынешние времена. Для людей, уже полтора столетия мнящих себя умом, честью и совестью нескольких эпох, невыносимы слова и дела Христа, которые совершаются в Его Телес – Церкви. Эти люди все так же задают каверзные вопросы, чтобы потом публично или приватно донести: христиане против Конституции, они не друзья кесарю! Да даже бы если были и друзья, то он от этой дружбы только проиграет... Все так же хотят вывести нас за скобки жизни народа – «идите в леса, там молитесь, не мешайте нам». Все так же требуют не подавать руки тем, чьих рукопожатий сами не желают или просто побаиваются. И главное – они все так же уверены в своей полезности обществу, в своей правоте и просвещенности, в своем праве считать себя лучшими, чем прочие люди: «грабители, обидчики, прелюбодеи» (Лк. 18:11), жулики и воры, анчоусы и быдло, да и вообще «этот народ», «невежда в законе, проклят он» (Ин. 7:49)».

Приходится признать, что значительная часть образованного российского общества в середине XIX века потеряла религиозное чувство. «Материалистические и революционные идеи открыто проводились в журналах, проникали во все слои грамотного общества, от учеников средних, даже низших школ до высокопоставленных правительственных сановников, пропагандировались даже среди простого народа»<sup>31</sup>. Однако интеллигенция не была чем-то единым и целым. Часть, пусть и не большая, была религиозной, разумеется, в разной степени. Часть примкнула к активно революционным кружкам. Среди тех, кто примкнул или потенциально был на стороне революционеров, были те, кто одумались и, отойдя от марксизма, обратились к вере. Достаточно упомянуть сборник «Проблемы идеализма» (1902) и «Вехи» (1909) – сборник статей о русской интеллигенции, выпущенный группой российских религиозных философов и публицистов (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, С.Л. Франк, М.О. Гершензон, А.С. Изгоев, Б.А. Кистяковский), выступивших с критикой идеологии и практических установок революционной, социалистически настроенной интеллигенции: атеистического материализма, политического радикализма, идеализации народа (в марксизме – пролетариата) и т. п. «Вехи» провозглашали примат духовной жизни над общественной<sup>32</sup>.

В своей замечательной книге «Религиозное возрождение XX века» Н.М. Зернов пишет: «Русская интеллигенция – единственная в своем роде. Ни в одной стране мира не было хотя бы отчасти подобной социальной группы. Ее нельзя назвать классом, так как она не имела единого экономического базиса. Ее представляли члены старинных аристократических родов, таких как князья Долгоруковы, Шаховские, Оболенские, Трубецкие. В ее среде можно было встретить известных промышленников и купцов: Морозовых, Коноваловых, Третьяковых, Поляковых и Бурышкиных. Ее сердцевину составляли люди гуманитарных профессий, но к ней относились и пролетарии умственного труда, выходцы из низших слоев русского общества... Интеллигенция, строго говоря, не была едина и по национальному составу – с конца девятнадцатого

столетия она включала выходцев из многих народностей империи – немцев, грузин, армян, татар и евреев...»<sup>33</sup>.

Огульно обвинять всю интеллигенцию бессмысленно. Разве нельзя отнести к ней самого архиепископа Никона, ее же осуждавшего? И в наши дни интеллигенция далеко не однородна. Есть в Русской Православной Церкви сегодня почитатели архиепископа Никона, и есть те, кто недоумевает, как можно снова переиздавать подобные тексты. Вот как православный священник Московского Патриархата Георгий Чистяков отреагировал на переиздание текстов наставлений архиепископа Никона «Православие и грядущие судьбы России» (издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1995): «Владыке Никону везде мерещатся иудеи, жида, масоны; пресса в царской России, по его мнению, «вся куплена жидками»: «Отравляет нас иудейско-масонская печать... иудеи и масоны, опять скажу, делают свое дело, отравляют нас, подрывают под самые основы нашего государства» (с. 50). С ними заодно католики, баптисты, армяне, профессора, врачи и акушеры, студенты и, что особенно удручает автора, воспитанники духовных академий. Что же они делают? У сельского врача – «вместо св. икон портрет безбожника Толстого» (с. 78), а «иудеи-профессора устраивают экзамены в двенадцатые праздники» (с. 79). «Интеллигенция продала себя иудеям и масонам» (с. 184). «Штундисты, баптисты и молокане тоже служат масонам и жидкам» (с. 275). «Без устали трудятся враги Церкви и Отечества – иудеи и их приспешники кадеты» (с. 172). Особую ненависть преосвященного автора вызывают противники смертной казни: «Это люди без веры, а потому и без совести, без чести, это духовные кастраты... которые, нося образ человека, опаснее всякого зверя... и они знают что делают, когда кричат о необходимости законопроекта об уничтожении смертной казни для подобных себе, а главным образом именно – для себя самих» (с. 72–73)»<sup>34</sup>.

После выхода критической статьи на священника Георгия Чистякова посыпались обвинения в том, что он филокатолик, либерал, демократ и проч. Но может ли хоть немного образованный современный православный человек защищать подлинность «Протоколов сионских мудрецов» и доверять им,



как это делал владыка архиепископ, который к тому же способствовал их изданию? Несмотря на кажущуюся очевидность ответа на этот вопрос, подобных защитников много и сегодня, причем среди них есть такие, кто имеет академические степени.

## Православие, свобода и либерализм

Архиепископ Никон употреблял слово «свобода» исключительно в кавычках, и только с необычайной иронией: «Изволь, русский православный человек, терпеть всю эту мерзость во имя «свободы»! Ты не хочешь видеть этого кощунства? Иудеи и их приспешники принесут тебе на дом и картинку, и газету, и брошюру» (с. 120). Патриотических газет вообще нет в продаже, но зато «загляните в сумку продавца, и перед вами запестрят все иудейские издания: и «Речь», и «Руль», и «Биржовки», и «Копейки», не говорю уже о «Русском (когда-то действительно русском, в котором и мне не стыдно было, напротив – почетно сотрудничать!) слове», «Современном слове» и т. д.» (с. 232). На этой же странице: «Иудеи, прикрываясь заманчивым для недалеких людей словом «свобода», захватили в свои цепкие руки печатное слово... точь-в-точь как содержатели буфетов: или ешь скоромное, или голодай в дороге. И это называется у нас свободой печатного слова! О, конечно, свобода – свобода злу, свобода отравлять русских людей, свобода издеваться над ними».

Выступления сегодняшних обличителей либеральных ценностей вполне созвучны следующим словам архиепископа: «Так называемые либеральные идеи имеют свойство распространяться подобно эпидемической заразе» (с. 419). «Наши маленькие лютеры... заговорили о необходимости церковных реформ, вошли в моду обновленческие идеи... Обычные либеральные фразы, что Церкви «нужна свобода, нужна, как воздух для легких, без нее жизнь церковная гаснет и замирает»... и все это печатается в самой распространенной газете» (с. 420–421). Комментируя эти слова, свящ. Георгий Чистяков отмечал: «Последователи архиепископа из газет «Завтра» и прочих, ненавидя демократические свободы, и прежде всего свободу совести, либерализм и «так называемых» демократов, в высшей степени терпимы к идеологии коммунистической. Думаю, что по той причине, что в ее основе (так же, как и в основе их мышления!) лежит несвобода и более – ненависть к свободе в любой форме. Но Христос устами

Своего апостола призывает нас именно к свободе и учит, что истина делает нас свободными»<sup>35</sup>.

Можно отметить и другие высказывания и наставления архиепископа Никона, например, о вреде театра, а также его возражения против создания Народного дома. Но все же нельзя игнорировать тот факт, что порой и оппоненты владыки, такие как В.В. Розанов, говорили о нем проникновенные слова. Побывав на одном из последних богослужений владыки, он записал в дневнике: «Я называл его дуrolомом, а это святой, великий человек! Ему не в чем упрекнуть себя!»<sup>36</sup>.

Вопрос о сегодняшнем отношении Православной церкви к наследию архиепископа остается одним из самых принципиальных. Сегодня было бы непростительным не замечать, что сама жизнь заставляет нас вернуться к этой теме. В свете того, что происходило в XX веке в мире и в России, не является ли такая позиция архипастыря неприемлемой в современном обществе? Не является ли позиция тех, кто видит в этом наследии духовную опору, экстремизмом и мракобесием? Существование таких вопросов и противоположных на них ответов доказывает необходимость исключительно внимательно отнестись к подходу «pro et contra». Речь идет не об авторах многочисленных сайтов типа «Русь православная», «Антимодернизм» и т. п., не о мнении отдельных священнослужителей, поклонников Сталина, не об отдельных архиереях, разделяющих подобные взгляды. Речь идет о мнении Церкви, о том, чему учат в духовных школах. Смеем надеяться, что вслед за «Основами социальной концепции» появятся документы, уточняющие и разъясняющие церковную позицию по социальным, этическим и политическим вопросам. Для подготовки таких ответов необходима серьезная исследовательская работа в методологии «pro et contra».

## Православие, ревнительство и борьба с «модернизмом»

В современных православных дискуссиях выделяются голоса так называемых ревнителей. Слово «ревнительство» первоначально означало действия и отношение тех, кто преисполнен рвения, усердия, кто искренне старается принести пользу какому-либо делу, является ревностным защитником, поборником чего-либо<sup>37</sup>. Однако в последнее время оно приобрело дополнительный оттенок, часто употребляется в ироническом смысле и ставится в этом случае в кавычки. Так, в одном из миссиологических анализов отмечается: «для «ревнителей» характерна технофобия, т. е. страх перед современными технологиями, у них практически всегда активно муссируется идея Третьего Рима, монархия объявляется единственным богоугодным общественным строем, национальность порой неприкрыто ставится выше вероисповедания, не осуждаются, и даже приветствуются, ксенофобия и шовинизм под видом патриотизма, демонизируется всё инославное и вообще западное. Любые контакты представителей Русской Православной Церкви с лидерами других религий или с инославными христианами объявляются «ересью экуменизма»»<sup>38</sup>. Здесь в большей степени подошел бы термин *фундаментализм*, причем соприкасающийся с понятиями *фанатизм*, *экстремизм*. Очень хорошо подходит и выражение св. апостола Павла «ревность не по разуму»: «Ибо свидетельствую им, что имеют ревность по Боге, но не по рассуждению. Ибо, не разумея праведности Божией и усиливаясь поставить собственную праведность, они не покорились праведности Божией» (Рим. 10:2–3). Апостол объясняет причину этой ревности, это – гордость с ее плотским мудрованием, от неведения и неразумия (т. е. отсутствие духовного рассуждения), что приводит к замене правды Божией *своей* правдой (т. е. душевной или правдой падшего естества). Ревность по Боге побуждает к подвигу, к работе над собой, а ревность не по разуму – к поиску врагов или грешников. Вот как

рассуждает о лукавой ревности (так он именует ревность не по разуму) преп. Исаак Сирин (слово 89):

«Человек ревнивый никогда не достигает мира ума, а чуждый мира – чужд и радости. Ибо если мир ума называется совершенным здоровьем, а ревность противна миру, то, следовательно, тяжкою болезнью страждет тот, в ком есть лукавая ревность. По-видимому, ты, человек, обнаруживаешь ревность свою против чужих недугов, а в действительности свою душу лишил здоровья. Поэтому потрудись лучше над оздоровлением своей души. Если же желаешь врачевать немощных, то знай, что больные более нужды имеют в попечении о них, нежели в порицании. А ты и другим не помогаешь, и самого себя ввергаешь в тяжкую, мучительную болезнь. Ревность в людях признается не одним из видов мудрости, но одним из душевных недугов, и именно она есть ограниченность в образе мыслей и великое неведение».

Такого рода ревнительство погубило творчество архимандрита Феодора (Бухарева), который под напором Аскоченского и его единомышленников вынужден был прекратить свои исследования и публикации. Вот что он писал по поводу ревнителей: «Не похвально и для дела спасения души не безопасно, если, ратуя против вторгающегося и в христианский мир духовного язычества, пренебрежем духа человеколюбия Христова и, не задумавшись и не разобрав дела, будем словом нещадного осуждения поражать иногда и служащего Божью делу мира, как язычника – Пилата. Тут дело уже не в частных мнениях и убеждениях, а в опасности отчуждения от духа истины и благодати Христовой, без которого нельзя и самому спастись, и способствовать спасению других. А пожалуй, еще будешь давать самую свою ревностью неразумною только повод к разным хулам на православное христианство, в котором одном надежда для всего мира. Страшно, если именно таким образом будет исполняться над нами слово Божие: *вас ради присно имя Мое хулится во языцех (Ис. 52:5)*». И еще он ссылался на св. Филарета, митрополита Московского: «Спешим привести здесь слова великого современного учителя отечественной Церкви<sup>39</sup>, как раз относящиеся к рассматриваемому нами предмету: «Как? – скажет иной. – Я верую во единосущную Троицу, в Господа

Иисуса Христа Богочеловека, в Его спасительное страдание, крестную смерть и воскресение, в Его вознесение на небо и грядущий суд, в благодатные тайнодействия Св. Духа. Отвергаю всякое неправославное мудрствование. Не сие ли есть чистая вера в Бога, каковы бы ни были отношения мои к людям?» Нет спора, единовѣрный мой, что сие есть истинная апостольская вера в существе своих догматов: но может быть сомнение в том, точно ли ты ее имеешь и как имеешь. Поколикѹ ты ее имеешь в слове Божьем и в Символе веры – потолику она принадлежит Богу, Его пророкам, апостолам, отцам Церкви, а еще не тебе. Когда имеешь ее в твоих мыслях и в памяти, тогда начинаешь усвоить ее себе; но я еще боюсь за сию собственность, потому что твоя вера в мыслях, может быть, есть только еще задаток, по которому надлежит получить сокровище, то есть живую силу веры. А как получить ее? Сердцем, как говорит апостол Павел: *сердцем веруется в правду* (Рим. 10:10). Но если ты усвоил себе веру сердцем, то есть в глубине души почувствовал ее достоинство, святость и силу, возлюбил ее, прилепился к ней – то вследствие сего надлежит по слову апостольскому *вселитися Христу верою в сердце* (Еф. 3:17), то есть внести в него свою благодать, свой свет, силу и жизнь, свое мудрование, любовь и добродетель, и тогда ты возлюбишь всех человеков – иначе и быть не может – любовью Христовой. Из любви и благодарности к пострадавшему и умершему за тебя готов будешь и умереть за спасенных Его любовью и искупленных Его смертью. Кратко сказать, по мере совершенства в вере, будешь совершен в человеколюбии. Таким образом, одно из двух: или ты имеешь чистую веру и купно с нею человеколюбие или...» В 1858 году архимандрит Феодор был назначен в Петербург членом комитета духовной цензуры, в учреждение, подведомственное Св. Синоду. Эта служба столкнула Бухарева с редактором «домашней беседы» В.И. Аскоченским, о чем упоминалось выше. Розанов называл последнего «диким ослом, топтавшимся в ограде церковной», а проф. Андреев – «литературным палачом». Аскоченский и его журнал являли религиозный формализм и злорадную беспощадность ко всему мирскому без разбора, а Бухарев не мог позволить, чтобы читателю предлагалось такое Православие. Аскоченский «не останавливался ни перед

недобросовестным искажением слов противника, ни перед преувеличениями, софизмами, даже клеветой; его ругательства, обидные выходки и балаганные насмешки переплетались с благочестивыми сетованиями и цитатами из Св. Писания. Со всей своей резкостью он обрушился на «изгарь» – космополитизм, материализм, нигилизм, блудные черты модной женской эмансипации, безнравственность искусства и литературы, причем досталось и Пирогову за его педагогические идеи, и Буслаеву с Костомаровым за их непонимание Православия и доблестей Древней Руси, наконец, Пушкину, Григоровичу и Тургеневу за отсутствие у них народности, религиозности и порнографические замашки» (см. коммент. к статье Бухарева в настоящем издании). Архимандрит Феодор сначала поправлял, а потом, случалось, и запрещал статьи Асоченского. Тем не менее он давал ему читать свои статьи и, в частности, ту, которая помещена в данном издании. Асоченский же в буквальном смысле слова обрушивался на Бухарева, и не только на страницах журналов, но и в обвинительных письмах в Духовную академию. Св. митрополит Филарет Московский в письме к митрополиту Санкт-Петербургскому Исидору указывал на недопустимость тона «домашней беседы» и на то, что петербургская цензура пропускает клевету на о. Феодора, о котором не может не знать, что «нравственность его не подвергалась ни малейшему сомнению».

Большинство же иерархов было на стороне Асоченского.

Примечательно, что важнейший вопрос, который ставил Бухарев, касался именно взаимоотношений Православия и современности. Вот как оценивал эту сторону его творчества проф., прот. А.М. Иванцов-Платонов: «В сочинениях о. архимандрита Феодора затронуты многие важные вопросы современной жизни: в этом нет еще ничего особенного; в последнее время, слава Богу, наша духовная литература малопомалу стала спускаться из сферы отвлеченностей и обнаруживает заметное стремление войти в живое соприкосновение с общественной жизнью. Но важно здесь отношение к делу. Вообще наша духовная литература, делая, так сказать, только первый шаг к сближению с современною действительностью, относится как будто с боязнью и

недоверием, а иногда и с явною неприязнью даже к лучшим стремлениям современности. Недоверие скрывается нередко и под такими фразами, в которых выражается, по-видимому, сочувствие к современным стремлениям. Православие и современность, не сами в себе, а в лице большей части представителей своих, односторонне понимающих свойства и требования того и другой, до настоящего времени относятся у нас между собою враждебно. Это самое важное и самое печальное явление в нашем современном обществе!»<sup>40</sup>

Православные ответы на вопросы, которые ставит современность, сегодня необходимы не менее, чем в XIX веке. Изменилось политическое и административное устройство России, глобализация и технологический прогресс привели к радикальным изменениям в культуре, политике, характере миссии, взаимоотношениях религий, в противостоянии верующих и неверующих. Все очевиднее становится, что миссия Церкви неэффективна вне культуры свободы совести. При всех усилиях миссионеров в XX веке соотношение христиан и всего населения планеты – 33% – не изменилось. Все это требует глубокого анализа и понимания того, что же такое современность. Клише «модерн» и «постмодерн» ничего не объясняют. Появление негативного отношения к понятию «модернизм» и начало борьбы с модернизмом – «антимодернизм» свидетельствуют об актуальности темы, заявленной еще архимандритом Феодором (Бухаревым).

В русском Православии процессы обновления начались задолго до появления силовых и идеологических большевистских структур, поддерживавших обновленческое движение. Необходимо изучить опыт Второго Ватиканского собора в Римо-Католической Церкви, прошедшего под лозунгом «Аджорнаменто (осовременивание)». Строго говоря, Поместный собор 1917–1918 годов за полвека до Второго Ватикана уже сделал шаги в этом направлении. Однако печальная история обновленческого движения надолго закрыла понятие «обновление» для русского православного сознания. Современные обвинения православных творческих богословов и пастырей в модернизме напоминают демагогию аскаченских XIX века<sup>41</sup>. Следует помнить, что архимандрит Феодор, которого



создатели сайта «Антимодерн» пренебрежительно называют публицистом-модернистом, был богослов с миссионерским чутьем. То, что к нему недостаточно внимательно прислушались, а следующее поколение запоздало с исправлением ошибок, послужило одним из катализаторов катастрофы 1917 года. Не учитывать обстоятельств времени сегодня так же опасно, как и в начале XX века. Это угрожает кризисом, о чем свидетельствует все возрастающее противостояние в нашем обществе людей верующих и неверующих.

## Православие и веротерпимость

Наряду с ревнительством не по разуму еще одним фактором возникающих этно-религиозных и внутрицерковных конфликтов является недостаточное уважение принципа свободы совести, недостаток веротерпимости (религиозной толерантности). В 2001–2005 годах в России существовала Федеральная целевая программа «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе»<sup>42</sup>. В Санкт-Петербурге с 2006 года реализуется Программа толерантности (Программа гармонизации межкультурных, межэтнических и межконфессиональных отношений, воспитания культуры толерантности). Однако отношение к толерантности в православных (и не только) кругах зачастую негативное. К сожалению, не только высказывания людей малообразованных, но и публичные заявления некоторых православных иерархов и администраторов свидетельствуют о том, что понимание толерантности в церковной среде не соответствует научному и политическому пониманию этой категории. Неприятие толерантности как ценности означает интолерантность, нетерпимость, и прежде всего неприятие веротерпимости. Неожиданно было слышать от приснопамятного Святейшего Патриарха Алексия II в декабре 2007 года следующее суждение: «Сегодня мы сталкиваемся с ситуацией, когда не просто разрушаются традиционные ценности, но и активно внедряются в общественное сознание ценности ложные, например толерантность, возведенная в ранг фундаментальной основы современного западного общества. Все существующие программы по формированию толерантности нацелены не столько на воспитание в людях «терпимости», сколько на изменение духовных основ личности и характера межличностных взаимоотношений»<sup>43</sup>. Со своей стороны, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, сегодняшний Предстоятель Русской Православной Церкви, заявил о том, что толерантность является пройденным этапом межнациональных и межрелигиозных отношений. «Слово «толерантность» описывает определенный этап, я хотел бы подчеркнуть, промежуточный

этап в развитии межрелигиозных отношений. Толерантность – это пройденный путь, это реальность, которая осталась за нашей спиной», – заметил Патриарх Кирилл в своей реплике на выступление президента Армении в ходе заседания Президиума Межрелигиозного совета СНГ<sup>44</sup>. Таким образом, хотя это и пройденный этап, но, очевидно, за ним признается необходимость.

Следует помнить, что уже в XIX веке в православной публицистике имела место острая полемика за и *против* терпимости. Достаточно вспомнить статью покаявшегося революционера Льва Тихомирова «К вопросу о терпимости». Свою жесткую полемику с Владимиром Соловьевым он начинает так: «Терпимость – превосходное личное качество. Терпимость – необходимый принцип политики, особенно в стране, где живут люди различных вероисповеданий и народностей. Терпимость, сверх того, национальное свойство, от которого русский человек даже и не способен отделаться. Но терпимость есть также понятие, которым у нас до чрезвычайности злоупотребляют люди беспринципные и безразличные, с одной стороны, и люди, эксплуатирующие эту беспринципность, – с другой. Понятие гибкое, легко поддающееся подтасовке софистов... Этих бесцеремонных софистов в интересах самой терпимости нельзя не осаживать, потому что в конце концов, обманом толкая русского человека из нелепости в нелепость, они рискуют пробудить в этом природно столь терпимом человеке жгучую ненависть к этому своему свойству, во имя которого он делается игрушкой не только праздно болтающих риториков, но даже прямых врагов своих».

Далее автор разъясняет свою позицию: «...г-н Соловьев требует полной *равноправности* вер и народностей в России. Это равноправность не в одних гражданских правах личностей, подданных. Мы должны предоставить одинаковые с собой права на все, что нужно для существования и свободного развития, всем обществам, коллективностям, какие есть или захотят возникнуть в пределах Российской империи. Еврей, поляк, немец, армянин, турок, бурят, китаец должны в России иметь такое же право на развитие и усиление своей Церкви или культа и своей народности, какое право имеет русский на развитие

Православной церкви и русской народности». Приходится признать, что довольно многим нашим согражданам близки эти и дальнейшие возмущения Тихомирова: «По точному смыслу аргументации г-на Соловьева неизбежно заключение, что не только принудительно, а вообще никакими облегчениями, поощрениями и т. п. глава государства не имеет права поддерживать своих единоверцев и единоплеменников, ибо всякое преимущество, им данное, столь же нарушает равноправность, как и меры принуждения против иноверцев или иноплеменников. Ведь мы не можем желать, чтобы другие имели более удобств действия, нежели мы. Стало быть, и своим мы не должны давать никаких преимуществ в средствах существования и действия. Итак, по логике г-на Соловьева, христианское государство есть государство, либерально безразличное к вере. Абсурдность этого вывода понятна всякому, но не всякий еще видит, кто виноват в получаемом абсурде: христианство ли, или справедливость и терпимость, или сам г-н Соловьев?» Обличитель Соловьева пишет это еще до появления манифеста 1905 года и совсем не прозревает трагедии преследования религий в XX веке, которая не в последнюю очередь была обусловлена духовной слепотой тех, кто отрицал необходимость обновления – инкультурации. Нельзя отрицать того, что секуляризация, материалистическое просвещение, воинствующий атеизм в значительной мере были вызваны негативными факторами клерикализации.

Нетерпимость, агрессивность, большевистский поиск врагов и их агентов, нежелание начинать анализ болезней церковного общества с себя, навешивание ярлыков (демократ, либерал, обновленец, модернист, гуманист, защитник толерантности, не патриот) характерны для такого психологического типа личности, который и обуславливает модель поведения, называемого нынче фундаменталистским. Зачастую этому феномену сопутствует язык церковнополитической или просто политической демагогии. Нередко этот психологический комплекс обусловлен и тем, что принято считать фарисейством – религиозным лицемерием, честолюбивым самодовольством, основанным на слепоте к своей греховности и развивающимся при соблюдении церковных правил и обрядов без исполнения заповедей любви к Богу и

ближним. Оно всегда соединено с внутренним превозношением над ближними и придирчивым судом над их действительными и кажущимися недостатками. Можно предположить, что фундаменталистские мотивы связаны не с преданностью Церкви, но с феноменом духовной прелести – известного в аскетике порока. Стремление же к мирному сосуществованию через диалог, через миссионерское сотрудничество, породившее экуменическое движение, чуждо этим далеким от веротерпимости и от всякой терпимости, а тем более любви, носителям не веры, но, скорее, идеологии.

Помещенная в настоящей антологии статья протоиерея Стефана Остроумова – хороший пример тому, что и до 1917 года в Православной церкви России было понимание ценности веротерпимости – религиозной толерантности.

## Православие и социально-политическое устройство государства

Когда читаешь такой православный текст, как «Что такое монархия?»<sup>45</sup> (краткое изложение в катихизической форме мыслей соч. Л.А. Тихомирова «Монархическая государственность», сделанное протоиереем Иоанном Восторговым), может показаться, что это единственно возможная православная позиция по отношению к монархическому устройству государства<sup>46</sup>. Однако это далеко не так. Достаточно обратиться не только к истории православных церквей в других странах, но и к нашей собственной истории. Православная церковь в России в целом не восприняла Февральскую революцию как трагедию. Этот факт малоизвестен, в том числе и потому, что позднее большевики боролись с Церковью, рассматривая ее как опору старого, монархического, режима. Историческое исследование М.А. Бабкина<sup>47</sup> подробно прослеживает реакцию на отречение императора всех слоев духовенства: Святейшего Синода, епископата и приходского духовенства. Есть основания утверждать, что Св. Синод Русской Православной Церкви признал революционную власть еще до отречения Николая II от престола, которое состоялось в ночь со 2 на 3 марта 1917 года.

Первое после свержения монархии официально-торжественное заседание Св. Синода состоялось 4 марта. От лица Временного правительства В.Н. Львов объявил о предоставлении Русской Православной Церкви свободы от опеки государства, губительно влиявшей на церковно-общественную жизнь. Члены Синода также выразили искреннюю радость по поводу наступления новой эры в жизни Церкви.

Для составления полной картины произошедшего важно знать также о том, что социалистические идеалы провозглашались в церковных кругах еще до 1917 года. Именно этим воспользовались те структуры, которые поддерживали, а вероятнее всего, и инспирировали раскол между социалистически и монархически ориентированными

православными. В настоящей антологии помещено заявление Христианского братства борьбы от 1905 года, где говорится:

«Первой задачей Братства является Борьба с самым безбожным проявлением светской власти – с самодержавием, кощунственно прикрывающимся авторитетом Церкви, терзающим народное тело и сковывающим все добрые силы общества»<sup>48</sup>. Иллюзии по отношению к советской власти были связаны с социальной озабоченностью дореволюционного духовенства, о наличии которой свидетельствует множество источников.

Спустя почти сто лет вопрос о политическом устройстве России остается открытым. Усвоили ли мы уроки прошлого? Надеемся, что в поисках ответа на этот вопрос антология, составленная по принципу *pro et contra*, окажется полезной своему читателю.

## Мечты о возрождении духовной культуры России

Многие философы и богословы, вынужденные покинуть Россию, на чужбине продолжали жить ее интересами и по-разному представляли ее будущее. Так, заслуживают внимания размышления Ф. Степуна: «Мне кажется, что в России после падения или свержения большевистской власти должна будет наступить некая историческая секунда, в которую решится вопрос бытия или небытия той русской христианской культуры, о которой так много говорилось в эмиграции. Если этой культуре быть на Руси, то в эту секунду вокруг всех умученных, но еще не снесенных церковей соберутся какие-то друг другу малоизвестные люди, чтобы без сговора начать общерусское христианское дело. Люди эти заново сложат разваленную ограду, снова водрузят крест, разыщут и соберут иконы, наладят хор. Начнутся церковно-приходские собрания и беседы по религиозным, социальным и политическим вопросам, организуется помощь больным и бедным. Так из тишины возникнет и, захватывая одну за другой все стороны общественности и культуры, начнет постепенно расти и шириться новая христианская жизнь»<sup>49</sup>.

Казалось бы, сбывается это пророчество, Православная церковь становится все активнее в жизни общества. Одни называют происходящие процессы клерикализацией, другие квалифицируют их иначе. Священноначалие решительно возражает на обвинения в клерикализации. Святейший Патриарх Кирилл говорит, что «клерикализация российского общества – это миф, который не имеет под собой ни одного факта. Нет фактов. Если вы читаете в российской прессе о клерикализации или о сращивании, вам никто никогда не приведет примеры этого сращивания. Клерикализация в прямом смысле слова – это политическое влияние духовенства на ситуацию в стране, это власть духовенства. Нет таких примеров политического влияния Патриарха или епископов на власть»<sup>50</sup>.

Стратегия церковной проповеди, церковной миссии – воцерковлять и оцерковлять тех, кто готов услышать проповедь, а также способствовать тому, чтобы не готовые услышать все-таки прислушались. Очевидно, что это не может быть



навязыванием и не может сводиться к научению внешнему благочестию и обряду. Обретение веры, осознание необходимости приобщиться Телу Христову – Церкви – это таинственный процесс, которому должно способствовать, и только его-то и имеет смысл называть оцерковлением, или воцерковлением. Этому в значительной мере сопутствует обретение жизни в общине.

Один из авторов сборника Мирра Ивановна Лот-Бородина в своей статье задает вопрос: «Что делала православная царская Россия для просвещения народных масс в ту литургическую, таинственную жизнь, которая одна была им доступна? – И далее: так называемое «оцерковление», не было ли оно явлением более бытовым, нежели истинно религиозным?» На эту же проблему обращает внимание мать Мария (Скобцова): «Оцерковление часто понимается как подведение всей жизни под известный ритм храмового благочестия, подчинение своих личных переживаний порядку следования богослужебного круга, введение в быт каких-то определенных элементов церковности, даже церковного устава. А христианизация зачастую просто воспринимается как исправление звериной жестокости человеческой истории при помощи прививки ей некоторой дозы христианской морали. Кроме того, сюда входит проповедь Евангелия во всем мире»<sup>51</sup>. «"Оцерковление" не сводимо к «ритуализации», – пишет И.А. Ильин. – ...Оцерковление жизни имеет более глубокий и таинственный смысл, чем это многие думают. Оно есть больше всего и прежде всего христианское одухотворение человеческого сердца; а потом уже – все остальное. Церковь как носительница и хранительница Христова откровения есть живое огнище, а не властное водительство; она есть источник любви и благодатного совета, а не педантический нажим на человеческую жизнь; она есть зов, а не приказ. Она не призвана отвращать людей от мира, как в Буддизме, но, напротив, отпускать их в мир как носителей преподанного им Духа для того, чтобы не мир «обмирщал» их, а чтобы они его одухотворяли. И в этом главное. Таков был путь Православия в России за последние два века. Так, в особенности XIX век дал России дивный расцвет духовной культуры»<sup>52</sup>.

Глубокое понимание «оцерковления» находим мы в статье Г.П. Федотова: «Оцерковление культуры – это наша христианская утопия, которую мы противопоставляем всевозможным утопиям современности. Все остальные утопии реализуются в ней. Оцерковление для нас – не подчинение внешнему авторитету Церкви. Оно есть осуществление религиозно-культурного единства, при котором Церковь не противостоит культуре, но творит ее в своих недрах. Это понятие не отрицательно-ограничивающее, но творчески-положительное. Его предпосылкой является не только признание миром религиозной правды Церкви, но и пробуждение в Церкви творчески-культурных сил. В этой утопии находят свое утешение и тоска художника по единому монументальному стилю, немыслимому вне религиозной цельности, и тоска ученого по синтезу рассыпающейся груды наукообразных конструкций. Лишь в этой утопии вавилонская башня культуры становится храмом, оправдывающим свое священное имя Babel. Купол святой Софии, как земное небо, спускается на исполинские столпы вселенского храма. А вокруг храма уже видны очертания нового града – христианской общественности»<sup>53</sup>.

Еще один автор сборника, Л.П. Карсавин, отмечает: «Реальное оцерковление жизни и быта является необходимым условием развития... Оно также исходит из идеи всеединства, требующей признания религиозного значения за всяким, даже малейшим, актом и за всякой общественной и политической деятельностью, и, не противопоставляя мира церкви, преображает все мирское, делая его церковным. Осуществление русского идеала зависит от свободной воли русской церкви, от ее вольной самоотдачи; но не только от нее»<sup>54</sup>.

## **Pro et contra в догматическом богословии.**

## Имяславие в Православии

Чтобы обратить внимание на тот факт, что и в догматическом богословии есть пространство для дискуссий и до сих пор православные богословы в России могут занимать по каким-то вопросам противоположные позиции, обратимся к теме «имяславия». В настоящей антологии представлены позиции гонителя имяславцев архипастыря (архиепископа Никона) и сторонников имяславия: выдающегося философа В.Ф. Эрна и филолога и философа-монаха Андроника (А.Ф. Лосева). Богословский и философский анализ имяславия остается одной из самых назревших и актуальных проблем. Как отмечает С.С. Хоружий, «возникшая в среде, очень далекой от философии, имяславческая полемика сыграла примечательную роль в истории русской мысли: она стала толчком к тому, что русская метафизика всеединства перешла на новый этап»<sup>55</sup>. Хоружий считает, что в продумывании имяславия философами всеединства родилось новое течение, которое он предлагает называть Московской Школой христианского неоплатонизма. Еще до революции 1917 года среди иерархов российской Церкви не было единодушия по отношению к имяславцам. Митрополит Иларион (Алфеев) в своем фундаментальном труде указывает, что «одни иерархи, такие как митрополит Киевский Владимир, архиепископы Волынский Антоний, Новгородский Арсений и Финляндский Сергей, бывший Вологодский Никон, епископ Елисаветградский Анатолий, относятся к имяславцам крайне негативно. Другие, в частности митрополиты Московский Макарий и Киевский Флавиан, епископы Вере́йский Модест, Волоколамский Феодор, Дмитровский Трифон, относятся к имяславцам скорее сочувственно, причем некоторые (как, например, епископ Модест) своего сочувствия не скрывают. Разногласия наблюдаются даже внутри Синода, из-за чего в решениях Синода имеет место некоторая непоследовательность и двусмысленность». Кроме того, владыка отмечает: «Описываемые процессы происходят на фоне растущего в стране недовольства деятельностью государственных структур, усиления революционных настроений. Продолжает стремительно

падать авторитет высшей церковной власти и в лице Святейшего Синода; вновь, как и в 1905 году, звучат голоса, призывающие к церковной реформе. Накануне созыва Всероссийского Поместного собора для многих становится очевидным, что синодальная форма управления Церковью изжила себя, как изжило себя и то богословие, на котором Синод строил защиту своих позиций»<sup>56</sup>.

Сегодня необходима спокойная профессиональная богословская дискуссия об имяславии, а также на другие догматические темы (в частности, о софиологии), и это должна быть дискуссия в форме диалога *pro et contra*. С.С. Хоружий предостерегает: «Увлечение имяславием и софиологией, бездумные превознесения их уже появились и растут». Даже если не соглашаться с ним, все же необходимо признать, что «точная реконструкция и анализ пройденного пути необходимы»<sup>57</sup>.

\* \* \*

В завершение статьи-предисловия ко второму изданию «Православие: *pro et contra*» остается пожелать читателю расслышать то, что вдохновляло представленных в нем православных мыслителей, и, приобщившись к их творческому энтузиазму, продолжить знакомство с ними и размышления на заданные ими темы посредством чтения других текстов. Пожелать хочется также хладнокровия и мудрости в тех случаях, когда «ревнители не по разуму», нацеленные на поиски ересей, готовы погасить энтузиазм православного творчества, творчества не столько интеллектуального, сколько творчества жизни со Христом и в Церкви. Как «ревнители» XIX века, о которых писал проф. Знаменский, «...не поняли основных идей нового богословского направления, которое стремилось обнять всю человеческую жизнь, научить людей находить Христа не в одном отрешении от мира и действительной жизни, а во всех, даже самых темных углах самой этой жизни оставаться истинными христианами среди самого мира»<sup>58</sup>, так и сегодня современные ревнители «...не понимают, что направления этого они... не могут победить, что не им принадлежит вся будущность в процессе как христианского развития общества, так развития и самой богословской науки... От основных тенденций «новых

богословов» нельзя загородиться никаким крикливым ригоризмом. Они настоятельно требовали и не перестают требовать самого серьезного внимания не только со стороны богословов, но и со стороны всякого православного человека, если он только желает проявлять свою православную веру не в одном лишь теоретическом убеждении, но и в жизни»<sup>59</sup>.

## Святитель Игнатий (Брянчанинов). О Православии

Возлюбленные братья! Началом слова нашего в *Неделю Православия\** весьма естественно быть вопросу: что есть православие?

Православие есть истинное Богопознание и Богочитание; православие есть поклонение Богу Духом и Истиною; православие есть прославление Бога истинным познанием Его и поклонением Ему; православие есть прославление Богом человека, истинного служителя Божия, дарованием ему благодати Всесвятого Духа. Дух есть слава христиан. Где нет Духа, там нет православия.

Нет православия в учениях и умствованиях человеческих: в них господствует лжеименный разум – плод падения. Православие – учение Святого Духа, данное Богом человекам во спасение. Где нет православия, там нет спасения. «Иже хочет спастися, прежде всех подобает ему держати кафолическую веру, ея же аще кто целы и непорочны не соблюдет, кроме всякого недоумения, во веки погибнет» (*Символ св. Афанасия Великого*<sup>60</sup>).

Драгоценное сокровище – учение Святого Духа! Оно преподано в Св. Писании и в Священном Предании Православной Церкви. Драгоценное сокровище – учение Святого Духа! В нем – залог нашего спасения. Драгоценна, ничем не заменима, ни с чем не сравнима для каждого из нас наша блаженная участь в вечности: столь же превыше всякой цены и залог нашего блаженства – учение Святого Духа.

Чтоб сохранить для нас этот залог, святая Церковь исчисляет сегодня во всеуслышание те учения, которые порождены и изданы сатаною, которые – выражение вражды к Богу, которые наветуют<sup>61</sup> нашему спасению, похищают его у нас. Как волков хищных, как змей смертоносных, как татей и убийц, Церковь обличает эти учения; охраняя нас от них и воззывая из погибели оболыщенных ими, она предаёт анафеме эти учения и тех, которые упорно держатся их.

Словом «анафема» означает отлучение, отвержение. Когда Церковью предается анафеме какое-либо учение, это значит, что учение содержит в себе хулу на Святого Духа и для спасения должно быть отвергнуто и устранено, как яд устраняется от пищи. Когда предается анафеме человек – это значит, что человек тот усвоил себе богохульное учение безвозвратно, лишает им спасения себя и тех ближних, которым сообщает свой образ мыслей. Когда человек вознамерится оставить богохульное учение и принять учение, содержащее Православной Церковью, то он обязан, по правилам Православной Церкви, предать анафеме лжеучение, которое он доселе содержал и которое его губило, отчуждая от Бога, содержа во вражде к Богу, в хуле на Святого Духа, в общении с сатаной.

Значение анафемы есть значение духовного церковного врачевства против недуга в духе человеческом, причиняющего вечную смерть. Причиняют вечную смерть все учения человеческие, вводящие свое умствование, почерпаемое из лжеименного разума, из плотского мудрования, этого общего достояния падших духов и человеков в Боге открытое учение о Боге. Человеческое умствование, введенное в учение веры христианской, называется *ересью\**, а последование этому учению – зловерием...

Страшное орудие в руках духов – ересь! Они погубили посредством ереси целые народы, похитив у них незаметно для них христианство, заменив христианство богохульным учением, украсив смертоносное учение наименованием очищенного, истинного, восстановленного христианства. Ересь есть грех, совершаемый преимущественно в уме. Грех этот, будучи принят умом, сообщается духу, разливается на тело, оскверняет самое тело наше; имеющее способность принимать освящение от общения с Божественною благодатью и способность оскверняться и заражаться общением с падшими духами. Грех этот малоприметен и малопонятен для не знающих с определённостью христианства, и потому легко уловляет в свои сети простоту, неведение, равнодушное и поверхностное исповедание христианства. Уловлены были на время ересью



преподобные *Иоанникий Великий\**, *Герасим Иорданский\** и некоторые другие угодники Божии.

Если святые мужи, проводившие жизнь в исключительной заботе о спасении, не могли вдруг понять богохульства, прикрытого личиною, что сказать о тех, которые проводят жизнь в житейских попечениях, имеют о вере понятие недостаточное, самое недостаточное? Как узнать им смертоносную ересь, когда она предстанет им разукрашенною в личину мудрости, праведности и святости? Вот причина, по которой целые общества человеческие и целые народы легко склонялись под иго ереси. По этой же причине очень затруднительно обращение из ереси в православие, гораздо затруднительнее, нежели из неверия и идолопоклонства. Ереси, подходящие ближе к безбожию, удобнее познаются и оставляются, нежели ереси, менее удалившиеся от православной веры и потому более прикрытые. Римский император равноапостольный великий Константин писал письмо святому Александру, патриарху Александрийскому, обличителю ересиарха Ария, увещевая его прекратить прения, нарушающие мир из-за пустых слов. Этими словами, которые названы пустыми, отвергалось Божество Господа Иисуса Христа, уничтожалось христианство (Церковная история *Флери\**, том 1, кн. 10, гл. 19). Так неведение и в святом муже, ревнителе благочестия, было обмануто недоступною для постижения его кознию ереси.

Ересь, будучи грехом тяжким, грехом смертным, врачуетса быстро и решительно как грех ума искренним, от всего сердца преданием ее анафеме. Святой *Иоанн Лествичник\** сказал: «Святая Соборная Церковь принимает еретиков, когда они искренно предадут анафеме свою ересь (Слово 15, гл. 49), и немедленно удостоивает их Святых Таин, а впавших в блуд, хотя бы они исповедали и оставили свой грех, повелевает по апостольским правилам на многие годы отлучать от Святых Таин» (*Лаодикийского собора\** правило 6)<sup>62</sup>. Впечатление, произведенное плотским грехом, остается в человеке и по исповеди греха, и по оставлении его; впечатление, произведенное ересью, немедленно уничтожается по отвержении ее. Искреннее и решительное предание ереси анафеме есть врачевство, окончательно и вполне освобождающее душу от

ереси. Без этого врачевства яд богохульства остается в духе человеческом и не престанет колебать его недоумениями и сомнениями, производимыми неистребленным сочувствием к ереси; остаются «помыслы, взимающиеся на разум Христов» (2Кор. 10:5), содействующие неудобным спасение для одержимого ими, одержимого непокорством и противлением Христу, пребывшего в общении с сатаной. Врачевство анафемою всегда признавалось необходимым Святою Церковью от страшного недуга ереси. Когда блаженный *Феодорит, епископ Кирский\**, предстал на 4-м Вселенском соборе<sup>63</sup> пред Отцами Собора, желая оправдаться во взведенных на него обвинениях, то Отцы потребовали от него прежде всего, чтоб он предал анафеме *ересиарха Нестория\**. Феодорит, отвергавший Нестория, но не так решительно, как отвергла его Церковь, хотел объясниться. Отцы снова потребовали от него, чтобы он решительно, без оговорок, предал анафеме Нестория и его учение. Феодорит опять выразил желание объясниться, но Отцы опять потребовали от него анафемы Несторию, угрожая в противном случае признать еретиком самого Феодорита. Феодорит произнес анафему Несторию и всем еретическим учениям того времени. Тогда Отцы прославили Бога, провозгласили Феодорита пастырем православным, а Феодорит уже не требовал объяснения, извергши из души своей причины, возбуждавшие нужду в объяснении (*Флери. История Христианства. Т. 2. Кн. 20. Гл. 24*). Таково отношение духа человеческого к страшному недугу ереси.

Услышав сегодня грозное провозглашение врачевства духовного, примем его при истинном понимании его и, приложив к душам нашим, отвергнем искренно и решительно те губительные учения, которые Церковь будет поражать анафемою во спасение наше. Если мы и всегда отвергали их, то утвердимся голосом Церкви в отвержении их. Духовная свобода, легкость, сила, которые мы непременно ощутим в себе, засвидетельствуют пред нами правильность церковного действия и истину возвещаемого им учения.

Провозглашает Церковь: «Пленяющим разум свой в послушание Божественному откровению и подвизавшихся за него ублажаем и восхваляем; противящихся истине, если они не

покаялись пред Господом, ожидавшим их обращения и раскаяния, если они не восхотели последовать Священному Писанию и Преданию первенствующей Церкви, отлучаем и анафематствуем»<sup>64</sup>.

«Отрицающим бытие Божие и утверждающим, что этот мир самобытен, что все совершается в нем без Промысла Божия, по случаю: анафема».

«Говорящим, что Бог – не Дух, а вещество, также не признающим Его праведным, милосердным, премудрым, всеведущим, и произносящим подобные сему хуления: анафема».

«Дерзающим утверждать, что Сын Божий не единосущен и равночестен Отцу, также и Дух Святой, – не исповедующим, что Отец, Сын и Святой Дух – един Бог: анафема».

«Позволяющим себе говорить, что к нашему спасению и очищению от грехов не нужно пришествие в мир Сына Божия по плоти, Его вольные страдания, смерть, воскресение: анафема».

«Не приемлющим благодати искупления, проповедуемого Евангелием, как единственного средства к оправданию нашему пред Богом: анафема».

«Дерзающим говорить, что Пречистая Дева Мария не была прежде рождения, в рождении и по рождении Девою: анафема».

«Не верующим, что Святой Дух умудрил пророков и апостолов, чрез них возвестил нам истинный путь ко спасению, засвидетельствовав его чудесами, что Он и ныне обитает в сердцах верных и истинных христиан, наставляя их на всякую истину: анафема».

«Отвергающим бессмертие души, кончину века, будущий суд и воздаяние за добродетели на небесах, а за грехи осуждение: анафема».

«Отвергающим Таинства святой Христианской Церкви: анафема».

«Отвергающим Соборы святых Отцов и их предания, согласующиеся Божественному откровению, благочестно хранимые Православно-кафолическою Церковью: анафема» (Последование в Неделю Православия).

Божественная Истина вочеловечилась, чтобы спасти Собою нас, погибших от принятия и усвоения убийственной лжи. «Аще вы пребудете во словеси Моем, – вещает Она, – если вы примете Мое учение и пребудете верными ему, воистину ученицы Мои будете, и уразумеете Истину, и Истина свободит вы» (Ин. 8:31–32). Пребыть верными учению Христову может только тот, кто с решительностью отвергнет и постоянно будет отвергать все учения, придуманные и придумываемые отверженными духами и человеками, враждебные учению Христову; учению Божию, наветующими целост и неприкосновенность его. В неприкосновенной целости хранится откровенное учение Божие единственно и исключительно в лоне Православной Восточной Церкви. Аминь.

## Священник Иван Беллюстин

### Русь православная

«Русь православная ...»

Всякий раз, когда мы слышим эти слова, вся душа наша возмущается чувствами скорби, досады, негодования и невыносимой боли. Где оно, это православие, которым хвалится Россия, в каком звании, в каком сословии? Судьба сталкивала нас с лицами всех званий, всех сословий, кроме самых высших, – и редко где встречали мы Православие истинное, твердое, чистое, ничем не сокрушимое; везде или полное отсутствие его, ярко выражающееся в жизни, делах и даже словах, или один призрак, ограничивающийся внешностью, обнаруживающийся в возгласах об испорченности века, в праздном разглагольствовании о высоких тайнах христианства, в иезуитской<sup>65</sup> нетерпимости по отношению к другим, прикрывающейся ревностью о славе Божией<sup>66</sup>, в глубочайшем фарисейском лицемерии. Где оно, Православие истинное, – в этом ли господине, который смело и небоязненно попирает все заповеди Евангелия, все уставы и постановления Церкви, который не считает грехом всячески давить подчиненных своих, отовсюду выжимать копейку, который на всяком шагу готов ограбить, обмануть, стереть с лица земли другого и который во зле приобретенное иждивает еще хуже – на удовлетворение самых грубых, скотских страстей? В этом ли монахе, который поставил себе целью жизни грубейший эпикуреизм и домогательство, во что бы то ни стало, честей и отличий, если б даже для этого пришлось сжечь всю свою совесть, сгубить сотни собратий своих? В этом ли священнике, с головою погрязшем в поганом омуте жизни? И не из таких ли неделимых состоит почти вся Русь? Нам укажут на исключения. Да, исключения встречаются, но часто ли? Что значит какая-нибудь единица при десятках и даже сотнях тысяч?! «Русь православная!!»

Наши архипастыри, уже не осмеливаясь назвать православными другие сословия, говорят обыкновенно, что Православие сохраняется неизменным в сословиях низших, именно – в простонародье. Но знают ли они сами, что говорят?

Имеют ли хоть какое-нибудь понятие о вере и верованиях нашего простонародья? Нет, скажем прямо и положительно, они не имеют ни малейшего понятия об этом и говорят или с чужих слов, или для того, чтобы сказать что-нибудь. Не сказали бы они этого, если бы жили среди крестьян. Мы жили, мы знаем и выскажем не обвиняясь всю правду. Пусть каждый из них на деле поверит наши слова; и если найдет одно слово, одну букву лжи, мы заранее обрекаем себя на казнь, какую только угодно будет ему придумать.

Крепко сохраняет наше простонародье привязанность к некоторым внешностям религии. Крестьяне считают обязанностью ходить изредка в церковь, исправлять праздники (то есть проводить их в объедении и пьянстве) и т. п.; считают смертельным грехом в пост поест скоромного, есть яблоки до Спасова дня и т. п. Но взгляните за эту внешность – все ваше сердце растерзается невольно: ни малейшего понятия о духе, об истинном пути ко спасению, об основных догматах религии! «Ты христианин?» – «Да». – «Расскажи что-нибудь о Христе». – «Где нам; мы люди безграмотные». Вот ответ, который вы услышите от крестьян на всем пространстве Руси. «Ты веруешь в Троицу?» «Как же, верую». – «Какие же лица Пресвятой Троицы?» – «Да сначала Бог, потом Божья Мать и Никола-чудотворец». Таковы познания их в основных догматах веры. «Ты обманул, солгал; разве это можно?» – «Кто же Богу не грешен!» – «А заповеди-то на что?» – «А что это за заповеди, батюшка?» Таковы познания их о долге нравственном!

Да прикажите крестьянину прочитать *Символ веры*\*. Из сотни разве один без толку, смыслу и понятия проболтает вам его. Прикажите прочитать заповеди – из тысячи разве один пробормочет их кое-как. Правда, то и другое бойко прочтет мальчик, учащийся или недавно учившийся в сельском училище. Но эти училища существуют лишь в казенных селениях – в имениях господских их нет. В этих училищах учится самое ничтожное число крестьянских детей, не больше как один на сто. Да и учившийся слишком скоро забывает приобретенное в училище, потому что ничем не поддерживается знание его, когда он примется за обыкновенную крестьянскую жизнь. О женщинах уже и говорить нечего. И это христиане, и еще православные!!

После этого можно судить, какова должна быть нравственность их. Как в высших слоях общества *qu'en-dira-t-on*<sup>67</sup> – величайший двигатель поступков и мерило их внутреннего достоинства; так у крестьян не совесть, не сознание нравственного долга руководят всеми поступками, а боязнь быть наказанными. Самый противный христианству поступок он допускает легко и свободно, если только уверен, что его не будет за это преследовать закон в лице станового. Женщина ничтоже сумняшеся пускается в разврат, если только над ней не тяготеет рука мужа или свекра. Понятно, как глубоко должны быть извращены в них все понятия нравственные. Как образчик, вот один из тысяч нам известных случаев. Женщина исповедовалась. После обыкновенных вопросов священник спросил ее: не знает ли она за собою особенно тяжкого греха. После долгого колебания она, заливаясь слезами, сказала: «Ох, есть такой грех, страшный грех, в котором и прощения мне не будет; такой-то тяжкий грех, что и вымолвить боюсь...» Немало труда стоило священнику уговорить ее вымолвить. Среди тягчайших вздыханий она сказала:

«В прошедший Великий пост, снимая с молока сметану, я соблазнилась, не вытерпела, лизнула два раза сметанки. Вот что сделала я, окаянная». – «Да, нехорошо, очень нехорошо, – сказал ей священник. – Ну, а еще чего не сделала? Например, не соблудила ли от мужа?» – «Как же, бывшее дело!» – преравнодушно и прехладнокровно отвечала она. Могут подумать, что это выдуманно нами, но свидетельствуем Богом, – нет. Именно таковые понятия нравственные у крестьян наших, за чрезвычайно редкими исключениями. Таково христианство православное в наших православных!

И после этого мы еще дерзаем так тщеславиться своим Православием! И наши...<sup>68</sup> с таким презрением отзываются о других вероисповеданиях! Но, о вы, считающие и называющие себя главами, столпами, оплотами, стражами христианства и чуть-чуть не наместниками Христа, скажите, что сделали вы во многолетнее служение свое истинно полезного для христианства? Мы знаем, что английские епископы на свой собственный счет содержат тысячи училищ, в которых десятки тысяч мальчиков из низших сословий получают первоначальное

образование под прямым влиянием духовенства; сделали ль вы что-либо подобное? Пожертвовали ль вы хоть сотую часть своих доходов на издание для бесплатной раздачи каких-нибудь особенно важных и нужных для христианина книг, как это делается в Англии? Даже озаботились ли вы, называющие себя ревнителями христианства, снабдить Евангелием православных христиан, всех, которые пожелали бы иметь его? Стыд и позор! У нас Евангелие (славянорусское) – такая редкость, которую можно купить лишь в столицах и по цене весьма высокой!!! То ли должно быть в Церкви истинно православной? Посмотрите, например, в церкви лютеранской, которую вы называете неправославною: при лютеранской церкви в С.-Петербурге продаются за совершенный бесценок Библия и отдельно Новый Завет, псалмы Давида и пропасть сочинений мелких; даже бедным раздаются даром. Мы сами, во время студенчества, из любопытства зашли однажды в эту церковь и сказали пастору, что желали бы иметь Библию на немецком языке. По его приказанию нам немедленно подали великолепнейшее издание с превосходными гравюрами. Со страхом спросили мы о цене, думая, что за такую редкость спросят цену, для нас недоступную.

«Цены у нас не назначено, – отвечал пастор, – дадут кто что может». – «Но такое превосходное издание...» – начали было мы.

«Бедным отдается даром, – прервал он, – а вам я дарю». – «Но хоть что-нибудь позвольте заплатить». – «На бедных – извольте». Мы отдали рубль серебром, и он нам прибавил еще миниатюрное издание Евангелия. У нас делается что-нибудь подобное? Нет, нашим архипастырям не до того, чтобы заботиться о возможно большем распространении книг священных между христианами, так называемыми православными!

Этого мало, что сами не думают и не заботятся; даже повелений высших не хотят исполнять. Так, Государю Императору, при самом начале царствования своего, угодно было приказать, чтобы составлен был комитет для составления и издания популярных сочинений о предметах веры и нравственности. Комитет составлен; всему духовенству разосланы приглашения участвовать в этом прекрасном деле и



программы. И что же? Едва ли не этим только все и ограничилось. По крайней мере доселе ни малейшего слуху о действиях его. А ведь в главе этого комитета все столпы православия! Самая программа, обдуманная всем Синодом, показывает, что он, Святейший и Правительствующий, вовсе не понимает духовных нужд и неотложных потребностей нашего простонародья ...

Скажем кстати и о том, что, тогда как Библия переведена на все возможные языки, одна Русь православная не имеет ее на своем родном – живом языке<sup>69</sup>. Кому не известно, что славянский язык уже не доступен для большинства, не говоря о простонародье, даже высших сословий<sup>70</sup>. Даже знакомым с этим языком чтение, например, пророков составляет величайшую трудность по чрезвычайной темноте многих мест. А ваши столпы и стражи и не помышляют о переводе его! Этого мало, – кто бы поверил, если б не было этого на самом деле? – всеми мерами они противодействуют намерениям и попыткам приступить к переводу его. Какому жестокому иезуитскому гонению подвергся *Павский\** за то, что сделал было величайшую услугу для Церкви, отлитографировал свой академический перевод!<sup>71</sup> Если б только было возможно, его, как злейшего еретика, сожгли бы на костре<sup>72</sup>. Нашлись в переводе недостатки? Исправьте их, мудрые и благонамеренные архипастыри. Совсем не годится перевод? Поспешите сделать сами лучший и вернейший, для предупреждения новых попыток. Нет, сами не хотят, и другой не смей сделать этого; иначе – кара жестокая, неумолимая, беспощадная, такая, какая была возможна на Западе в Средние века и возможна теперь на всем земном шаре только в православной Руси от столпов Церкви Христовой! Чем объяснить такие их действия? Одним – упорнейшим и злонамереннейшим стремлением, чтобы свет знаний божественных не проникал в массы, чтобы все бродили в неисходной тьме и сени смертной.

*И это Русь православная!!*

Правда, Синод наконец нашел нужным учредить по городам и селам катехизаторов. Катехизаторы назначены. Епархиальные архиереи требуют, чтобы они говорили катехизические поучения и в конце года представляли их в особо назначенные комитеты. Но что требования без возможности исполнения?<sup>73</sup> А мы уже

видели положение сельского священника: не до поучений ему, измученному работами! И о действиях комитетов мы уже говорили. Как же выполняется дело, в сущности, весьма важное? Очень просто: в конце года катехизатор пошлет в комитет деньги и – прав; а не поскупится, так еще и благодарность получит за свое усердное катехизаторство. Но положим, что катехизатор сознает важность дела и по мере возможности говорит поучения; вполне ли достигается цель этого дела – просвещение христиан в основных истинах веры? Не только не вполне, но едва ли и сколько-нибудь достигается. Проверить это нетрудно. Пусть крестьянина в любом селе, лишь только выслушавшего наилучшим образом составленное поучение, спросят: о чем говорил священник? Ни один не ответит толком. А через день, через неделю, через месяц он и слова не вспомнит. Почему? Да потому, что он ничем не был приготовлен к слушанию поучения. И внимательно слушал он, но предмет так нов для него, так труден для его огрубелого разума, что все слова катехизатора лишь отзывались в его слухе, и ни одно не заронилось в душу и не осталось в ней навсегда. На почве неприготовленной и всей покрытой бурьяном и репейником бесполезно сеять самое лучшее семя. И в этом, в учреждении катехизаторства, как и во всем, Синод выразил полное непонимание дела, решительное неведение нашего простонародья. Прекрасное, бесконечно полезное дело – катехизаторство, если смотреть на него с настоящей точки зрения, но решительно бесполезное – с точки зрения Синода, что подтверждает повсюдный опыт. Цель поучений катехизических должна быть – напоминать слушателям, поддерживать в них узнанное ими прежде, а не в первый раз только сообщать важнейшие истины веры. Выучить с кафедры крестьянина тому, чего он не слыхивал никогда прежде, дело решительно невозможное. Кто преподавал катехизис, тот знает, что успех дела возможен только при одном условии: если он преподается в строгой последовательности, а не афористически; какой же успех может быть, когда крестьянин выслушает одно поучение, потом пропустит пять и снова явится слушателем? Для самого толкового поучение непонятно, потому что он не слыхал сказанного прежде. Притом поучение – не частная беседа:

проповедник следует в нем ходу собственных мыслей, нисколько не сообразуясь с ходом мыслей слушателей; он *читает*, а не *учит*, разумея под этим словом возбуждение посредством вопросов, ответов, возражений собственного сознания учащегося и полное усвоение им преподаваемого. Он прочел и сам не в состоянии дать себе отчета, что для его слушателей осталось непонятым, темным, требующим полнейшего развития и подробнейших толкований. К следующему разу он готовит новое поучение, непонятое прежде так и останется непонятым, темное – темным, к прежнему присоединяется новое, и образуется в голове его слушателей какой-то хаос. Какая же польза от всего катехизаторства?

Нет, не так должны идти дела, если хотят, чтобы православные в самом деле были православными, а не по имени только.

1. При каждой сельской церкви должно быть училище для детей обоюго пола – на полной ответственности священника. Главнейшим его делом, важнейшею обязанностью должно быть преподавание детям основных истин христианства и начал нравственности. Известно всем и каждому, что лишь в детстве все воспринимается легко и живо. А человеку в поре, задавленному заботами и тяготами жизни, и особенно такой жизни, как у крестьянина, трудно или, точнее, невозможно изучать что-либо новое и вполне усваивать его себе. У нас теперь семилетний возраст положен для начала исповеди, то есть как будто для сознательного участия в таинствах Церкви. Нет, не годы должны определять это начало, а успехи детей. Пусть начинают они исповедаться лишь тогда, как с толком и пониманием сумеют прочесть Символ Веры, заповеди и важнейшие молитвы и уразумеют сообразно со своим возрастом, к чему приступают. Пусть это будет в 8–10 лет, даже позднее, что нужды? Теперь с семи лет и до конца жизни вся исповедь их – не что иное, как бессознательная, ничтожная, бесплодная болтовня. Тогда годом, двумя исповедь начнется позднее, но уже – с сознанием.

2. Вменять в неперемнную обязанность священникам, чтобы они в каждый воскресный и праздничный день по крайней мере два часа между утреней и литургией посвящали на

собеседования с своими прихожанами, обращая преимущественное внимание на тех, которые незадолго вышли из училищ, чтобы принятое ими постепенно развивалось, укреплялось и обращалось, так сказать, в плоть и кровь их. Из этих собеседований должен быть изгнан всякий дух школы. Это должны быть семейные, родственные разговоры, где всякий имеет право высказать свою мысль, свои недоумения, требовать объяснения непонятого и пр. И тем удобнее сделать это, что крестьяне из деревень, особенно в зимнее время, бродят без всякого дела по селу из дома в дом, чтобы как-нибудь убить время до литургии, и с радостью согласятся сидеть в одном месте и заняться дельным разговором. Два таких собеседования, живых, искренних, сердечных, будут несравненно полезнее для крестьян, чем двадцать теперешних поучений – *ex officio*<sup>74</sup>, холодных, коротких и безжизненных.

3. За учреждением школ и воскресных собеседований уже должно быть введено и катехизаторство. Священник с кафедры коротко, ясно, определенно должен повторить то, о чем беседовал до литургии. Пусть каждое его слово будет понято, принято и врежется в память, потому что крестьянин, которому раскрыты все подробности, легко поймет, в чем дело; душа его будет совершенно настроена и приготовлена к принятию спасительного семени.

4. При каждой церкви должна быть библиотека из книг догматических и нравственных, составленных собственно для простонародья. Наш крестьянин жаждет просвещения; говорим это не с чужих слов, а основываясь на собственном многолетнем знакомстве с ними. В долгие осенние и зимние вечера в доме, где есть грамотей, всегда собрание. Он читает, толкует и объясняет; собравшиеся сначала безмолвно слушают, а потом сами рассуждают, спорят; нередко и вторые петухи пропоют, а они и не думают еще расходиться. К величайшему несчастью, в этом скрывается глубокое зло, о котором наши всезнающие архипастыри не имеют ни малейшего понятия. (Откуда и знать им при таком обращении с сельскими священниками?) Раскольники далеко опередили наших православных в просвещении, хоть и превратно понимаемом. Чрезвычайная редкость – раскольник неграмотный и неначитанный, тогда как

редкость у православных – крестьянин грамотный и читавший что-либо дельное. Вот почему эти собрания почти всегда бывают в доме раскольника, и разговором управляет он, направляя его к убеждению слушателей в правоте своих верований. Вот почему в деревне, где нет грамотного (в господских имениях это сплошь и рядом: позволить крестьянам учиться они, слепцы бессмысленные и члены общества неблагонамеренные, считают вредным и губительным), с восторгом принимают раскольника пришедшего, угощают чем только могут, и держат поочередно по целым неделям. Баба, девка-раскольница – лишь бы умела читать, а таких много – пользуются тем же. К большому несчастью, между раскольниками распространено множество сочинений (в рукописях), грубых, глупых, нелепых, но составленных совершенно в духе и языком крестьян; все это разносится, чтется, толкуется и – принимается. Противодействия же этому ни малейшего! Следствия понятны. Не раз мы укоряли крестьян, что они слушают какую-нибудь бабу. И вот что каждый раз отвечали нам: «Что же делать? Вечера долги, без дела сидеть скучно, а знать-то что-нибудь хорошее хочется». – «Но у вас есть грамотный; пусть он читает, а вы слушайте». – «Да что читать? «Путь ко спасению», «Потерянный рай»<sup>75</sup> (самые распространенные книги между крестьянами) как-то темны и непонятны; четью-миною не достанешь, купить – не укупишь<sup>76</sup>; поневоле слушаешь бабу». *Что читать?!* Думали ль когда-нибудь об этом наши столпы православия? Не удовлетворяться, в самом деле, крестьянину вздором, вроде сочинений Эмина или «Потерянным раем»: не научить, не вразумить могут эти и подобные им сочинения, а лишь сбить с толку и запутать все понятия его. Где ж сочинения чистые, светлые и по всему – и по способу изложения, и по цене – доступные для крестьян? Их нет!! «Но столько проповедей издано, есть совершенно годные для простонародья». Правда. Но какая цель всех этих изданий? Польза для православных? Нет, барыш!.. Книга в четыре-пять листов продается за полтора-два рубля; чем толще, тем дороже; какой же крестьянин решится купить ее? А если б богатый и решился на такой расход, где купит он ее? Не выписывать же через почту! Да и по чем еще узнает он о ее существовании? От священника? Но для сельских священников, так же, как и для

крестьян, недоступны никакие новости, потому что недоступны никакие газеты и журналы<sup>77</sup>. Вот, к чести нашего прославленного православия, в каком положении наше простонародье: оно должно читать или слушать всякий вздор от неимения чтения лучшего!

Вот почему, повторяем, при каждой сельской церкви должна быть библиотека, наполненная возможно большим числом сочинений, составленных собственно для простонародья. Пусть каждый воскресный или праздничный день (разумеется, осенью и зимой) священник раздает их для чтения желающим, а потом, принимая обратно, спрашивает, что особенно понравилось, что не понравилось, что показалось темным, требующим объяснения и т. п. Что такое чтение, направляемое и руководимое священником, принесет неисчислимую пользу для крестьян, об этом и говорить нечего, – понятно без объяснения. Кроме того, каждая церковь должна быть снабжена нужнейшими для христианина книгами на продажу. Ценность их должна быть соразмерена не с внутренним их достоинством, даже не с тем, что стоило издание, а со средствами крестьян и должна считаться не рублями, а гривнами. «Но где ж взять денег на издание?» – скажут. А почему ради этой неоспоримо прекрасной цели не брать из кошелековой суммы каждой церкви? Обирают же благочинные! Почему не брать из богатых монастырей? Поедают же все напрасно сонмы тунеядцев! Одна лавра преподобного Сергия могла бы уделять из своих огромных доходов (ведомых по книгам, не говоря о сокровенных) по крайней мере десять тысяч рублей в год; в Тверской<sup>78</sup> губернии есть несколько монастырей, которые без малейшего стеснения для себя могли бы уделить по тысяче рублей в год; так и в каждой губернии<sup>79</sup>; отчего же не воспользоваться этими средствами? «Но как сделать? Возникнет ропот». Как сделать? А как же собирается прибыль от свечных доходов? Сделали же это, и никто не дерзает пререкать. Возникнет ропот – между монахами? Пусть от нечего делать ропщут, беда невеликая. Но нет ни малейшего сомнения, что угодники Божии, почивающие в этих монастырях, возрадуются от такого назначения сумм, сносимых к их ракам, и освятят своим благодатным благословением чистое и святое употребление их. Да, сказанное

нами не пустая фантазия: если все небожители радуются неизреченною радостью и торжествуют при обращении на путь истинный одного заблуждающегося, то уж ли не возрадуется, например, преподобный *Сергий\**, когда книга, изданная на счет сумм, снесенных в лавру ради имени его, спасет от заблуждений и гибели и направит на прямой путь ко спасению многих?

Но какие сочинения? И где взять их столько, когда теперь не наберется и десяти, сообразных с указанною целию?

Отвечаем на первый вопрос.

Прежде всего Библия на *русском языке*, собственно для чтения и отдельно некоторые части ее для продажи. Слово жизни и спасения, нетленная пища души – Евангелие – должно быть в руках каждого православного христианина. Поэтому в каждой церкви необходимо должно быть возможно большее число экземпляров на русском языке, и священник, не ограничиваясь требованиями, должен заботиться распространять его между прихожанами всеми средствами. Цена ему должна быть никак не выше 30 копеек. А чтобы сделать его еще доступнее, то печатать отдельно каждого евангелиста и продавать копеек по 10. Точно так же и Апостол. Из книг Ветхого Завета: Псалтирь, Соломоновы: «Премудрость», «Притчи»,

«Экклезиаст» и «Сын Сирахов» – отдельно каждая книга на *русском языке*. Странно и непостижимо, что комитет для составления и издания духовно-нравственных сочинений и не вздумал об этих дивных, ни с чем не сравнимых сокровищах! Вот с чего бы начать ему свои действия – с издания в числе сотен тысяч экземпляров этих книг, и потом уже заботиться о составлении новых сочинений. О Псалтири мы уже и не говорим: с дивной поэзией ее, одинаково неотразимо действующей и на сердце образованного человека и грубейшего крестьянина, ничто на земле сравниться не может. Много раз мы читали ее (в русском переводе) крестьянам обоих полов и выразить не умеем всех тех чувств, которые обнаруживались явно и поразительно в слушателях.

Об одном горько жалели они, что не могут понимать так *своих* псалтирей (на славянском языке). Не меньшее влияние, но в другом роде, производило на них чтение книг Соломоновых (в переводе Павского) и Сираха<sup>80</sup>. «Что это за диковина, – не раз

повторяли слушатели, – вот так и льется в душу каждое слово; ну точно, кто писал эти книжки, жил с нами: все-то знает, что ни слово, то правда, – все то ежеден так бывает у нас; да и как же складно, по-нашему; неужто и заподлинно все это писал не наш православный? Право слово, не верится». И понятно, почему эти книги производят на них такое влияние. Наш крестьянин, обладая по преимуществу практическим смыслом, не любит ни отвлеченных рассуждений, ни хитросплетенных речей. Речь его жива, быстра, обрывиста. Богато наделенный от природы рассудком, нередко он любит прикинуться простачком и под покровом шуток, аполога собственного изделия, высказывает горькую правду и поражает не в бровь, а прямо в глаз. Любимые его обороты в речи особенно в песне – антитезы и уподобления. А книги Соломона и Сираха написаны именно этим языком. В них наш крестьянин слышит свой родной говор; вот почему он слушает и не наслушается их. Практические советы, полные глубокой житейской мудрости, облеченные в такую форму, вполне доступны для разумения самого необразованного, но не лишённого здравого смысла человека; вот почему каждое слово их льется в душу крестьянина и навсегда остается там. И эти-то книги забыты или презрены комитетом! Видно, что он понимает свое дело. Верно, надеется составить и издать лучшие сочинения. Увидим.

Отвечаем на второй вопрос.

Действительно, в настоящее время слишком мало сочинений, которые сейчас же бы можно было пустить в среду крестьян с полной надеждой, что они принесут пользу. Два-три сочинения, написанных духовными лицами, два-три светскими – и только! Даже и эти сочинения, неоспоримо прекрасные, заключают в себе важный недостаток: не языком крестьянским писаны (ближе всех к нему книга Наума<sup>81</sup>. Как жаль, что г. Максимович не продолжает больше этого прекраснейшего дела!). Видно, что сочинители не жили среди крестьян, прислушивались к говору их в городах, а не в деревнях, а потому подделка под этот говор совершенно неудачна. Мы читали крестьянам

«Поучения сельского иерея» (архимандрита Антония)<sup>82</sup>; вот отзыв их: «Хорошо-то, хорошо, а все не по-нашему, все по-ученому». Следовательно, от них нельзя ожидать настоящей



пользы, потому что крестьянин против всего ученого имеет сильное предубеждение. Лучше всех могли бы это сделать сельские иереи, и даже иереи уездных городов, у которых в приходе есть крестьяне. «Но почему ж они не делают?» – спросят; и тем более что комитет приглашал всех.

Почему? Есть важное неодолимое препятствие для низшего белого духовенства издавать свои сочинения, в каком бы роде они ни были. Вкусившие от академической мудрости и затем поступившие в монахи с величайшим негодованием смотрят на попытки каждого иерея-неакадемика заняться чем-либо дельным и издать свой труд; с каким иезуитским ожесточением преследуют они и изданный труд, и самого трудившегося. Заседающие в консисториях, окунувшись всецело в подьячество, проникаются тем же духом; и горе иерею, дерзнувшему посвятить свой досуг на какие-либо сочинения и напечатать их! Ему скорее простят все – и пьянство, и лихоимство, – чем дерзкую мысль заняться делом полезным, чем не занимаются они. Дело невероятное, но оно подтверждается неисчислимыми фактами. Мы не приводим их, потому что слишком известны. После этого спрашиваем всякого благомыслящего и благонамеренного, есть ли человеческая возможность заняться сельскому иерею чем-либо дельным и напечатать свой труд?

Нам возразят: «Комитет – не консистория и не решится на подобные бесчестные проделки». Охотно верим. Поверим даже и тому, что глава комитета забудет на этот раз свой антагонизм к несчастным провинциальным иереям. Но эти иереи знают духовную цензуру и, пока не изменится она, не решатся иметь с нею никакого дела.

Везде, во всех народах, на всем земном шаре, обязанность цензора – смотреть, чтобы в сочинении не было ничего противного существующим постановлениям государства. Внутреннее достоинство сочинения – дело вовсе не его: суд произнесет общество! У нас цензор вместе и критик. Он смотрит не столько на то, что позволено или не позволено напечатать, сколько на то, что, *по его мнению, достойно или нет печати*. Поэтому он, не задумавшись, черкает, марают, поправляет; и если сочинение почему-либо не нравится ему, запрещает печатать или позволяет, совершенно исказив его своими

поправками, так что автор не решится сам напечатать свой испорченный труд. Если еще цензор вроде благороднейшего, вечно незабвенного Ф.А. Голубинского\*, то в критику сочинения хоть не внесется ничего оскорбительного для автора, а если какой-нибудь<sup>83</sup> набитый книгами бездушный шкап, в ослеплении необъятного честолюбия считающий себя первым умным и ученым человеком в России, смотрящий с презрением уже не на провинциальных иереев, а на самых протоиереев-магистров, заслуженнейших и прекраснейших профессоров; чего доброго ждать от него наилучшему сочинению, написанному не монахом? Ничего, кроме самых желчных выходок, зlostных намеков, оскорбительнейших замечаний, бессмысленных вычеркиваний, нелепейших поправок и пр. и пр. Именно из этого и состоит всякая цензура. А не из таких ли...<sup>84</sup> и состоят все наши цензурные комитеты? Да, если так низко и постыдно поругались над прекраснейшим трудом Д.С. Вершинского (Месяцеслов Пр. Каф. Ц.<sup>85</sup> И охота была связываться с монашеской цензурой: будто не знает!! Напечатать бы за границей, хоть на французском языке, – вся ученая Европа приняла бы с восторгом такое сочинение!), если позволили печатать, обрезав, исказив, изуродовав совершенно его сочинение, плод усерднейших, усиленнейших десятилетних занятий и изысканий; если он, составивший себе совершенно заслуженную известность человека образованнейшего и умнейшего, был оскорблен до горьких слез (пусть спросят его самого) цензурой, положим, архимандрита какого-нибудь, но еще мальчишки перед ним, что же может быть с сочинением какого-нибудь сельского иерея? Каким оно выйдет из рук злонамереннейшего иезуита-цензора? Даже и не проникнутый насквозь погибельным антагонизмом к белому духовенству монах не может, а следовательно, и не должен быть цензором подобных сочинений, разумея цензуру, какая теперь. Что возьмет он мерилком при оценке цензируемого сочинения? Действие ли, какое он может произвести на простонародье? Но откуда знать ему истинные потребности народа и верный способ действовать на него? Помогут ли ему самые усиленные размышления об этом в кабинете? Нисколько. Для этого нужно пожить, и пожить немалое время, в самом близком соприкосновении с народом, изучить его – от его

оригинального способа мыслить и до еще более оригинального выражать свои мысли. Ничего этого не зная, монах-цензор возьмет мерилom свой собственный вкус, более или менее развитый, более или менее верный, но лишь годный для оценки ученых сочинений. ... Но мало ли что может казаться прекрасным ученому монаху и никуда не годным безграмотному крестьянину, и наоборот? Что ж пользы, что добра от такой цензуры-критики? И не ей ли мы обязаны совершенным отсутствием духовно-нравственных книг, действительно годных для простонародья? Расскажем кстати случай, бывший на наших глазах. Сельский священник, один из лучших и умнейших, каких мы только знаем, ревностно принялся за проповедание Слова Божия. Вполне понимая, отчего зависит успех проповеди, он излагал их именно так, как изложил бы умный и грамотный крестьянин: язык его поучений был вполне язык его слушателей, до малейших оттенков. Не больше как в одну зиму молва о его поучениях разнеслась далеко; из чужих дальних приходов собирались его послушать, и церковь обширная всегда была полна до давки. Мы читали эти поучения с истинным наслаждением; знакомые с крестьянами не понаслышке, понимали, отчего поучения производят на слушателей такое сильное впечатление; от души желали, чтобы эти поучения были напечатаны, и даже предсказывали проповеднику блестящую и заслуженную известность в духовной литературе. Что ж вышло? В конце года он представил в комитет. Там испачкали, истерзали все проповеди...<sup>86</sup> и возвратили автору с замечанием, чтобы он «выражался языком более правильным, грамматическим, не допускал повторений» и т. п. Через год повторилось то же. Предписано: «проповеднику учинить строгий выговор за то, что он держится прежде принятого способа изложения, и учинить надлежащее внушение». Еще через год ему не иначе позволено говорить, как с предварительного разрешения благочинного, т. е. ему из-за каждого поучения нужно было ездить за 25 верст от своего села. Естественно, он бросил все, потому что совершать непрерывные путешествия в 50 верст ему, обязанному приходом и службой, было решительно невозможно. Крестьяне плакали об этом, говорим без малейшего преувеличения. Некоторые из его проповедей, списанные грамотными, доселе ходят по рукам,

несмотря на то что священник уже более десяти лет умер. К чему ж при таком непонимании, что нужно для народа, наших архипастырей, – к чему ж было бы трудиться сельским иереям над составлением популярных сочинений?

Нет, чтоб благая и спасительная воля Государя Императора была приведена в надлежащее исполнение, необходимо или совершенно изменить духовную цензуру, строжайше воспретив цензорам брать на себя права критиков и ограничив их общим правилом для цензоров: свободно пропускать все, что не противно существующим постановлениям Церкви и Государства (и какое им дело, если сочинение глупо и пошло в самом деле? Сочинитель достаточно накажется и тем, что сочинение его не пойдет); или назначить комитет из сельских иереев, совершенно избавив их от всякого влияния монашеской цензуры и предоставив право издавать сочинения прямо от себя. Только так, а не каким-нибудь другим способом, можно возбудить к деятельности сельских иереев.

Скажем еще несколько слов о книгах, особенно нужных для простонародья. Непосредственно за книгами, о которых мы говорили, должно следовать объяснение всех православных богослужений и преимущественно литургии. Это объяснение всего более должно быть чуждо тех софистических тонкостей, которыми полно сочинение архиепископа Вениамина («Новая скрижаль»)<sup>87</sup> и полны сочинения в рукописях, известные в учебных заведениях под именем «Истолкования божественной литургии». Все эти тонкости, все эти усилия в каждой вещи, в каждом действии видеть символ бесполезны и там, лишь затрудняя память и не внося в душу ни света, ни жизни, и были бы решительно вредны для крестьян: они лишь запутали бы их понятия, сбили с толку – и только. Пусть крестьянин узнает, что значит: вечерня, утреня и т. п.; пусть поймет значение слов: «аллилуйя», «паки», «миром» («Господу помолимся») и пр. и пр.; с него довольно: не будет, по крайней мере, бессмысленно кивать головой и повторять без сознания слова молитв.

Далее – объяснение всех таинств и обрядов – от молитвы родившей и до отпевания почившего. Также объяснение значения праздников и постов.

Для чтения собственно нравственного выбрать из *Четых-миней\** и *Пролога\** жития всех тех подвижников, которые во время земной жизни занимали низшие ступени в обществе, были и не учены и не образованы, но умели угодить Богу, даже не оставляя мира и всех мирских занятий.

Исчислить все, что нужно для крестьян, мы не намерены, а указали лишь на самое главное.

Приведется ли в исполнение все, что мы сочли нужным высказать? Знает Господь Бог. Но доколе не приведется, доколе свет веры не проникнет во все слои общества и даже в простонародье, не озарит тьмы, среди которой оно влачит свою жизнь до могилы, доколе название «Русь православная» – слово без значения.

## Святитель Феофан Затворник. О православии с предостережениями от погрешений против него

Фрагменты

### **В ЧЕМ ПРАВОСЛАВИЕ, И КАК БЛЮСТИ И ПОДДЕРЖИВАТЬ ЕГО<sup>88</sup>**

*Возвестите трубным гласом во всей земле вашей... и освятите лето, пятидесятое лето.* – Так заповедал Господь чрез Моисея сыновьям Израилевым (Лев. 25:10)! – Ныне совершилось пятидесятилетие сего святилища духовного просвещения<sup>89</sup>. И вот не по шумному гласу трубы, а по влечению духа любви и признательности, собрались мы ныне сюда все, чтобы освятить день сей благодарственным Господу Богу молением и изъявлением взаимного сорадования и соутешения. Так – благодарение Господу, вложившему мысль и благословившему труды, – учредить и воздвигнуть сие заведение, и хранящему его доселе во благо нам! – Благодарение и всем избранным орудиям Его благого о нас попечения: благодарение в Бозе почившим Государям Императорам – *Александру Благословенному\** и *Николаю Первому\**, с молитвою о упокоении душ их! – Благодарение и ныне благополучно царствующему Благочестивейшему Государю Императору *Александру Николаевичу\**, изливающему и на нас свои милости! – Благодарение Святейшему Правительствующему Синоду, отечески пекущемуся о всем, касающемся нас! Благодарение всем благодетельствовавшим и благодетельствующим нам, всем трудившимся и трудящимся ради нас, всем желающим нам добра и сорадующимся ему!

Все мы глубоко сознаем, как достойно и праведно такое благодарение. Потому излишне было бы изображать или возбуждать сии чувства. И что можно сказать в сем отношении, чего всякий не знал и не чувствовал бы сильнее всякого слова?

Но, братие и отцы, не одному сердцу пища – празднество наше. В нем есть и урок нам. В Ветхом Завете, при узаконении освящения пятидесятого лета, после: *вострубите, освятите* –

присовокуплено: *да отыдет кийждо в притяжение свое, и кийждо во отечество свое отыдите* (Лев. 25:10). То есть там пятидесятое лето было временем уравниения прав собственности и личной свободы, или восстановлением предначертанного и учрежденного прежде порядка, подвергшегося изменениям по каким-либо случайностям, – следовательно, временем суда и расправы: разбирали прошедшее и заготовляли течение дел на будущее. Не то же ли должно сделать и нам? – Да! – И нам надобно просмотреть свое прошедшее, чтобы видеть, не возмущен ли там каким-нибудь образом предначертанный нам порядок учений, и обратиться к будущему, чтобы заблаговременно приготовиться как должно встретить то, что имеем там встретить. – Сделаем же это!

Обращаясь к прошедшему, обыкновенно спрашивают: что сделано? и в отношении к учению, какие сделаны новые открытия, новые усовершенствования, новые изменения в направлении и прочее? – Что мы найдем в своем прошедшем? – Не видим ничего особенного. Все одно и то же, как в начале, так и теперь. Малые изменения во внешнем, конечно, никто не станет считать чем-нибудь значительным, стоящим занять внимание. – Что же это? – Застой? – Да, часто слышится это слово, без разбора обращаемое нам в укор. – Единственный, может быть, укор, которым может хвалиться укоряемый! – Ибо в учениях человеческих то и слава науке, когда она поновляется от времени до времени, и в повторяющихся поновлениях представляет движение к лучшему, совершеннейшему, к своему образцовому размеру и развитию. Там такая изменчивость, может быть, добрый признак, – по крайней мере, неизбежный удел. Не то в учении, главным образом преподаваемом здесь и нас характеризующем. Как учение Божественное, оно должно всегда пребывать единым и неизменным, как неизменен и вечен Сам Бог. И для нас было бы страшным обличением, если бы в своем прошедшем мы могли указать какие-нибудь изменения в учении, хотя бы то под пышным титулом совершенствования и развития; а то, что оно и теперь неизменно таково же, каково было за пятьдесят лет, не укора, а одобрения достойно. Ему и должно пребыть таким, каково было не только за эти пятьдесят лет, но и за десятки других пятидесятилетий, – до самих

Апостолов и Господа нашего Иисуса Христа. – Прибавлениями, изменениями, развитием могут хвалиться другие общества христианские, отпавшие от единения с истинною Церковью Божиею. Они и отпали по случаю изменений в учении, – и изменчивость стала существенною их чертою. – Они и пусть – не к чести своей – хвалятся новизнами! Пусть хвалятся паписты<sup>90</sup>, вымыслившие центр единства и потерявшие истинную точку опоры, – пусть хвалятся и меряют тем свою жизненность, если можно хвалиться излишними наростами или струпами, безобразящими тело, как безобразит его, например, двуглавие, шестиперстие, горбатость! Пусть хвалятся протестанты, непостоянные, как ветер, и неустойчивые, как волны моря, – со своею ложною и никогда не бываюю свободою совести и убеждений, в последних выводах своих дошедшие до всебожия и безбожия!<sup>91</sup> – Так, – они пусть хвалятся; нам же да не будет хвалиться, разве ревностью – таковым же и хранить наше учение, каково оно было вначале, – в похвалу Церкви Божией в день Христов, – страшась грозного суда, изреченного Апостолом: *аще мы, или Ангел с небес благовестит вам паче* (не сказал: противное, но – паче, т. е. что-нибудь еще, кроме благовестованного, что-нибудь более того) *еже благовестихом вам, анафема да будет* (Гал. 1:8).

...

Человеческие учения все стремятся к новому, растут, развиваются, – и естественно; ибо они не имеют истины, а только ищут ее. И пусть ищут, если только найдут что прочное. Для нас и истины, и пути к истине определены однажды навсегда. Мы обладаем истиною, и весь труд у нас обращается на усвоение, а не на открытие ее. – Там стало законом: вперед, вперед! – А относительно нашего учения свыше изречено: *стойте... неподвижни пребывайте*. – Если что остается нам, то только *утверждаться* и утверждать других. – В этом отношении и нашему учению свойственно движение – расширение; но не в области истины, а в области обладаемых истиною и покорных ей. Наш долг всякому новому поколению среди нас сообщать и внушать истину Божию, народы, не ведущие ее, просвещать проповедью о ней, паче же всего хранить неприкосновенною истину Божию в сердцах всех находящихся в ограде Церкви



Божией. – И вот здесь, соответственно времени, могут быть свои особые труды, к которым надобно готовить учащих и пригласить учившихся.

Да, братие и отцы, наше дело прозревать и предугадывать ухищрения духа лжи и противопоставлять его козням сильный и действенный отпор. Со времени явления Господа на земле, дух лжи не перестает восставать на истину и враждебно покушается подавить ее, видоизменяя способы и приемы, и неизменным оставаясь только в коварстве и лукавстве. – После разнообразных ересей он изобрел на Западе центр единства<sup>92</sup>, и с помощью его, прямо и косвенно, расплодил там множество зловредных учений, которые совсем почти заслонили собою истину, изнемогающую в борьбе с ними, потому что к ней самой примешана часть лжи, обессилившая ее. Оттого Европа, опередившая нас в некоторых отношениях, сильно страдает лжеверием, неверием и индифферентизмом<sup>93</sup>. А между тем у нас только Европа и восхваляется, – и вот целыми кораблями везут к нам оттуда вместе с добром и полчища врагов истины (вещи, лица, книги), которым трудно найти приличное имя, между которыми можно, однако ж, различить как бы два неприятельских стана: папизм и вольномыслие (как будто противоположности, а между тем это отец и исчадие его)<sup>94</sup>. – Тайными путями входят они в область нашу, в надежде на верный успех. Для нас лично не страшны, конечно, ни паутинные сети этого общества отщепенцев-папистов<sup>95</sup>, ни призрачная лесть суемудрия, прикрытая личиною здравоумия и ратующая во имя свободы убеждения; но нам не себя только спасать, а стадо Христово ограждать должно. А тут домашний враг<sup>96</sup>, состоящий в заговоре с врагами внешними и подготовляющий им дорогу – разъединение паствы с пастырями, не зная как образовавшееся, но начавшее высказываться уже печатно – с одной стороны, – и все более и более расширяющееся развитие стихий духа мирского, противного духу Христову, – с другой. Все это вы знаете, братие и отцы; верно, болите о том душою и горите готовностью противодействовать врагам. Я только пользуюсь случаем одновременно огласить слух всех, чтобы всех соединить в одну мысль и одну решимость деятельно спасать святую веру и все, что утверждается на вере. По крайней

мере, вы видите, что предлежит нам делать впереди, к какой именно борьбе надобно готовить учащихся и к каким трудам пригласить учившихся.

Ни для кого не тайна, что наше время есть время какого-то брожения, похожего на разложение (химическое) стихий в вещественном мире. – Но как последнее всегда, говорят, сопровождается своего рода соединениями, малозаметными под видимыми нестройными движениями стихий; так своего рода соединения духовные должны происходить и ныне среди нас. Только какого они рода?! – Господь, пришедши на землю, произвел спасительное разъединение крепкого в единомыслии лукавства мира. Вверженный Им на землю огонь Божественной жизни, отрывая<sup>97</sup> чувственность и самость и привлекая к себе дух человека, из сего совокупления образовал духовное царство Божие, Св. Церковь, хранимую им доселе и в нас, и среди нас. Что же это делается ныне?! – Не огонь ли, из бездны исторгающийся, снова распаляет самость и чувственность, чтобы погасить дух, возженный вначале? – Если так, то ведь нам, братие, вверено хранить огонь Божий неугасимым в святилище Божиим. Подвигнем же к этому свою ревность!

Настоящее положение дел не есть неожиданность. Его во всей подробности предвидел св. апостол Павел и тогда же прописал в лице ап. Тимофея наставление, как и что должно делать преемникам их в подобных случаях.

*«Сие же веждь, – говорит он. св. Тимофею, – яко в последние дни настанут времена люта. Будут бо человецы самолюбцы, сребролюбцы, величавы, горды, хульницы, родителям противящийся... нелюбовни, непримирительны... невоздержницы... предатели... сластолюбцы паче, нежели боголюбцы, имущии образ благочестия, силы же его отвершийся... поныряющие в дома и плиняющие женщиныца... Не так ли это теперь? – Всегда учащаяся, и николиже в разум истины прийти могущия. Якоже Ианний и Иамврий противистася Моисею, тако и сии противляются истине, человецы растлинни умом, и неискусни о вере... (2Тим. 3:1–8). Будет время, егда здравого учения не послушают, но по своим похотех изберут себе учителя, чешими слухом: и от истины слух отвратят, и к баснем уклонятся (2Тим. 4:3–4). – Не то ли делается ныне?»*

Что же делать ревнителю истины в подобных обстоятельствах? – Вот что!

«Ты же трезвися о всем, зло постражди, дело сотвори благовестника, служение твое известно сотвори... (– 4:5). Непостыдися страстию Господа нашего Иисуса Христа... но спостражди благовествованию Христову по силе Бога, спасшего нас и призвавшего званием святым... Образ имей здравых словес, их же от мене слышал еси... (– 1:8–9:13). Проповедуй слово, настой благовремение и безвремени, обличи, запрети, умоли со всяким долготерпением и учением (– 4:2)».

Итак, воспроповедуем братие, в храмах и домах, в общих собраниях и частных беседах, устно, письменно, печатно. Да будем трубами, непрестанно гласящими, но внятными. Бросим разделение, тайно проходящее, в рядах наших; составим братский союз, сосредоточим силы, устремим их все на одно. Истина сама за себя стоит; огласим ею слух всех, и она сама привлечет, как предудеде Отец наш небесный. Только поведем сие дело так, чтобы никто не мог сказать нам по правде, *врачу, исцелися сам*.

Так вот к какому уроку привело нас наше празднество. И естественно. Наше заведение prepares пастырей и наставников для пастырей. Следовательно, наше торжество есть торжество пастырства не в видимом блеске без силы и не во внешних преимуществах, а во внутренней силе их слова над душами пасомых, когда всякий пастырь может сказать: овцы гласа моего слушают, т. е. свой ум и волю покоряют его слову, свои понятия слагают по его учению, свою жизнь устрояют по его советам и свои сомнения решают его вразумлениями. А всего этого как достигнуть? Не иначе как чрез проповедь слова; ибо у нас одно это орудие.

Возьмите во внимание еще одно обстоятельство. Торжество наше совпало с таким временем, когда овцы гласно начали восставать на пастырей. Что же значит наше торжество? – Последняя вспышка жизни или краска на лице умершего? Нет, – это призыв к тому, чтобы пастырство действительно явилось и стало торжествующим, – возревновало о сем торжестве, ему свойственном, – обнаруживающемся не во внешнем преобладании, а во внутренней власти над – душами, – это

призыв к усиленной деятельности – стоять не за свои права (пусть возьмут все и оставят одну свободу не стесняясь говорить по-пастырски), а за дело Божие, вверенное нам, – дело хранения и распространения истины Божией на земле, силою слова, немолчно проповедуемого. Мы – свет мира: будем светить. Мы – соль: да не обуяем!<sup>98</sup> Аминь!

**Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев). О  
современности в отношении к  
православию**

## Статья первая

Вопрос о современности в отношении к православию в последнее время пришел, по-видимому, в некоторое живое движение. Появлялись в нашей литературе статьи: «Современность и православие». Затем еще начался целый ряд статей: «Современные идеи православны ли?». Были по поводу этих статей и журнальные критические замечания. Есть у нас писатели, которые, ратуя под знаменем ревности за православие, постоянно указывают на «современную цивилизацию» или на «современный прогресс».

Говорить ли о том, как важен, как достоин всего нашего внимания этот вопрос о современности в отношении к православию? Довольно сказать, что большая часть преткновений и даже крушений, испытываемых нашею мыслью или только угрожающих ей, соприкосновенна к этим двум важнейшим пунктам – православию и современности. Сам Господь наш сильно упрекал не только законников и учителей иудейских, но и весь народ Божий за невнимательность к современным нуждам и опасностям по отношению к вере. *Глаголаще же и народам, – так сказано о Господе в Евангелии Луки, гл. 12, 54–56 ст., – егда узрите облака восходяще от запада, абие глаголете: туча грядет, и бывает тако. И егда юг веущ, глаголете: зной будет, и бывает. Лицемери, лице небу и земли весте искушати: време же сего како не искушаете?*

Во время земной жизни Господь находил нужным с особенною силою обличать многие превратные понятия современников, которые относились к области веры и самыми ревнителями ветхозаветного православия были признаваемы правыми. С этой именно стороны и нам в особенности нужно испытывать нашу современность в отношении к православию. Допущенные касательно этого недоразумения, и тем более ошибки, могут привести к самым плачевным последствиям. Ибо всякое другое преткновение или даже падение мысли и духа, не относящееся прямо к вере или к ее направлению, легко может быть примечено и исправлено при свете чистой веры; а

напротив, преткновения и ошибки, какие вкрались бы в направление и мысль самой веры у кого бы то ни было, им самим уже не примечаются, а непримеченные, не могут быть и исправлены. Итак, вопрос о современности в отношении к православию определяется для нас так: идеи и стремления иных наших современников, относящиеся к самому православию и признаваемые ими самими за православные, – все ли и вполне ли на самом деле православны, – если иметь в виду истинные нужды и опасности нашего времени по отношению к православию?

*Истина Господня пребывает вовек*, едина и непреложна: но отношение наше к Господней истине в разные времена бывает соответственно различным их особенностям и нуждам, и потому оно неизбежно разнообразится, хотя сила дела в этом отношении всегда должна быть одна и та же. Правое или прямо православное отношение наше к истине Божьей по силе дела должно быть непременно таково, чтобы в какое бы ни было время искать и обретать в Божьей истине полный, чуждый и тени какой бы ни было односторонности, свет и жизнь: ибо в Господе, который един и есть самое существо истины (Ин. 14:6), содержится свет и жизнь для всякого человека, от самого его вступления в сей мир (Ин. 1:4). Но чтобы иметь в истине Господней свет и жизнь, первенствующие христиане должны были проливать кровь свою в гонениях от иудеев и язычников; православные христиане периода вселенских соборов должны были стоять против ересей, возмущавших и колебавших весь мир христианский; далее, православные Востока должны были при внешнем напоре на них ислама устоять против заблуждений и притязаний папства, и так далее. Понятно, что и в наше время, которое если не более, то, по крайней мере, и не менее других времен отличается резкою особенностью и знаменательностью, должно верующим стоять так же в особом, свойственном особым нуждам нашего времени отношении к истине Христовой, чтобы находить в ней полный свет и жизнь для всех потребностей и против всех опасностей нашего времени.

Хорошо было бы проследить весь ряд времен, прожитых уже православием, сличая их с нашим временем. Тогда бы мы лучше и яснее всего увидели, что многое – нужное и достаточное для

того или другого прежнего времени в отношении к православию – будет для вашего времени уже недостаточно раскрывать (а иногда даже более закрывать) свет и жизнь православия, если мы потеряем из виду особенности вашего времени или современные потребности и опасности для православия. В настоящий раз мы возьмем во внимание только самые первые времена христианства.

В первые века христианства среди гонений, сначала от иудеев и потом от языческого мира, христианину православному для соблюдения и раскрытия в себе спасительного света Христова нужно и вполне достаточно было чистосердечного и твердого исповедания веры во Христе с решительным отвержением иудейства и язычества, потому что это соединено было с подвигом мученичества, которое вводило в самое живое общение *в страстях Христовых*; и потому преизобильно и разнообразно раскрывало в христианах светносный и животворящий дух Христов. «Что ж, и теперь, – скажут сейчас же иные, – разве для спасения не требуется и недостаточно твердого и прямодушного исповедания веры во Христа, с решительным и полным отвращением от всего враждебного Его истине?» Так. Но вопрос в том: достаточно ли этого в наше время для такого же чудного и победоносного над всем враждебным раскрытия животворящей и светносной Христовой истины и благодати, какое украсило и прославило Православную церковь в века гонений? Святые мученики и мученицы Христовы, терпя из любви и верности своему Господу ужасные кровавые страдания, чрез это, как уже сказали мы, глубоко и с особенною живостию входили в дух и силу Христовых страданий и смерти, именно в *общение* той Господней любви к вам, грешным и гибнущим людям, какую проявил Он в своих страданиях и крестной смерти. И потому – сладость сей Божественной любви, ими вкушаемая, выражалась в радостных их славословиях среди самых мучений; расположения Христовой любви, исполняющие и движущие их сердца, раскрывались в пламенных молитвах не только за Церковь, за присных по вере, но и за самых гонителей и мучителей; Божия всемогущая сила любви Господней проявлялась в чрезвычайном могуществе слова некоторых из св. мучеников и мучениц, в знамениях и чудесах, творимых



страстотерпцами. Вследствие всего этого кровь, ими проливаемая в страданиях за Господа, оказывалась самым живым и плодотворным семенем к распространению и возвеличиванию Церкви Христовой. Сличи же теперь со всем этим свои расположения и дела и их последствия сам ты, которого Бог помиловал и ущедрил твердою и искреннею верою во Христа и Его Церковь, который еще одушевляешься и ревностью против всего христовраждебного. Сличай, однако, не поверхностно и не укрываясь от истины ни под каким предлогом. Под предлогом, например, сознания своего личного ничтожества и недостойнства пред св. мучениками; ибо, отчуждаясь от истинного духа св. мучеников, который есть собственно Христов дух, христианин отчуждался бы и от самого Христа. Благо тебе, если ты уже и стоишь на том, чтобы во всем следовать и предаваться духу и силе крестных страданий и смерти Христовой. Именно – духу Агнца Божия, вземлющего грехи мира движением и расположением той Его любви к человекам, как будто Он и виноват был пред Отцем за все человеческие заблуждения и грехи! Тогда недалеко и от тебя благодать быть мучеником любви Господней к нам, грешным. Ты на себе (не сам собою, а по отношению к благодати Божия Агнца, вземлющего наши грехи) будешь выносить многие духовные бремена своих ближних, их преткновений, недоразумений, ошибок и даже нападений. Но только Бог и душа твоя будут знать тайну такого твоего мысленного и нравственного мученичества. По наружности же это, очевидно, будет несколько не похоже на внешность мученического подвига древних страдальцев по совершенно различному от их времени характеру нашего времени. Но если ты или я вздумаем опочить на своей твердой и искренней вере в Христа Бога и даже предадимся ревности против всего христовраждебного, а наперед не позаботимся выяснить для себя и принять в начало для своей мысли и сердца и воли *общение в силе страданий Христа, которым, собственно, и отличались св. мученики*, именно духа и силы любви Агнца Божия к нам, грешным, – то, очевидно, мы – не подражатели веры св. страстотерпцев. Без участия в духе и настроении Господней любви, по которой Он на кресте *бысть по нас*, грешных и заблуждающихся, *клятва* или олицетворенное

проклятие, по слову Божию (Гал. 3:13), – ваша твердая вера, при всей своей ревности не далека будет от духовного самодовольства, соединимого более или менее с осуждением других в их недостатках и заблуждениях относительно веры. Наша ревность против всего христовраждебного не далека будет от духа отталкивающей и пугающей нетерпимости. И, управляемая и одушевляемая такими расположениями, наша деятельность, конечно, совсем не будет плодоносным для христианства семенем, а, скорее всего, будет иссушать все живое и плодоносное в христианстве. Да! ныне время такое, что иной ратует на словах за Христа, а посмотришь внимательнее – увидишь, что он самоуверенно и с самооправданием ратует много, много за мертвую букву той или другой истины, не желая и знать истинного Христова духа; а ведь это значит иудействовать и в христианстве. Иной думает и говорит, что он в вере тверд, а посмотришь – он служит мерзости своего корыстолюбия, или другой страсти, или какой идеи, взятой совсем не от веры; а ведь это идолопоклонство и язычество, хотя и прикрытое личиною христианства.

Св. мученики своими страданиями или своим на деле общением в страданиях и смерти Иисуса Христа одержали победу над язычеством. Эту самую победу их над язычеством мы и должны наследовать и удержать тем, чтобы все области знания и жизни, где есть идолы каких бы ни было идей не по Христу, всемерно усиливаться озарить светом Христовой истины и благодати. А верный путь к сему один и для нас, как для св. мучеников, – общение в Христовых страстях, участие в духе и расположениях той любви Господней к грешным и заблуждающим, по которой Он душу свою положил за них, как будто Он один и был виноват за всех. Св. мученики одержали победу прежде всего над иудейством. Для усвоения себе этой победы нам всемерно надобно стараться, чтобы отнюдь не допускать до себя мертвого и рабского духа иудейства, состоящего в ревности только по букве Божией истины, взятой вне своей силы и духа. Подобно св. мученикам и исповедникам, будем мужественно и безбоязненно, с ревностью стоять за истину Христову против лжи иудейства и язычества, духовно приражающейся и к христианам; но вместе будем, подобно тем

же добропобедным мученикам, одушевляться духом любви Христовой к грешному и погибающему человеку. Будем духовно щадить и миловать человека и в иудее, и в неверном. Бедственное и плачевное дело, если, с ревностью настаивая на ответственности иудея за пролитую им кровь Спасителя нашего<sup>99</sup>, станем своими криками заглушать для себя и для других тихий голос той же Христовой крови, *лучше глаголющей, нежели Авелева* (Евр. 12:24), вопиющей не об отмщении, а о помиловании и прощении врагов: *Отче, отпусти им: не велят бо что творят* (Лк. 23:34). Не похвально и для дела спасения души не безопасно, если, ратуя против вторгающегося и в христианский мир духовного язычества, пренебрежем духа человеколюбия Христова и, не задумавшись и не разобрав дела, будем словом нещадного осуждения поражать иногда и служащего Божью делу мира, как язычника – Пилата. Тут дело уже не в частных мнениях и убеждениях, а в опасности отчуждения от духа истины и благодати Христовой, без которого нельзя и самому спастись, и способствовать спасению других. А пожалуй, еще будешь давать самую свою ревностью неразумною только повод к разным хулам на православное христианство, в котором одна надежда для всего мира. Страшно, если именно таким образом будет исполняться над нами слово Божие: *вас ради присно имя Мое хулится во языцех* (Ис. 52:5).

## Статья вторая

...С первого же взгляда бросается, можно сказать, в глаза различие между тем временем и нашим – различие, требующее от нас образа подвигов за православие так же различного от тех подвигов, какие потребны были в тогдашнее время. Тогда требовалось с точностью определять существо православной веры: ныне, очевидно, нет ни малейшей уже нужды снова определять утвержденные навсегда Вселенскими Соборами догматы веры православной. Итак, не просто в букве определения догматов, а главным образом в самой силе дела веры должны мы поучаться у св. отцов вселенских и поместных соборов и подражать их ревности по православию. «Известное дело, – скажет кто-либо, – ныне нужно только твердо соблюдать догматы православной веры, определенные и утвержденные св. отцами соборов, отвергая с ревностью по вере всех и все, в ком и в чем примечается отступление от православия или неверность постановлениям веры православной!» Оно так, если эта ревность по православию соединяется с тем же духом св. отцов, по которому они, подвизаясь за православие, полагали или имели полную готовность положить свои души за спасение людей. В противном же случае самая твердость в православии была бы далека от силы православия и совсем не похожа на ревность по вере, одушевлявшую православных в период Вселенских соборов.

Прежде собственного развития этой мысли спешим привести здесь слова великого современного учителя отечественной Церкви<sup>100</sup>, как раз относящиеся к рассматриваемому нами предмету:

«Как? – скажет иной. – Я верую во единосущную Троицу, в Господа Иисуса Христа Богочеловека, в Его спасительное страдание, крестную смерть и воскресение, в Его вознесение на небо и грядущий суд, в благодатные тайнодействия Св. Духа. Отвергаю всякое неправославное мудрствование. Не сие ли есть чистая вера в Бога, каковы бы ни были отношения мои к людям? Нет спора, единовѣрный мой, что сие есть истинная апостольская вера в существе своих догматов: но может быть

сомнение в том, точно ли ты ее имеешь и как имеешь. Поколику ты ее имеешь в слове Божьем и в Символе веры – потолику она принадлежит Богу, Его пророкам, апостолам, отцам Церкви, а еще не тебе. Когда имеешь ее в твоих мыслях и в памяти, тогда начинаешь усваивать ее себе; но я еще боюсь за сию собственность, потому что твоя вера в мыслях, может быть, есть только еще задаток, по которому надлежит получить сокровище, то есть живую силу веры. А как получить ее? Сердцем, как говорит апостол Павел: *сердцем веруется в правду* (Рим. 10:10). Но если ты усвоил себе веру сердцем, то есть в глубине души почувствовал ее достоинство, святость и силу, возлюбил ее, прилепился к ней, то вследствие сего надлежит по слову апостольскому *вселитися Христу верою в сердце* (Еф. 3:17), то есть внести в него свою благодать, свой свет, силу и жизнь, свое мудрование, любовь и добродетель, и тогда ты возлюбишь всех человеков – иначе и быть не может – любовью Христовой. Из любви и благодарности к пострадавшему и умершему за тебя готов будешь и умереть за спасенных Его любовью и искупленных Его смертью. Кратко сказать, по мере совершенства в вере, будешь совершен в человеколюбии. Таким образом, одно из двух: или ты имеешь чистую веру и купно с нею человеколюбие, или...» и проч.

Имея в виду такую силу веры православной, мы легко можем выяснить себе подвиги за православие отцов и чад св. Церкви в период Вселенских соборов. Не по внешнему образу совершения этих подвигов, а в живой силе их, чтобы в той же силе подвизаться и нам за православие, по нуждам нашего времени...

...Да не будет у нас мира с христовраждебной ложью ни в чем; но опутанных ложью следует наводить на истину всевозможным ее раскрытием, следует возбудить к их вразумлению и, в частности, ревность того или другого, и самое общественное мнение, и только тогда, как на все меры и усилия любви вразумить их они отзывались бы одним упорством и враждою, – тогда только, последуя св. отцам, можно применить к заблуждающим слово Христово: *буди тебе, яко язычник и мытарь*, – и то не в смысле окончательного и решительного отвращения от них, а с преданием их в волю Божию наряду с

другими людьми, чуждыми Церкви Божией. А пока еще дело вполне не разобрано по тому или другому вопросу или предмету, которым занимаются, по-видимому, не по Христу или не совсем по Нему: дотоле еще нет основания для нас отвергать кого бы ни было как явного невера или еретика. Св. отцы соборов так не делали даже с злейшими еретиками...

Впрочем, мнимая духовность отвлеченной идеальности и мечтательных парений отринута в Церкви торжественно догматом иконопочитания, который, кроме утверждения его Вселенским собором, православные отстаивали своей кровью. Если быть верным этому догмату в самом основании его, какое представляется в святоотеческом защищении св. икон, именно в благоговейном внимании к образу Божию, начертанному в нас, человеках (которым именно и должен усвоиться благодатный дух и сила вообще всей священной церковной внешности), то не только в области прямо-духовного и церковного, но и в гражданской службе, в земледелии, в занятиях купли и продажи, даже в обществах и увеселениях истинно православный будет тайно и никому не зримо внимать к отобразившемуся в нас существенному образу Божию – Христу, как сам в себе, так и в отношениях к другим до простых приветствий и поклонов друг другу... И таким образом истинная духовность православного будет простирается у него от его духа на все внешнее и на самое, так сказать, житейское; так что он, исполняясь и воодушевляясь этою духовностью именно пред св. иконами – в Божиих храмах за святою службою, затем и среди шумного многолюдства, будет во внутренней своей тишине как бы во храме пред св. иконами за священнослужением. Ибо внимать Христу, приводящему всякого в любовь своего Отца силою Духа Святого, значит присутствовать духом за непрерывающим священнослужением самого вечного Иерея и Архиерея.

Заклучим слово на сей раз. Мы только тогда будем верны как духу и силе святоотеческого ревнования по православию в период Вселенских соборов, так и вопиющим требованиям православия в наше время, когда, *во-первых*, будем твердо и с ревностью стоять словом и делом за православие, но именно в настроении и духе любви Господней, взявшей на себя ответственность за грехи и заблуждения мира, и когда, *во-*

*вторых, сколько самое даже дольнее-земное будет у нас устроиться по началам Христовой истины, столько же обратно и самая Христова истина будет нами раскрываема и разъясняема в значении начала для всего и самого дольного и мирского, то есть в том самом значении, в каком истина явилась нам в лице самого Христа, снисшедшего с неба на землю и даже во ад сходявшего для открытия всюду своего животворного света...*

## К.П. Победоносцев. Церковь и государство

### Фрагменты

Знаменательное явление нашего времени – борьба церковных начал с государственными. Когда начинается борьба из-за начал духовно-религиозных, невозможно рассчитать, какими пределами она ограничится и какие элементы вовлечет в себя; до чего дойдет и где уляжется море страстей, взволнованное спором за убеждения и верования. В вопросах верования народного государственной власти необходимо заявлять свои требования и устанавливать свои правила с особливою осторожностью, чтобы не коснуться таких ощущений и духовных потребностей, к которым не допускает прикасаться самосознание массы народной. Как бы ни была громадна власть государственная, она утверждается не на ином чем, как на единстве духовного самосознания между народом и правительством, на вере народной: власть подкапывается с той минуты, как начинается раздвоение этого, на вере основанного, сознания. Народ в единении с государством много может понести тягостей, много может уступить и отдать государственной власти. Одного только государственная власть не в праве требовать, одного не отдадут – того, в чем каждая верующая душа в отдельности и все вместе полагают основание духовного бытия своего и связывают себя с вечностью. Есть такие глубины, до которых государственная власть не может и не должна касаться, чтобы не возмутить коренных источников верования в душе у всех и каждого.

Главным источником возникших и грозящих еще усилиться недоразумений между народом и правительствами служит искусственно создаваемая теория отношений между государством и церковью. В историческом ходе событий на западе Европы, неразрывно связанных с развитием Римско-католической церкви, сложилось и вошло в систему государственного устройства понятие о церкви как об учреждении духовно-политическом, со властью, которая, вступив в противоположение с государством, предприняла с ним борьбу политическую; событиями этой борьбы занято все поле истории



на западе Европы. Из-за этого политического значения Церкви отошло на задний план и померкло в сознании государственном простое, истинное, природное понятие о Церкви как о собрании христиан, органически связанных единством верования в союз богоучрежденный.

Это понятие таится, однако, в глубине народного сознания, соответствуя самой коренной и глубочайшей потребности души человеческой – потребности верования и единения в вере. В этом смысле Церковь как общество верующих не отделяет и не может отделять себя от государства, как общества, соединенного в гражданский союз. До какого бы совершенства ни достигло в уме логическое построение отношений, на разделении основанных, между государством и церковью, им не удовлетворится простое сознание в массе верующего народа.

Удовлетворен может быть ум политический как наилучшею формою сделки, как совершеннейшею философскою конструкцией понятий; но в глубине духа, ощущающего живую потребность веры и единства веры с жизнью, это искусственное построение не отзывается истиною. Жизнь духовная ищет и требует выше всего единства духовного, и в нем полагает идеал бытия своего; а когда душе показывают этот идеал в раздвоении, она не принимает такого идеала и отвращается. Верование, по свойству своему безусловное, не терпит ничего условного в своей идеальной конструкции. Правда, что в действительности жизнь всех и каждого есть непрерывная история падения и раздвоения – печального раздвоения между идеей и делом, между верой и жизнью; но в этой непрерывной борьбе дух человеческий держится в равновесии не иным чем, как верою в идеальное, конечное единство, и дорожит такою верою как первым и исконным сокровищем бытия своего. Приведите человека в сознание этого раздвоения: он никнет и смиряется мыслью. Покажите ему конец раздвоения, к которому стремится дух, он поднимает голову, сознает себя живущим и стремится вперед с верою. Но когда вы скажете ему, что жизнь сама по себе, а вера сама по себе, и это понятие станете возводить в теорию жизни, душа не принимает такого понятия с тем же отвращением, с каким встречает мысль о конечном и решительном уничтожении бытия.

Возразят, может быть, что здесь дело идет о личном веровании. Но личное верование не отделяет себя от верования церковного, так как существенная его потребность есть единение в вере, и этой потребности оно находит удовлетворение в церкви.

В Западной Европе издавна продолжается борьба Церкви с государством и государства с церковью. Последнее слово этой борьбы еще не сказано, и каково будет оно, еще не известно. Та и другая стороны меряют свои силы и скликают свои дружины. Государство опирается на силы интеллигенции, Церковь опирается на верование народной массы и на сознание авторитета духовного. Нет сомнения, что в конечном результате победа будет на той стороне, на которой окажется действительное объединение глубокого, жизненного верования.

Государственной интеллигенции предстоит во всяком случае трудная задача – привлечь на свою сторону и соединить с собою твердо народное верование. Но для того, чтобы привлечь верование и слиться с ним, нужно показать в себе живую веру; одной интеллигенции для этого недостаточно. *Si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi*<sup>101</sup>. Народное верование чутко, и едва ли можно обольстить его видом верования или увлечь в сделку верований, живая вера не допускает сделки, не признает абсолютного господства рассудочной логики. Хотя к верованию обыкновенно применяется понятие об убеждениях, но убеждение рассудка нельзя смешать с убеждением веры, и сила умственная, сила интеллигенции и мышления, весьма ошибается, если полагает в себе самой все нужное для силы духовной независимо от верования, составляющего самую сущность духовной силы.

В этом смешении понятий кроется для государства великая опасность в борьбе с Церковью. Когда в эпоху реформации государственная власть в Германии становилась во главе движения против старой церковной власти и вырабатывала новую организацию Церкви, она обладала действительной духовною силою верования. Движение, к которому присоединилась она, возникло в массе народной, проникнутое глубоким, сосредоточенным верованием: первые вожаки его, представляя в себе высшую интеллигенцию тогдашнего

общества, в то же время горели огнем веры глубокой, объединявшей их с народом. И так, в этом движении сосредоточилась громадная духовная сила, которой должна была уступить после долголетней борьбы веками утвердившаяся сила старого закона.

Ныне совсем другие обстоятельства. Со стороны государства произошло разъединение между верованием народным и политической конструкцией церковного отправления в государственном сознании. Со стороны интеллигенции разъединение еще более разительное между верованием и научной конструкцией верования. Богословская наука, не ограничиваясь первоначальной своей задачей привести в сознание и обнять общим взглядом церковные верования, грозит уже поглотить в себе всякое верование, подчинив его беспощадному критическому анализу разума как факт, как внешний предмет исследования. Политическая наука построила строго выработанное учение о решительном отделении церкви и государства, учение, вследствие коего по закону, не допускающему двойственного разделения центральных сил, церковь непременно оказывается на деле учреждением, подчиненным государству. Вместе с тем государство как учреждение в политической идее своей является отрешенным от всякого верования и равнодушным к верованию. Естественно, что с этой точки зрения церковь представляется не чем иным, как учреждением, удовлетворяющим одной из признанных государством потребностей населения – потребности религиозной, и новейшее государство обращается к ней с правом своей авторизации, своего надзора и контроля, не заботясь о веровании. Для государства как для верховного учреждения политического такая теория привлекательна, потому что обещает ему полную автономию, решительное устранение всякого, даже духовного, противодействия и упрощение всех операций церковной его политики.

Но такие обещания обманчивы. Этой теории, сочиненной в кабинете министра и ученого, народное верование не примет. Во всем, что относится до верования, сознание народное успокаивается только на простом и цельном представлении, объемлющем душу, и отвращается от искусственно

составленных понятий, когда чует в них ложь или разлад с истиною. Так, например, политическая теория может удобно мириться с оставлением в должности и на церковной кафедре пастора, или профессора на богословской кафедре, который (явление, к несчастью, ставшее уже обычным в Германии) публично объявил, что не верует в Божество Спасителя; но совесть народная никогда не поймет такой конструкции понятия о церковном пастыре и с отвращением назовет ее ложью. Печально и ненадежно будет положение государственной власти, когда ее распоряжение и действие по предметам, относящимся до веры, совесть народная привыкнет ставить в ложь и причитать к безверию.

Об отделении Церкви от государства прекрасно рассуждает бывший патер Гиацинт, читавший по этому предмету публичные лекции в Женеве весной 1873 года. Война насмерть с Церковью – это мечта революционной партии, по крайней мере тех крайних ее представителей, которые в политике ставят себя якобинцами, а в области религиозных идей распространяют безбожие и материализм. Им служат орудием софизм и насилие. Все уже потеряли к ним доверие повсюду; они слепы и не в силах вести борьбу, потому что все смешивают в своем противнике, ничего не различая, и преувеличивают без меры его значение.

Французская революция поставила себе целью обновить общество; но обновить его можно было только применением к гражданскому обществу христианских начал. Возникла борьба между революцией и римской теократией, причем революция смешала римскую теократию с Католическою церковью, со вселенством, которое объемлет всех верующих христиан, смешала с Евангелием и лицом Христа Спасителя. Итак, война объявлена была не столько Риму, сколько царству Христову на земле. В христианстве эти люди стали преследовать самое религиозное чувство, которое слилось уже в течение 2000 лет нераздельно с христианством. Вот какого противника вызвали они на бой, вооружившись на него двояким – низким, опозоренным оружием: секирою палача и живым словом софиста.

Католическая религия во Франции была не в доброй славе благодаря аббатам-вольнодумцам, наполнявшим дворцовые приемные благодаря известной легкости нравов тогдашнего общества. Вдруг ее будят, поднимают, влекут в темницы. Во имя ее всходят на эшафот священники, девы, поселяне, вместе с знатными дворянами, с поэтами, с государственными людьми – как было в эпоху первых цезарей. На ризах ее видна была кровь от Варфоломеевской ночи, видны были следы родительских и сиротских слез после отмены Нантского эдикта; все эти следы вдруг сгладились; ничего стало не видно за собственной ее кровью, за следами собственных ее слез. Вот почему, когда она

после того встала, то встала в полном сиянии славы, безо всяких пятен. Это сияние приготовили для нее палачи ее.

Точно так же действовали и софисты-философы. Они стали раскапывать вопросы, которые новейшая наука объявляет недоступными для решения; стали доискиваться в таинстве смерти, увидели в нем одну мечту и выдумку; стали углубляться в происхождение человечества, и у колыбели его признали вместо библейского Адама, из земли созданного, какое-то неведомое существо, медленно выделяющееся из животной жизни, вырождающееся сперва в обезьяну, потом в человека. И вот, поставив этого человека и у начала его, и у исхода в сплошную среду животной жизни, унизив его за пределы гниения, они стали приветствовать его величие: «Как ты велик, человек, в атеизме и в материализме, и в свободе самочинной, ничему не покоряющейся нравственности»! Но посреди всего этого странного величия человек этот оказался подавлен грустью. Он утратил Бога, но сохранил потребность религии.

Так ощутительна эта потребность, что возможна, мы видим, религия даже без Бога; таков буддизм – религия, одушевляющая миллионы последователей. И в самом деле, хотя бы и правда было, что первый человек выродился из среды животной, что мне в том? В книге Бытия указана еще грубее материя, из которой создан человек, – грязь и прах, персть земная. Какая бы ни была та материя, разве в ней, разве в оболочке – весь человек? Он приял от Создателя своего живую душу, то дыхание жизни религиозной и нравственной, от которого не может, когда бы и хотел, отделаться. Вот что не допустит еще некогда отречься от христианской религии.

Проповедуется отделение Церкви от государства. Тут одни слова, но нет единой идеи, потому что под одним словом отделения разуместь можно многое.

Пусть определяют сначала, в чем оно заключается. Если дело состоит в более точном разграничении гражданского общества с обществом религиозным, церковным, духовного со светским, о прямом и искреннем размежевании, без хитростей и без насилия, – в таком случае все будут стоять за такое отделение. Если, становясь на практическую почву, хотят, чтобы государство отказалось от права поставлять пастырей церкви и от

обязанности содержать их, это будет идеальное состояние, к которому желательно перейти, которое нужно готовить к осуществлению при благоприятных обстоятельствах и в законной форме. Когда вопрос этот созреет, государство, если захочет так решить его, обязано возвратить кому следует право выбора пастырей и епископов; в таком случае нельзя уже будет отдать папе то, что принадлежит клиру и народу по праву историческому и апостольскому. Государство, в сущности, только держит за собою это право, но оно не ему принадлежит.

Но говорят, что отделение надо разуметь в ином, обширнейшем смысле. Умные, ученые люди определяют его так: государству не должно быть дела до Церкви и Церкви – до государства; итак, человечество должно вращаться в двух обширных сферах, так что в одной сфере будет пребывать тело, а в другой – дух человечества, и между обеими сферами будет пространство такое же, какое между небом и землею. Но разве это возможно? Тело нельзя отделить от духа; и дух и тело живут единою жизнью.

Можно ли ожидать, чтобы Церковь – не говорю уже католическая, а Церковь какая бы то ни была – согласилась устранить из сознания своего гражданское общество, семейное общество, человеческое общество – все то, что разумеется в слове «государство»? С которых пор положено, что Церковь существует для того, чтобы образовывать аскетов, наполнять монастыри и выказывать в храмах поэзию своих обрядов и процессий? Нет, все это лишь малая часть той деятельности, которую Церковь ставит себе целью. Ей указано иное звание: научите вся языки. Вот ее дело. Ей предстоит образовывать на земле людей для того, чтобы люди среди земного града и земной семьи сделались не совсем недостойными вступить в град небесный и в небесное общение. При рождении, при браке, при смерти – в самые главные моменты бытия человеческого – Церковь является с тремя торжественными таинствами, а говорят, что ей нет дела до семейства! На нее возложено внушить народу уважение к закону и к властям, внушить власти уважение к свободе человеческой, а говорят, что ей нет дела до общества!

Нет, нравственное начало единое. Оно не может двоиться так, чтобы одно было нравственное учение частное, другое общественное; одно – светское, другое – духовное. Единое нравственное начало объемлет все отношения – частные, домашние, политические, и церковь, хранящая сознание своего достоинства, никогда не откажется от своего законного влияния в вопросах, относящихся и до семьи, и до гражданского общества. Итак, требуя от Церкви, чтобы ей дела не было до гражданского общества, ей придают лишь новую силу.

Говорят: государству нет дела до церкви. Под первоначальным семейственным устройством образовалось гражданское общество и каждого начальника семьи сделало гражданином; в ту пору общество верующих не отличалось еще от семьи, от целого народа. С течением времени усовершилось устройство гражданского общества и основалось вселенское христианство, объемлющее в себе и семейства, и народы. Как сказать теперь отцу, гражданину: ты сам по себе, а церковь сама по себе? На беду, и отец, и гражданин уже давно сами себе это сказали. Отец стал равнодушен к религиозному сознанию и направлению в семейной среде своей. У него нет ответа, когда жена обращается к нему со своими сомнениями, когда его ребенок в детской простоте спрашивает: что такое Бог? И отчего ты Ему не молишься? И что такое смерть, которая ко всем приходит и детей уносит? Когда отцу ответить нечего на эти вопросы, как отвечает на них сам ребенок в уме своем?

И если у отца найдется ответ, в нем слышится ребенку какая то сказка, а не слышится голос живой веры, той веры, за которую умереть готов человек. И вот из ребенка выходит такой же скептик, каким был отец, или суевер наподобие матери или ее духовника патера. Вот как отражается в семействе разделение государства с церковью, и на место отца вводится в дом священник, извне пришедший в качестве духовного руководителя, владыка совести под видом учителя. Виноваты и священники, без сомнения, но еще виновнее сами отцы, потому что они допустили священника стать у домашнего очага на их место.

Когда так, пусть не дивятся граждане и гражданские власти, если когда-нибудь возведенное ими здание рухнет и их задавит



обломками. Вот куда ведет отлучение государства от сознания церкви!

...

## VI

Система «свободной Церкви в свободном государстве» основана покуда на отвлеченных началах, теоретически; в основание ее положено не начало веры, а начало религиозного индифферентизма, или равнодушия к вере, и она поставлена в необходимую связь с учениями, проповедующими нередко не терпимость и уважение к вере, но явное или подразумеваемое пренебрежение к вере, как к пройденному моменту психического развития в жизни личной и национальной. В отвлеченном построении этой системы, составляющей плод новейшего рационализма, церковь представляется тоже отвлеченно построенным политическим учреждением с известною целью или частным обществом, для известной цели устроенным, подобно другим, признанным в государстве, корпорациям. Сознание этой самой цели представляется тоже отвлеченным, ибо на нем отражаются многообразные оттенки связанных с тем или другим учением представлений о вере, начиная с отвлеченного уважения к вере как к высшему моменту психической жизни до фанатического презрения к верованию как к низшему моменту и к началу вреда и разложения. Таким образом, в самом построении этой системы с первого взгляда оказывается двойственность и неясность основанных начал и представлений.

Что может выйти из этой системы на практике, это выяснится опытом веков и поколений. Покуда мы имеем перед собою опыт почти ничтожный, если сравнить его с опытом многих веков, в течение коих первая система действовала и действует. Но нетрудно предвидеть заранее, что действие новой системы не может быть последовательно, так как она не согласуется с первыми потребностями и условиями человеческой природы, как бы категорически ни выводилось отвлеченным учением правило: «Все церкви и все верования равны; все равно, что одна вера, что другая», – с этим положением, в действительности, для себя лично, не может согласиться безусловно ни одна душа, хранящая в глубине своей и испытывающая потребность веры. Такая душа непременно ответит себе: «Да, все веры равны, но моя вера для меня лучше всех». Положим, что сегодня

провозглашено будет в государстве самое строгое и точное уравнивание всех церквей и верований перед законом. Завтра же окажутся признаки, по которым можно будет заключить, что относительная сила верований совсем не равная; пройдет 30, 50 лет со времени законного уравнивания церквей, и тогда обнаружится на самом деле, может быть, слишком неожиданно для отвлеченного представления, что в числе церквей есть одна, которая, в сущности, пользуется преобладающим влиянием и господствует над умами и решениями, или потому, что она ближе к церковной истине, или потому, что учением или обрядами более соответственна с народным характером, или потому, что организация ее и дисциплина совершеннее и дает ей более способов к систематической деятельности, или потому, что в среде ее возникло более живых и твердых верою деятелей. Примеров этому есть уже немало.

Великобританским законодательством установлено уравнивание церквей в Ирландии. Но разве из этого следует, что церкви равны? В сущности, Римско-католическая церковь именно с минуты законного уравнивания получила полную возможность распространять и утверждать во всей стране свое преобладающее влияние не только на отдельные умы, но и на все политические учреждения в стране – на суды, на администрацию, на школы.

Североамериканский Союз поставил основным условием своего устройства не иметь никакого дела до веры. Последствием такого юридического состояния выходит на деле, что преобладающею церковью в Соединенных Штатах становится мало-помалу римское католичество. В Северной Америке пользуется оно такою свободою преобладания, какой не имеет ни в одном европейском государстве. Не стесняясь никаким отношением к государству, не подвергаясь никакому контролю, папа распределяет в Северной Америке епархии, назначает епископов, основывает во множестве духовные ордена и монастыри, окидывает всю территорию мало-помалу частою сетью церковных агентов и учреждений.

Захватывая под свое влияние массы католиков, ежегодно увеличивающиеся с прибытием новых эмигрантов, папство считает уже ныне своею целую четверть всего населения, в виду

отдельных трех четвертей, разбитых на множество сект и толков. Католическая церковь, пользуясь всеми средствами обходить закон, умножила свои недвижимые имущества до громадных размеров. В ее руках и под ее влиянием состоят уже во многих штатах целые управления политического свойства. В иных больших городах все городское управление зависит исключительно от католиков. Католическая церковь располагает миллионами голосов в таком государстве, где от счета голосов зависит все направление внешней и внутренней политики. Ко всем этим явлениям государство относится покуда равнодушно, с высоты своего принципа уравнивания церквей и религиозного равнодушия. Но последующие события покажут, долго ли может устоять и в Североамериканском Союзе новая, излюбленная теория.

Защитники ее говорят еще покуда: что за дело государству до неравенств, возникающих не в силу привилегий или законных ограничений, а вследствие внутренней силы или внутреннего бессилия каждой корпорации? Закон не может предупредить такого неравенства.

Но это значит обходить затруднение, разрешая его лишь в теории. На бумаге возможно все примирить, все привести в стройную систему. На бумаге можно отличить определенную чертою и разграничить область политической деятельности от духовно-нравственной. На самом деле не то. Людей невозможно считать только умственными машинами, располагая ими так, как располагает полководец массами солдат, когда составляет план баталии. Всякий человек вмещает в себя мир духовно-нравственной жизни; из этого мира выходят побуждения, определяющие его деятельность во всех сферах жизни, а главное, центральное из побуждений проистекает от веры, от убеждения в истине. Только теория, отрешенная от жизни или не хотящая знать ее, может удовольствоваться ироническим вопросом: что есть истина? У всех и у каждого вопрос этот стоит в душе основным, серьезнейшим вопросом целой жизни, требуя не отрицательного, а положительного ответа.

Итак, свободное государство может положить, что ему нет дела до свободной церкви, только свободная церковь, если она подлинно основана на веровании, не примет этого положения и

не станет в равнодушное отношение к свободному государству. Церковь не может отказаться от своего влияния на жизнь гражданскую и общественную; и чем она деятельнее, чем более ощущает в себе внутренней, действенной силы, тем менее возможно для нее равнодушное отношение к государству. Такого отношения Церковь не примет, если вместе с тем не отречется от своего Божественного призвания, если хранит веру в него и сознание долга, с ним связанного. На Церкви лежит долг учительства и наставления, церкви принадлежат совершение таинства и обрядов, из коих некоторые соединяются с важнейшими актами и гражданской жизни. В этой своей деятельности Церковь по необходимости беспрестанно входит в соприкосновение с общественной и гражданской жизнью (не говоря о других случаях, достаточно указать на вопросы брака и воспитания). Итак, в той мере как государство, отделяя себя от Церкви, предоставляет своему ведению исключительно гражданскую часть всех таких дел и устраняет от себя ведение духовно-нравственной их части, Церковь по необходимости вступит в отправление, покинутое государством, и, в отделении от него завладев мало-помалу вполне и исключительно тем духовно-нравственным влиянием, которое и для государства составляет необходимую, действительную силу. За государством останется только сила материальная и, может быть, еще рассудочная, но и той и другой недостаточно, когда с ними не соединяется сила веры. Итак, мало-помалу вместо вообразенного уравнивания отправлений государства и церкви в политическом союзе окажется неравенство и противоположение. Состояние, во всяком случае, ненормальное, которое должно привести или к действительному преобладанию Церкви над преобладающим по-видимому государством, или к революции.

Вот какие действительные опасности скрывает в себе прославляемая либералами-теоретиками система решительного отделения церкви от государства.

Система господствующей или установленной Церкви имеет много недостатков, соединена со множеством неудобств и затруднений, не исключает возможности столкновений и борьбы. Но напрасно полагают, что она отжила уже свое время и что формула Кавура<sup>102</sup> одна дает ключ к разрешению всех

трудностей труднейшего из вопросов. Формула Кавура есть плод политического доктринерства, которому вопросы веры представляются только политическими вопросами об уравнивании прав. В ней нет глубины духовного ведения, как не было ее в другой знаменитой политической формуле: свободы, равенства и братства, доныне тяготеющей над легковверными умами роковым бременем. И здесь, так же как и там, страстные провозвестники свободы ошибаются, полагая свободу в равенстве. Или еще мало было горьких опытов к подтверждению того, что свобода не зависит от равенства и что равенство совсем не свобода? Таким же заблуждением было бы предположить, что в уравнении церквей и верований перед государством состоит и от уравнения зависит самая свобода верования. Вся история последнего времени доказывает, что и здесь свобода и равенство не одно и то же и что свобода совсем не зависит от равенства.

## Н.И. Барсов. Православие

Название *Православие* – ὀρθοδοξία – в первый раз встречается у христианских писателей II в., когда появляются первые формулы учения христианской Церкви (между прочим, у *Климента Александрийского\**), и означает *веру всей Церкви*, в противоположность разномыслию еретиков – *гетеродоксии* (εἰσροδοξία). Позже слово Православие означает совокупность догматов и установлений Церкви, и его критерием признается неизменное хранение учения Иисуса Христа и апостолов, как оно изложено в Св. Писании, Св. Предании и в древних символах вселенской Церкви. Название «ορθόδοξος», «православная», осталось за Восточною Церковью со времени отделения от нее Церкви Западной, усвоившей себе название Церкви Кафолической. В общем, нарицательном смысле названия «ортодок сия», «ортодоксальный» усвоятся ныне нередко и другими христианскими вероисповеданиями; например, существует «ортодоксальное *лютеранство\**», строго следующее вероучению *Лютера\**.

Склонность к отвлеченному мышлению о предметах высшего порядка, способность к тонкому логическому анализу составляли прирожденные свойства греческого народного гения. Отсюда понятно, почему греки скорее и легче, чем другие народы, признали истинность христианства и воспринимали его целостнее и глубже. Начиная со II в. в *Церковь* вступают в постоянно увеличивающемся числе люди образованные и ученые; с того же времени *Церковь* заводит научные школы, в которых преподаются и мирские науки по образцу школ языческих. Между греками-христианами появляется масса ученых, для которых *догматы\** христианской веры заменили философы античной философии и сделались предметом столь же усердного изучения. Возникавшие начиная еще с конца I в. *ереси\**, стремившиеся скомбинировать новоявившееся учение христианское то с греческой философией, то с элементами разных восточных культов, вызвали необычайную энергию мысли в богословах Восточной Церкви. В IV в. в *Византии\** богословием интересовалось все общество, и даже простой

народ рассуждал на рынках и площадях о догматах, подобно тому как прежде на городских площадях спорили риторы и софисты\*. Пока догматы не были еще сформулированы в символах\*, для личного суждения существовал сравнительно большой простор, что повело к появлению новых ересей. Тогда выступают на сцену Вселенские соборы\*. Они не создавали новых верований, а лишь выясняли и излагали в кратких и точных выражениях веру Церкви, в том виде, в каком она существовала изначально: они охраняли веру, которую хранило и церковное общество, Церковь в полном составе. Решающий голос на соборах принадлежал епископам или уполномоченным ими заместителям, но право совещательного голоса (jus consultationis) имели и клирики, и простые миряне, особенно философы и богословы, которые даже принимали участие в соборных прениях, предлагали возражения и помогали епископам своими указаниями. «У нас, – говорят восточные патриархи в послании к папе Пию IX (1849), – ни патриархи, ни соборы не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. народ церковный, который всегда желает содержать веру свою неизменной и согласной с верой отцов своих»<sup>103</sup>. Таким образом православный Восток соорудил величественное здание христианского вероучения. В 842 г., по случаю окончательного восстановления иконопочитания, составлен был в Константинополе чин Православия, совершаемый ежегодно в *Неделю православия*\*. *Анафематизмы*\* этого чина и составляют формулу православия как веры Церкви (πίστις της ἐκκλησίας).

Для ученого богословствования Православная церковь предоставляет своим членам широкий простор; но в своем символическом учении<sup>104</sup> она дает богослову точку опоры и масштаб, с которыми и рекомендует сообразовать всякое религиозное рассуждение, во избежание противоречия с «догматами», с «верою церкви». В этом смысле Православие никого не лишает права читать Библию, чтобы извлекать из нее более подробные сведения о вере церкви; но оно признает необходимым руководствоваться при этом истолковательными творениями св. отцов Церкви, отнюдь не оставляя понимания слова Божия на личное разумение самого христианина, как это



делает *протестантство*\*. Православие не выводит новых догматов из прежнего учения церкви через умозаключение (как католическое

*Filioque*\*), не разделяет католического мнения о вышечеловеческом достоинстве личности Богоматери (католическое учение о ее «непорочном зачатии»\*), не приписывает святым «сверхдолжных заслуг»\*, тем более не усваивает божеской непогрешимости человеку, хотя бы то был сам римский первосвященник; непогрешимой признается лишь Церковь в ее целом составе, насколько она выражает свое учение посредством Вселенских соборов. Православие не признает *чистилища*\*, так как учит, что удовлетворение правде Божией за грехи людей принесено уже однажды навсегда страданиями и смертью Сына Божия. В таинствах Православие видит не только *знаки* благодати, но самую благодать; в таинстве евхаристии видит истинное тело и истинную кровь Христовы, в которые *пресуществляются* хлеб и вино. Благодать Божия, по учению Православия, действует в человеке, вопреки мнению реформатов<sup>105</sup>, не неодолимо, а согласно с его свободной волей; наши собственные добрые дела вменяются нам в заслугу, хотя и не сами по себе, а в силу усвоения верным заслуг Спасителя. Православные молятся святым почившим, веруя в силу их молитв пред Богом; почитают нетленные останки святых (мощи) и иконы. Признавая церковную иерархию с ее благодатными дарованиями, Православие допускает значительную долю участия в делах церкви со стороны мирян, в звании церковных старост, членов церковных братств и приходских попечительств\*. *Нравоучение* православия также имеет существенные отличия от католичества и протестантства. Православие отвергает протестантское учение об оправдании только верой, требуя от каждого христианина выражения веры в добрых делах. В отношениях церкви к государству Православие стремится сохранить полную свободу деятельности, оставляя неприкосновенной самостоятельность государства в сфере его власти, благословляя всякое его мероприятие, не противное учению церкви, вообще действуя в духе мира и согласия, а в известных случаях принимая от государства помощь и содействие.

Два весьма важных вопроса являются нерешенными окончательно ни в символическом учении Православной церкви, ни в науке богословской. Во-первых, вопрос о *Вселенском соборе\**. Митрополит Московский *Филарет\** (1867 г.) думал, что собор вселенский в настоящее время хотя и возможен, но не иначе как под условием предварительного воссоединения церквей Восточной и Западной. Гораздо более распространено противоположное мнение, по которому Православной церкви присуща во всей полноте вся юрисдикция не только каноническая, но и догматическая, какую она обладала от самого начала.

Соборы русской церкви, на которых присутствовали и восточные патриархи (напр., Московский собор 1666–1667 г.), по справедливости могут быть названы вселенскими\*). Этого не сделано только «по смиренномудрию» Православной церкви, а отнюдь не по признанию невозможности Вселенского собора после разделения церквей Восточной и Западной. Правда, во времена, следовавшие за семью вселенскими соборами, внешние исторические условия православного Востока не были благоприятны для процветания религиозной мысли и для созвания Вселенских соборов: одни из православных народов отживали, другие только что начинали тогда жить исторической жизнью. Тяжелые политические обстоятельства, в каких находился православный Восток, оставляли ему мало возможности для деятельности религиозной мысли. Тем не менее есть много новых фактов в истории Православия, свидетельствующих о продолжающейся законоположительной деятельности Церкви: таковы *послания* восточных патриархов о вере православной, написанные в ответ на запросы западных церквей и получившие символическое значение. Они решают многие важные догматические вопросы церковного учения: о Церкви, о Божественном промысле и предопределении (против реформатов), о Св. Писании и Св. Предании и др. Послания эти составлены на соборах поместных, но одобрены всеми восточными церквами<sup>106</sup>.

Другой важный вопрос, который является нерешенным ни в символическом учении Православной церкви, ни в ее научном богословии, относится к тому, как понимать с православной точки

зрения столь распространенное на Западе учение о *развитии догматов*. Митрополит Филарет Московский был против термина «развитие догматов», и его авторитет сильно повлиял на наше богословие. «В некоторых Ваших студенческих сочинениях, – писал он к *Иннокентию*<sup>\*\*\*</sup>, ректору Киевской академии, в 1836 г., – говорят, что догматы *развились* в течение нескольких веков, как будто их не преподали Иисус Христос, апостолы и священные книги, или бросили тайно *малое семячко*. Соборы определяли догматы известные и определением ограждали от лжеучений, вновь возникающих, а не догматы *развивали* вновь»<sup>\*\*\*</sup>. «После 1800 лет существования христианской церкви дают для ее существования новый закон – закон развития», – писал он по поводу прошения англианина *Пальмера*\* о воссоединении его с Православной церковью. Напомнив об анафеме, которой подвергает апостол Павел даже ангела с небес, который благовестил бы иначе, чем как благовествуется о вере Христовой в Священном Писании, митр. Филарет говорил: «Когда предлагают развитие догматов, то как бы говорят апостолу: возьми назад свою анафему; мы должны необходимо благовествовать *паче*, по новооткрытому закону развития. Дело Божественное хотят подчинить закону развития, взятого от дерева и травы! И если хотят приложить к христианству дело развития, как не вспомнят, что развитие имеет предел?» По мнению А.С. *Хомякова*\*, движение в области догматического учения, бывшее в IV в. и выразившееся как в деятельности Вселенских соборов, так и в научно-богословских творениях отдельных отцов церкви (*Афанасия Александрийского*\*,

*Василия Великого*\*, *Григория Богослова*\*, *Григория Нисского*\* и др.), представляется не развитием догматов, а *аналитическим развитием православной догматической терминологии*, что вполне соответствует словам *Василия Великого*: «Диалектика – ограда для догматов». В этом же смысле выражается преосв. *Филарет, архиепископ Черниговский*\*, в своем «Догматическом Богословии»:

«Слово человеческое только *постепенно дорастает* до высоты богооткровенных истин». Формулирование церковной веры в новых символах – не в отмену предшествовавших, а для более полного выяснения догматов, в меру духовной зрелости

церковного общества и развития в нем потребностей верующего разума, – возможно и необходимо, но с точки зрения православия не в смысле *спекулятивном\**, а в смысле *генетического* выведения догмата, насколько он может служить предметом логического восприятия. Догмат сам по себе есть непосредственное учение Иисуса Христа и апостолов и ближайшим образом составляет предмет непосредственной веры; соборный *символ*, а также вероизложения отцов Церкви, авторизованные соборами, суть уже формы *развития* догмата, облекаемого ими в логическую формулу. ...

С мнением, отрицающим развитие догматов, не желающим видеть фактов такого развития даже в символах соборов Вселенских, трудно согласиться уже по тому одному, что сам Иисус Христос свое учение называет семенем (Лк. 8:11) и зерном горчичным, которое «хотя меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков» (Мф. 13:32). Догматы по содержанию своему суть «мысли ума Божия» (слова преосв. Филарета Черниговского), но они выражены словами языка человеческого; воспринятые памятью и верою, они делаются в формулах соборов удобоприемлемыми для разума и дают тот «плод мног», какой дает в притче Иисуса Христа горчичное зерно. В том и другом случае один и тот же процесс – генетического развития. Предел этого развития религиозного сознания и знания указан апостолом: оно должно продолжаться до тех пор, когда все верующие *достигнут состояния мужей совершенных*, «в меру полного возраста Христова, (Еф. 4:13) и когда Бог будет всяческая во всех. Символы соборов имеют непререкаемое значение; но они, по справедливому замечанию Ф.Г. Тернера, не *адекватны* догматам, так как излагают их лишь в меру понимания духовного развития верующих. Кроме того, в соборных рассуждениях разного рода доказательства, сравнения и т. п. не составляют учения символического, хотя и представляют собой высокий авторитет. По словам проф. И.В. Чельцова\*, «они могут быть правильны или неправильны, хотя то, что ими доказывается, не перестает быть непогрешимым учением Откровения. Откуда бы ни заимствовались эти доказательства и кем бы ни излагались – отдельными лицами или *соборами*, даже *Вселенскими*, – природа их всегда одна и та

же, *человеческая*, а не божественная, и представляет только известную степень доступного человеку разума боготкровенных истин веры». Заслуживает внимания рассуждение о *развитии догматов* протоиерея А. В. Горского\*: «Когда догмат рассматривается как мысль божественная, сама в себе, он един и неизменен, сам в себе полон, ясен, определен. Но когда он рассматривается как божественная мысль, усвояемая или усвоенная умом человеческим, то его *внешняя массивность* необходимо с течением времени возрастает. Он прилагается к различным отношениям человека, встречается с теми или другими мыслями его и, соприкасаясь, объясняет их и сам ими объясняется; противоречия и возражения выводят его из спокойного состояния, заставляют его проявить свою божественную энергию. Новые открытия ума человеческого в области истины, постепенно возрастающая опытность его, прибавляют ему новую ясность. В чем прежде можно было сомневаться, то теперь становится несомненным, решенным. Каждый догмат имеет свою сферу, которая с течением времени возрастает, теснее соприкасается с прочими частями догматики христианской и с другими началами, лежащими в уме человеческом; все науки, чем более каждая прикосновена к догматике, от того выигрывают в точности, и становится возможной полная строгая система знания. Вот ход развития догмата! Для невооруженного глаза это – звезда, кажущаяся точкой; чем более он потом всматривался в нее при искусственных пособиях, он заметил ее огромность, стал различать в ней особенности и дознал ее отношение к прочим, и разнообразные звезды стали для него одной системой. Догматы – то же самое».

С 1884 г. в нашей литературе происходила полемика между двумя группами молодых богословов, вызванная исследованием *Вл. С. Соловьева*\*: «О догматическом развитии церкви» (Православное обозрение. 1885); к первой принадлежат сам Соловьев и г. Кристи

(Православное обозрение. 1887), к другой – гг. Т. Стоянов (Вера и Разум. 1886) и А. Шостьин (Вера и Разум. 1887). Первые двое допускают *объективное* развитие догмата, т. е. развитие догмата как догмата, совершаемое самою церковью *на соборах*,

под руководством чрезвычайного наития благодати; догматами следует признавать, по их мнению, не только истины, преподанные Иисусом Христом, но и те формулы учения христианского, какие преподаны Вселенскими соборами. Противники Вл. С. Соловьева называют его и г. Кристи спекулятивными богословами, на манер протестантских, и решают спорный вопрос на основании понятия о догмате, изложенного в курсах догматического богословия митр. Макария, архиеп. Филарета Черниговского и еп. Арсения, отказываясь называть догматами определения Вселенских соборов, так как эти определения составляют уже плод рефлексии и предмет умственного восприятия, а не одного чувства веры, и в Св. Писании текстуально не находятся, составляя лишь *формулы* догматов. Вообще говоря, Православие, храня и охраняя догматы как предметы веры, в то же время отнюдь не устраняет символического развития и научного раскрытия учения веры.

Подробное изложение православного учения см. в «Догматическом Богословии» еп. Сильвестра (Киев, 1889–91); краткое – в символических книгах Православной церкви, именно в «Православном исповедании веры» митр. Петра Могилы и в «Пространном православном катехизисе» митр. Филарета, а также в посланиях восточных патриархов к западным христианским обществам.

См. «Сочинения» А.С. Хомякова (Т. 2: Сочинения богословские. М., 1876); «Исторические и критические опыты» проф. Н.И. Барсова (СПб., 1879; ст. «Новый метод»); статьи Овербека о значении православия по отношению к западным вероисповеданиям (Христианское чтение. 1868, 2; 1882; 1883, 1–4 и др.; Православное обозрение. 1869, 1; 1870, 1–8); *Геттэ*. Основные начала православия (Вера и Разум. 1884, 1; 1886, 1); *Архим. Феодор*. О православии в отношении к современности, СПб., 1861; *Прот. П.А. Смирнов*. О православии вообще и в частности по отношению к славянским народам. СПб., 1893; «Собрание духовно-литературных трудов» прот. И. Яхонтова (Т. 2. СПб., 1890, статья «О православии российской церкви»); *Барсов Н.И.* Вопрос о религиозности русского народа. СПб., 1881.

## Н.Ф. Федоров. О православии и Символе веры\*

Сущность православия заключается в долге воскрешения. Это очевидно из самого определения веры православной. Вера есть осуществление ожидаемого или чаемого воскресения мертвых (11-й член Символа веры) для жизни вечной (12 чл.), осуществление нашим трудом, а не убеждением в том, что ожидаемое придет само собою. Вера эта неразлучна с *уверенностью в постоянную помощь Божию* для осуществления чаемого, то есть *уверенностью в Любви Бога Отца, уверенностью в благодать Сына Божия* (чл. 2-й), вочеловечившегося (3 чл.), страдавшего, погребенного (чл. 4), воскресшего (5 чл.) и вознесшегося (6 чл.), с угрозой нового, второго возвращения, в случае неосуществления (чл. 7), то есть бездействия нашего или иссякновения веры; при уверенности, наконец, в причастии Св. Духа (чл. 8-й), *предвозвещавшего в Ветхом Завете чрез пророков и действующего чрез Церковь* (9-й чл.), то есть чрез соединение всех живущих для осуществления чаемого (чл. 10-й), жертвы новозаветной, воскрешения.

В Символе веры (т. е. клятве) дается обет исполнять нам завещанное общим трудом или делом, то есть литургиею или братотворением чрез усыновление для выполнения возложенного на нас долга душеприказчества. В храмовой литургии преподается *благодать* для совершения *литургии\** внехрамовой, то есть воскрешения мертвых.

Вера, признаваемая осуществлением чаемого, сливается с храмовою и особенно с внехрамовою литургиею: сия последняя и есть осуществление чаемого. Наоборот, если разумное существо поставлено относительно неразумной силы так, что первое никогда не может управлять последнею (что, однако, не может не казаться самым естественным назначением разумного существа, так же как ничего не может быть неестественнее, как подчинение чувствующего существа бесчувственной силе), – то в творении пришлось бы видеть злонамеренность, адскую насмешку. Следовательно, только при уверенности в любви Бога

Отца (помогающей усилиям сынов человеческих) возможно осуществление чаемого<sup>\*\*\*\*\*</sup>.



## Православный погребальный обряд и его смысл

*Посвящается посетившим Россию и видевшим православный погребальный обряд англичанам, архиепископу Йоркскому и другим<sup>107</sup>*

Человек есть существо погребающее.

Принятие англиканами даже только части православного погребального обряда, хотя бы в лице англичан лишь из высшего сословия, есть все же начало действительного примирения церквей, тогда как догматическое примирение со старокатоликами есть примирение мнимое лишь и никогда не может привести к примирению действительному и всесословному. Англичанин, видевший у себя на родине часть православного погребального обряда, пожелал видеть его во всей полноте и нарочно для этого прибыл в Россию; здесь он пришел к убеждению в необходимости принять его целиком.

Понятно, к чему должно привести усвоение англиканами существенной части нашего погребального обряда. Логика, последовательность неизбежно должна повести к принятию и вообще всего православного обряда, потому что он весь построен, можно сказать, по типу одного основного обряда – Страстной и Пасхальной седмиц, Пасхи Крестной и Пасхи Воскресной, в которой выражена самая сущность христианства.

Наша всенощная есть, не по имени только, – панихида святым (вместо гроба и умершего ставится икона с изображением его); *проскомидия*\* – не что иное, как принесение жертвы за всех умерших и живущих, при полном же объединении – всеми живущими о всех умерших; *Евхаристия*\* – завершение панихиды и проскомидии, хотя и неполное; ежедневные службы церковные – поминовения или повторения погребений над теми, которые в тот день скончались или были погребены, причтены к праведным. Наконец, величайшая служба, коей погребальный обряд есть лишь слабое отображение, есть служба Страстной Седмицы, начинающаяся предсмертными словами Понедельника и Вторника, то есть угрозами о кончине мира и ответом, коим указывается фарисеям, саддукеям и иным путь ко спасению от грозной кончины<sup>108</sup>. Продолжением является Великая Среда –

приготовление к погребению (елеосвящение) и Великая Суббота – день самого погребения, завершающегося воскресением.

Истинный конец, истинное завершение, однако, имеет лишь погребение Христа; оно достигает цели; все же прочие погребения, не исключая даже открытия мощей, не имеют еще должного завершения, так как еще не достигают воскресения и даже, по-видимому, забыли о нем. Самое слово «отпевание» (отчитать, отпеть, отходить *от болезни и от смерти*) получило теперь смысл совершенно обратный: «отпетый» стало выражать окончательное отчаяние в возвращении жизни.

Почему же совершаемое в самом храме погребение не достигает цели, то есть возвращения умершего к жизни? Конечно, потому, что внехрамовая жизнь есть взаимное истребление...

Мы вправе таким образом сказать, что англикане постигли истинный способ примирения церквей, и даже примирения всех религий, когда приняли самую существенную часть православного обряда, ту, которая указывает даже и на самую цель соединения, заключающуюся в смысле погребения, то есть в оживлении или воскресении.

## В.В. Розанов. Русская церковь

### ДУХ. СУДЬБА. ОЧАРОВАНИЕ И НИЧТОЖЕСТВО. ГЛАВНЫЙ ВОПРОС

...Русская Церковь увядает своим особым способом, по своему особому типу, повинуюсь своему особому закону и траектории полета, как и две другие Церкви, католическая и протестантская. Во многих отношениях она занимает середину между ними. Она более уязвима в своих слабостях, немощах и менее заслуживает упреков в высотах, в порывах. Ее страдание – углубления, рытвины, тогда как, напр., в католичестве, патологичны именно горы. Но это все равно. [Все три Церкви страшно быстро понижаются в своем уровне, и это движение неудержимо, как высыхание среднеазиатских озер и морей, как неудержимо исчезновение лесов с цивилизацией. Вообще все христианство, в его кристаллических, оформленных явлениях (церкви), тает; оно гаснет догорая и уже во многих местах только чадит, дает зловоние и угар.] Причина этого в том, что христианство вообще не *космологично*, – и поэтому не может ни согласовать себя, ни с силою и правом противостоять космологическому знанию человечества, выросшему в форме наук. Увы, «люби ближнего» – никак не отвечает на вопрос о составе света, химических соединениях, законе сохранения энергии. Христианство более и более сходит к моральным трюизмам, к прописям то легоньких, то трудных добродетелей, которые не могут помочь человечеству в великих вопросах голода, нищеты, труда, экономического устройства. Поневоле христианство занимает только уголок в современной цивилизации, когда в младенческие Средние века оно окрашивало и имело силу *очернить* всю цивилизацию. Цивилизация не то чтобы не хочет подчиниться христианству: но христианство не умеет и не имеет никаких способов и, наконец, отчасти не хочет подчинить себе цивилизацию, по разности категорий, в которых выражены оно (христианство) и она (цивилизация). У них нет зубчатых, взаимно цепляющихся колес, какими они могли бы захватить друг друга. Христианство вдруг оказалось *ограниченным*, не всеобъемлющим, не

универсальным, когда оно выдавало себя за таковое и очень долго его принимали за таковое. Ни которая из церквей и, наконец, все христианство не может ответить на самые мучительные вопросы ума, на самые законные требования жизни...

\* \* \*

[и цивилизация не столько враждебна к нему, сколько получает неожиданную возможность, почти невольную необходимость, смотреть на него почти с грустью и с жалостью, как на младенца, или, пожалуй, как на впавшего в младенчество старичка, который не умеет посоветовать, наставить выросших своих детей, да даже и понять как следует их горести и нужды не умеет же. Можно заметить, что] самые мудрые из прелатов и епископов, из проповедников и богословов все же имеют какое-то несовершеннолетие сравнительно с первоклассными учеными, поэтами, агитаторами. *Л. Толстой\** не потому не мог бы подчиниться папе, что он другой веры, иной Церкви, иного племени; но оттого, что свободное образование Толстого выше, чище, искреннее и основательнее, чем ныне уже *искусственное* и *условное образование* папы. То же можно приложить к первым пасторам, к митрополитам. Толстой учится разному 1) у русского мужика, 2) у *Шопенгауэра\**,

3) у *Будды\**, 4) у *Мопассана\**. Все это – естественное и живое дерево, и Мопассан, и Шопенгауэр, и русский мужик. Тогда как папа весь делится на два существа: 1) я его, которое скрыто и мы вовсе не знаем, что же именно в конце концов он думает и знает, и 2) *сан* его, который очень много думает по рубрикам своих обязанностей, но все это уже не живое, не настоящее в нем; все это – одеяния, повешенные на манекен, ими скрытый, но одеяния потому только и не падают на пол, что их все же держит собою этот манекен.

\* \* \*

[Мы хотим этим сказать, что вольнолюбивая и страдальческая мысль человеческая и сердце человеческое давно переросли условную и искусственную фразеологию богословия и богословов. Религиозное мышление в пределах схемы христианской давно представляет собою иссохшую мумию в драгоценном саркофаге, о которой никто не заметил даже

момента, когда же именно она перестала жить и дышать. Всегда она была та же; всегда страшилась изменить свои черты; всегда считала себя «истиною». И никто не заметил времени, когда эта «истина» с недвижными чертами перестала быть кому-нибудь нужною и занимательною.]

Живы, энергичны теперь только секты, которые именно в движении поставили себе задачу. Но то, к чему движется каждая из сект, в сущности содержится в сердцевине уже бездыханного организма. Все секты, протестантские, православные, католические, не имеют ничего нового и оригинального в себе сравнительно с той Церковью, которой они якобы противопоставляются, а в сущности – от которой отделились не более, чем сук от ствола.

\* \* \*

В обществах европейских еще надолго останутся так называемые «христианские чувства»: как в доме, где жил человек, еще долго остается «дух его», строй его мысли и чувств, и даже заведенные им «порядки». Но это уже не цельный организм, хотя бы даже в степени «организма (системы) чувств». Христианство сохранится в европейской цивилизации долее всего в виде странствующих афоризмов, прекрасных изречений, великолепных практических и этических «максим» (= правил), и нет никаких причин, чтобы эти прекрасные выражения не исторгали у отдельных людей, и особенно в отдельные моменты их жизни, то тяжелые вздохи, то прекрасные слезы. Но это вовсе не то, что основа и фундамент жизни. Основою и фундаментом жизни европейского человечества давно уже служат: 1) экономика, 2) знания (науки). Но где же метафизика? мистицизм? – без которых не обходился ни один великий народ и ни одна великая эпоха.

Может быть, суждено европейскому человечеству выработать свою оригинальную метафизику и оригинальный мистицизм, который выразил бы отношение к Богу лица европейского, между тем как до сих пор европейцы очевидно пользовались собственно еврейскими формами отношения к Богу (Библия, апостол Павел). По всему вероятно, сюда войдет много, но совершенно переработанного и бесконечно углубленного язычества – как в его эллино-римских элементах,

так и особенно в германо-славянских элементах. Песни народные, эпос народный – они также хватают за сердце человека. Детские песни, колыбельные песни, бытовые песни – они мотивами своими, и тонами своими, и содержанием своим говорят иногда так же много, как песнопения церквей. Но они подвижны, живы, прилипают к сердцу человека, свежи и разнообразны, как сама жизнь: и в этом отношении они выше литургий, слишком схематичных и общих и не отвечающих человеку на скорбь *этого часа*, на радость *этого дня*. Но это – только лирика. Спрашиваем еще раз: где же метафизика?

Человек метафизичен по самому существу своему, и если он воспринимает религии, усваивает одну или другую, слушает проповедников, то потому именно, что он раньше услышанной проповеди есть уже исповедник, священник до оформленного священства, и пророк до оформившегося пророчества. Вот этим-то врожденным метафизическим вопросам человека христианство и не сумело дать ответа, не только удовлетворительного, но и никакого; и от этого оно угасает. Что такое человек до рождения и что такое самое рождение? Что такое человек после смерти и что есть самая смерть? Что такое грех?

\* \* \*

И каков способ «снятия проклятия, греха и смерти» с человечества? Здесь мы запутываемся еще более. Адам пал потому, что не послушался Бога; неужели дети Адама, все человечество, «искупились тем, что избраннейшее племя из этого человечества и в царственном граде этого человечества, в граде священников и пророков, подняло руку и умертвило... Бога!! Бога ли? – вот вопрос! По основному воззрению христианства, было убито именно существо Божественное, «Сын Божий»; неужели Отец Его, «Отец наш, Сущий на Небесах», простит нам грехи наши в отношении друг друга, ложь нашу, жестокость нашу, войны наши, вероломство наше *потому именно и потому особенно, что мы замучили и умертвили Его Сына?* Ведь то особое наказание, какое евреи понесли за смерть Его, наказание отвержения, рассеяния и разорения, – его должны бы понести все народы, целое человечество, если смерть Спасителя имела отношение ко всему человечеству? Не все и

евреи распинали Его, а горсть, кричавшая на дворе Пилата, но потерпели наказание *все* – и жители Вифлеема или Назарета, как жители Иерусалима. Параллельно, если взять планету нашу, которую «искупил» Иисус, то, очевидно, и она должна была быть наказана *вся* за смерть Иисуса, т. е. во всех частях человечества. Или евреев не надо было *всех* и *сплошь* казнить; или уже казни достойно все человечество, и германцы, и русские. «Казни», мы говорим, а ведь начали говорить о «снятии греха, проклятия и смерти». Где же именно оно, это *избавление*, это *облегчение*, эта *радость* и *белый свет*, будто бы связующийся с Голгофой? Для евреев – гибель, а для нас... чахотка, рак, убийства, грабежи, сифилис. Где же знаки «искупления»? и вообще метафизической перемены в самом *бытии* человечества? Все – ветхозаветно, даже хуже, чем ветхозаветно: ибо до «искупления» человечества и до проповеди Иисуса в одном небольшом городке, в маленькой стране, нашлись же такие люди, как Мария и Елизавета, как две сестры Лазаря, Мария Магдалина и Самарянка? Нашлось 11 простолюдинов с разумом и сердцем Апостолов; и Никодим, и Закхей, и даже все эти, с великим сердцем, прокаженные, слепорожденные, расслабленные, блудницы, мытари! Вот *эмпирический материал*, который уже *ранее* Его *был* и который Иисус нашел *готовым* в «проклятом» месте: ибо Иерусалим был проклят и обречен гибели после Него. Ну, хорошо. Было за что проклясть Иерусалим и основать новую религию на развалинах древней. Так, может быть, теперь мы найдем в Париже или Берлине еще Самарянку? еще Иосифа Аримафейского? еще 11 Апостолов? и Марию с Елизаветою? Гомерический хохот, который раздался бы на этот вопрос в ответ, показывает, до чего *эмпирический человеческий материал, найденный уже готовым Иисусом в Иудее, был выше того, который Он Сам оставил после Себя* маленькой планете, с жалким, скорбным и недоумевающим населением.

И наконец, добро, благо умиротворения и любви, принесенные Им на эту скорбную планетку?.. Как молил за *Содом и Гоморру\** Авраам Бога: «Если не достанет до 50 праведников, то неужели тогда Ты казнишь его? если не достанет 40? 30? и, наконец, только 10?» – «Если найду в Содоме *десять* праведников, то *пощажу весь город ради их*» (Бытие 18:24–32),

вот решение Божие, решение *ветхозаветное*. А мы учим, что Ветхий Завет был *жесток* сравнительно с Новым. Но если пересчитать святых лиц, удивительных, трогательных, выше которых не видал мир, в Евангелии, т. е. в Палестине *во время Иисуса* и, так сказать, у ног Его, – то их найдется гораздо более 50! И, однако, Палестина *не была пощажена*, хотя и остальные-то ее жители все же не были содомляне, а только верны Моисееву закону о субботе да «преданиям старцев», линия которых началась от достойного Ездры. Таким образом, смутна для нас не только надежда, что мы «искуплены от греха, проклятия и смерти», но и какая-либо уверенность, что новозаветная жизнь имеет преимущества перед ветхозаветною и что даже в зерне всего дела лежит... подвиг любви и милости Небесного ли Отца к нам, Сына ли Его к человечеству.

Во всяком случае, размышляющие люди имеют причину сомневаться в *мессианизме* всего *христианства* и, следовательно, о лице Иисуса как Мессии. Наш-то сифилис? регистрация-то домов терпимости? Слишком малые знаки, чтобы Мессия «уже пришел». А войны? крестоносные? за испанское наследство? за австрийское наследство? Слишком малые знаки, чтобы «овца уже легла около тигра»: а между тем *именно по этому предсказанию* пророка Исаии мы и *узнавали* Христа. «Вот, когда придет *такой*, что *это* принесет: то смотрите, он и будет Мессия». Мы смотрим – и не узнаем!! Да и Сам Он и Себе ничего подобного не предсказал:

«Огонь пришел низвести Я на землю: и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!

Крещением должен Я креститься: и как Я томлюсь, пока сие совершится! Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но – *разделение*.

Ибо отныне пятеро в одном доме станут *разделяться*, трое *против* двух и двое *против* трех.

Отец будет *против* сына и сын *против* отца; мать *против* дочери и дочь *против* матери; свекровь *против* невестки своей и невестка *против* свекрови своей» (Лк. 12:49–53).

Таким образом, не одна эмпирическая наличность *истории* христианства, но и самое учение Основателя его, если сопоставить его с *предсказаниями* о Мессии, что вот Он «льна



курящегося не загасит» и «трости надломленной не сломит» (Мф. 12:20) и что с пришествием Его «ляжет овца около тигра» (Ис. 11:6), – побуждает многих начать спрашивать в сердце своем: «точно ли Мессией могли быть высказаны эти предсказания? И с таким очевидным выражением желания, чтобы они исполнились?»

Самый спор Его с Иерусалимом, вращающийся около *субботы*, нам, христианам, кажется, будто шел о *филантропии* и что вот ей противились *злые евреи*; но для евреев того времени и до наших времен очевидно, что филантропия вовсе не входила сюда никаким элементом, ибо Его спрашивали, почему Он не исцеляет в *другие дни*, в которые, конечно, Он мог бы исцелить; мог бы еще филантропичнее исцелить в пятницу или в четверг. Для евреев ясно было, что Он борется против «почил Бог от дел своих в *седьмой день*» (Быт. 2:2) и «пусть никакого дела не творит человек в *седьмой день каждой недели*» (Исх. 20:10). Врачи теперь лечат и в седьмой день – и это хорошо. Но так ли хорошо, что и булочники пекут хлеб в седьмой день? И что лавочники в лавках, и мастеровые в мастерских, увы, давно лишены отдыха в «седьмой день». Иисус, который мог бы исцелять и по *четвергам* и по *средам*, явно боролся против абсолюта «праздника», и за него вступились евреи по глубокому инстинкту, что стоит потрясти абсолют чего-нибудь, как потрясется и вся эмпирия, на этом абсолюте построенная, т. е. что у человечества – и у русских, и у немцев – будет отнято в году 52 дня абсолютного отдыха. В этом случае, как и вообще во всей концепции евангельской истории, христиане наивны, как дети. «Жиды были *злы* и убили Иисуса, потому что Он был *добр*. Но добрый Бог наказал злых жидов: а царство и жребий их передал *нам*, которые *добрее всех народов на земле*».

Тем не менее все предсказания Иисуса оправдались, и некоторые, как о гибели Иерусалима, Он сказал не как волю Отца своего Небесного, но как Свою волю. Предсказал с подробностями столь значительными, что не остается сомнения, что Он проник в будущее и повелевал векам: «вот, оставляется *дом ваш пуст*» (Мф. 23:38); «камня на камне не останется от стен сих» (Мф. 24:2), «скажут горам: падите на нас! и холмам: покройте нас!» (Лк. 23:30). И наконец, уже

приведенное место о «мече и разделении», которое действительно раздирает христианскую цивилизацию, как никакой меч и никакую цивилизацию. Что же это такое? Скажем ли мы, что это доступно было *Сократу?\** *Платону?\** *Будде\**, *Конфуцию\**, *Лаодзы\**, *Магомету?\** Нет – нет: Иисус не просто выдается в ряду их, но Он вовсе *не есть то, что ряд этих людей*. Иисус не человек, а Существо, и Евангелие есть действительно сверхъестественная книга, где передан рассказ о совершенно Сверхъестественном Существе, и самые события сверхъестественны же. При этом мы разумеем не чудеса Иисуса, которые могли быть апокрифичны или легендарны. Единственное и главное чудо, и притом уже совершенно бесспорное, – есть Он Сам. Даже если согласиться с крайними скептиками, уверяющими, что Иисуса никогда не было и что миф есть самая история, самый сюжет евангельский, то все же отсюда скептики не получают никакой пользы: вымыслить такое Лицо, со всей красотой Его образа и непостижимыми Его речами, так же трудно и невероятно и было бы чудесно, как и *быть* такому Лицу. Предположим, что Платона никогда не было, а был кто-то, приписавший ему диалоги, на которых поставлено имя

«Платон». Плохая шутка: этот, кто написал их, пусть имя ему будет

Сидор, а не Платон, и был он перс, а не грек, все равно – и *был*, как гений *Платон*, с тем именно содержанием в голове, какое мы приписываем Платону. Ведь мы и все человечество не от того признали Иисуса «Сыном Божиим», что так *велели* нам апостолы, что это *завещали* они нам хранить как *веру*? Но мы сами и волею своею, прочитав речи Иисуса, прочитав Нагорную Его Проповедь, да и все, все Его речения, восклицаем с Нафанаилом, которому ничего апостолы не нашептывали: «Равви! Ты – Сын Божий! Ты – царь Израилев» (Ин. 1:49). И исповедание Самарянки, и исповедание Никодима, и всего израильского народа, устилавшего одеждами Ему путь при входе в Иерусалим и восклицавшего: «благословен грядый во Имя Господне» (Мф. 21:9) – все это есть *наше* исповедание, без всякого подсказывания и помимо какого-либо авторитета для нас самих евангелистов-рассказчиков.

И только когда эти иерусалимляне, с пальмовыми ветвями встретившие Его, завопили под легионами *Tuma\**, так удивительно точно предсказанными таинственным Посетителем Земли, сердце наше испугалось, заробело... и все смутилось в уме нашем.

Иисус человеком не был! Но был ли Он Мессия?

И кто же Он, наконец?

Вот вопросы, которые томят несказанным томлением многие русские сердца. И они так глубоки, так захватывают фундамент всего дела, что ломкий хрусталь исторически сложившихся церквей – католической, православной, лютеранской – никак не может не хрустнуть просто от самой постановки их.

Европа, цивилизация европейская выросла из христианства. Даже как *спор* против церквей, как «ереси» – она выросла из *него же*. Высота европейской цивилизации показывает, как высоко было христианство. Воистину *не человек его основал!* Да: но к концу времен выяснились необоримые язвы цивилизации этой; и перед гробом ее, перед саваном ее позволительно спросить: *вечно* ли это дело, т. е. все-таки *Божие* ли зерно лежит в основе ее? Священникам, духовенству это невразумительно: они по инерции движутся, куда двигались, говорят, что говорили: языки их ометаллились и уже не могут переменить своего звона. О цивилизации они и не болят, или болят настолько, насколько она не принимает «их», критикует «их», не повинуетя «им». «Мало почета *нам*» – вот вся их скорбь о Европе. Но «почета» было много в Средние века, когда им позволяли даже жечь людей, – и они жгли с удовольствием. Все это явно *не мессианство*. Оставим их. Итак, открылись неисцелимые язвы цивилизации: по этому узнаем не божественность зерна в почве ее.

\* \* \*

Настоящий пламенный исповедник, желая *повторить* это исповедание, увидел бы, что оно сгорает в самый момент выговаривания его, от уст выговаривающих. От этого выходит, что «впадали в ересь» все «горячо веровавшие»: поразительная черта в христианстве! Теперь оно еле держится... холодностью, равнодушием! Страшное дело: «стойте, не шевелитесь, – *не горячитесь, главное – не горячитесь*: иначе все рассыплется» – вот лозунг времен, лозунг *религии, Церкви!* Но если таково

средство, «чтобы не погибнуть», то не явно ли, что для «исцеления» уже никакого средства нет...

## В.Ф. Эрн. Христианский социализм в России

Насколько расширилось в современной России общественное движение и насколько сильно сказывается повсюду в самых разнообразных формах влияние социалистической пропаганды – свидетельствуют печатаемые нами ниже документы. Первый из них представляет собой печатное воззвание, расклеенное на улицах Москвы в ночь с 16 на 17 февраля. Второй – заявление программного характера от выпустившей это воззвание группы. Авторы стоят на точке зрения «христианского социализма», которая так чужда, далека и непонятна для нас, не расположенных «вливать вино новое в мехи старые», ибо и мехи разорвутся, и вино может пролиться понапрасну. Но, как признак времени, оба документа характерны. Приводим здесь их полностью; заметим, кстати, что вверху расклеенного воззвания в подлиннике изображен большой черный крест.

### ВОЗЗВАНИЕ

Православные христиане!

Синод обратился к вам с увещанием не заводить в государстве смуты, не быть заодно с внутренними врагами и тем не служить японцам. Не таких слов ждали все истинно православные люди в настоящее тяжелое время. Кому не известно, какие грабительства и притеснения творят царские слуги? Они ослабили русскую землю, потому что измучили народ. А когда петербургские рабочие с пением «Отче наш» шли умолять царя выслушать об их нуждах, в них стали стрелять солдаты и убили около 3000 человек и ранили более 5000 своих же братьев-христиан. ... И после этого Синод, забыв истинную Апостольскую Церковь, увещает вас, а не тех, кто довел вас до крайности, кто губит Русскую землю и зверски убивает наших братьев. В такие минуты все ждали, что Церковь возвысит свой голос против обезумевшей власти, забывшей, что царь всех царей – Господь и что царская власть ниже воли Господней, подобно тому, как митрополит Филипп обличал царя Ивана

Грозного, измучившего народ опричниной. Митрополит Филипп говорил:

«О Государь, мы здесь приносим жертвы Богу, а за алтарем льется невинная кровь христианская. Отколе солнце сияет на небе, не видано, не слыхано, чтобы цари благочестивые возмущали собственную державу столь ужасно. В самых неверных языческих царствах есть закон и правда, есть милосердие к людям, а в России их нет. Достояние и жизнь граждан не имеют защиты. Везде грабеж, везде убийства – и совершаются именем Царским. Ты высок на троне, но есть Всевышний судья наш и твой. Как предстанешь на суд его, обгаренный кровью невинных?»

Православные христиане! Перед вторым пришествием по слову Божию «мерзость и запустение станет на святом месте», т. е. большая часть Церкви христианской предастся в руки Антихриста. Воззвание Синода, поддерживающее мучителей христианского народа, свидетельствует, что время близко! Так не искушайтесь же воззванием Синода, ибо на нем явная печать Антихриста!

### **ЗАЯВЛЕНИЕ**

В России организовалась новая политическая партия, именуемая Христианским братством борьбы.

Братство имеет целью активное проведение в жизнь начал вселенского христианства.

Эти начала, введенные историческим христианством в сферу индивидуальной жизни, до сих пор не были сознательно положены в основу общественных отношений. В общественных отношениях до сих пор осталась нераскрытой «правда о земле», лежащая в самой сущности христианского учения.

Раскрыть эту правду, действительно осуществлять вселенскую правду Богочеловечества во всемирно-историческом процессе и есть общая задача Братства.

Своеобразие и исключительность настоящего исторического момента сами собой определяют ближайшие, частные задачи Братства, необходимо вытекающие из общей основной.

Эти задачи суть:

- 1) Борьба с самым безбожным проявлением светской власти – с самодержавием, кощунственно прикрывающимся

авторитетом Церкви, терзающим народное тело и сковывающим все добрые силы общества.

2) Борьба с пассивным состоянием Церкви в отношении государственной власти, в результате чего Церковь идет на служение самым низменным целям и явно Кесарю предает Божье.

3) Утверждение в социально-экономических отношениях принципа христианской любви, содействуя переходу от индивидуальноправовой собственности к общественно-трудовой.

«Братство» призывает к совместной Господней работе всех верующих во Христа без различия исповеданий и национальностей ввиду того, что борьба с безбожной светской властью имеет смысл не только национальный, но и вселенский.

## С.Н. Трубецкой. О современном положении Русской церкви

Для всякого верующего русского человека современное состояние Православной церкви в нашем отечестве представляет тяжелое и безотрадное зрелище. Безверие и равнодушие в просвещенных слоях общества; раскол и сектантство, разъедающие народ; приниженное состояние духовенства; казенное лицемерие вместо живой нравственной силы, насилие вместо проповеди, полиция вместо христианского апостольского слова убеждения.

Для всякого искреннего православного христианина ставится во всей своей силе вопрос: как относиться ему к тому, что делается вокруг него? Что он должен делать? В какой мере самое зло велико?

Мы не должны его преувеличивать. Если мы верим в Божественную истину Церкви, то мы должны верить, что «врата ада» ее не одолеют. Но, с другой стороны, и именно при свете этой веры, мы должны без всяких иллюзий отдать себе добросовестный отчет в действительности. Опасность существует не для истины, а для нас. Неужели же Русь потеряет свою духовную твердыню, свою веру и перестанет быть православною? Мы так спокойно уверены в том, что православие есть наше вечное и неотъемлемое достояние, как если бы оно составляло недвижимую и неотчуждаемую собственность нашего народа. Но вера не есть недвижимая собственность, и православие не майорат. Тот, кто знает его живую силу и правду, тот, кто верит в него, должен испытывать себя в своем к нему отношении. Верны ли мы Церкви? Образованное русское общество частью ушло, частью уходит из Церкви. Наши предки жили церковною жизнью, а наша жизнь ничего церковного в себе не имеет. Мы не касаемся здесь вопроса о том, можем ли мы жить так, как жили наши предки, и должны ли мы к тому стремиться по известному рецепту славянофилов. Мы только констатируем факт, и стоит мысленно воскресить быт наших предков, чтобы убедиться в бесспорной истинности только что высказанного положения. Средоточием



религиозной жизни наших предков было православное богослужение; православный обряд проникал всю их жизнь, глубоко и властно дисциплинировал ее, служил источником и выражением религиозных идей, в которых наши предки рождались и умирали. Умалять великое социальное и воспитательное значение обряда может только легкомыслие. Его общественное значение и сила неизмеримы: он соединял миллионы людей в одной мысли, одном чувстве, одном образе, в одном религиозном действии. Обряд будил сознание высшего собирательного, мистического единства, того сознания, которое выражается в дивном песнопении: «Ныне силы небесные с нами невидимо служат». Он служил реальной связью живых поколений с поколениями отжившими, которых обнимал в себе его древний храм. Обряд был высшей поэзией, высшим искусством, высшей философией наших предков, и в его образах и действиях воплощалась для них вся полнота христианского православного учения церкви. Догматическое развитие этого учения закончилось давно, в эпоху Вселенских соборов. Православная церковь покончила с умозрительным богословием; ее задачей было хранить догмат и сделать его общим достоянием, ввести его в жизнь путем своих богослужебных действий. Ее задачей было воспитать новые народы в вере Христовой, запечатлеть эту веру в их сердцах, освятить их ею; а ее богослужение было вместе проповедью, молитвой, таинством: оно было наглядным вероучением и нравоучением. И весь народ как один человек чтил Церковь как храм Божий и правил ее обряд, сознавая тесную, органическую связь между этим обрядом, учением и таинствами, в нем выражавшимися. Естественно, он не всегда мог отчетливо сознавать различие между тем и другим, между формой и содержанием. Отрицательную сторону этого обрядового христианства является ритуализм, пагубные последствия которого сказались в расколе. Тем не менее и вся история этого раскола не только не умаляет значение обряда, но, наоборот, показывает всю степень его значения – для раскольников и православных, одинаково засвидетельствовавших свою ревность к чистоте, к православию обряда, как ни превратно понималась многими эта чистота и это православие.

В наше время скорбят о «неразумной ревности» споривших или глумятся над нею; но только немногие отдадут себе отчет в великом историческом значении этого церковного спора. Раскололось единство православного русского народа в его богослужении, в его благочестии. Раскололось единство обряда, составлявшего связующее звено религиозной жизни, и вместе с тем самый обряд утратил прежнюю силу и значение.

Замечательное дело! Старообрядцы, по-видимому, всего более дорожившие старым обрядом, положили начало религиозному дроблению; раскол породил сектантство. С другой стороны, в Церкви, которая исправила, очистила обряд и соблюла в себе его единство, он, несомненно, утратил прежнюю дисциплинирующую религиозную силу. В самом деле! В древности обряд начинался в церкви, но не кончался в ней и обнимал весь строй домашней и общественной жизни, проводя в ней религиозное начало. Представим себе благочестивого царя Алексея Михайловича в современной русской обстановке. Представим себе, что он ходит по церквам нашим и еще более по нашим домам и видит, чем стали для нас теперь Церковь, вера, обряд – все православие, как он его понимал. Сочтет ли он православным современное русское общество? Сомнения быть не может: православия в домашнем быту он найдет очень немного, а в быту общественном – не найдет его вовсе. Мы разумеем здесь не тех русских людей, которые совершенно отшатнулись от Церкви, а тех, которые считают себя верующими, ходят в церковь к достойной по праздникам и говеют на Страстной неделе. Мы разумеем здесь не отдельные явления частной и общественной жизни, а всю современную русскую жизнь, сложившуюся в новые европейские формы, чуждые прежнего религиозного уклада. Приглядываясь к ней, царь Алексей Михайлович заметил бы без труда, что Церковь не занимает в ней даже того места, какое начинает занимать в ней духовенство, бюрократ и полиция духовного ведомства.

Но разве здесь, скажут нам, надо искать истинного православия? Оно не в интеллигенции, оторванной от родной почвы, оно не в лицемерах, попирающих заповеди Христа, и не в тех русских людях, которые уделяют православию две минуты по будням и полчаса по воскресеньям. Оплот православия в

простом русском народе, в этом великом, беспредельном море, в глубине которого таится жемчужина веры. Он наполняет храмы и строит их; он, несущий всю тягость государственных повинностей, несет за всю Россию и повинность духовную. Он не только кормит Россию, но и молится за нее. Он сохранил православный уклад древней русской жизни.

Мы всего менее думаем отрицать великие духовные силы нашего народа. Но имеем ли мы основание превозноситься ими и утешать себя мыслью о непоколебимом православии нашего крестьянства? Можем ли мы успокаивать себя тем, что народ будет всегда на нас работать и за нас молиться? Мы видим, что народ обнищал, земля истощилась, и хронический неурожай вызывает голод целых областей. Правительству и обществу приходится кормить народ. И мы видим в то же время в нашем народе проявления великого духовного голода, который все более и более обостряется.

Духовная оторванность интеллигенции от народа есть явление глубоко ненормальное и болезненное, – болезненное и ненормальное не только по отношению к самой интеллигенции, но и по отношению ко всему народному телу, в котором теряется связь между мыслящею частью и прочими органами. Движения такого тела могут определяться, очевидно, не разумом, не мыслью, а инстинктами и рефлексам. Мы не можем призвать нормальным такое состояние, при котором просвещение парализует просвещенных или делает их бесполезными для того народа, который нуждается в их производительном труде для своего преуспевания.

Но мы оставим здесь этот общий вопрос, возбуждающий столько споров, и вернемся к тому специальному вопросу, который вас занимает. Что сказать о религиозном состоянии народа, в котором просвещенные, высшие классы утратили прежний религиозный склад жизни и в значительной мере отшатнулись от Церкви? Что сказал бы тот же царь Алексей Михайлович, если бы ему сообщили, что истинное православие, вне монастырских стен, хранится лишь в среде крестьянства и что оно утратилось в среде бояр, дворян, именитого столичного купечества, среди приказных и даже среди многочисленных представителей мещанства? В его время оплотом Церкви были

лучшие люди государства, а не темная масса деревенского люда, в которой хранилось и хранится еще столько языческого двоеверия и в которой раскол вскоре пустил столь глубокие корни. Для него не могло бы быть сомнения в том, что не крестьянство, не мужики ведут за собою высшие классы общества, что не они дают им свой обряд, обычай и мирозозерцание, а наоборот, должны постепенно образовываться высшими классами.

Но и независимо от этих соображений, не изменяется ли духовный строй нашего народа у нас на глазах? Со всех сторон слышатся жалобы на дезорганизацию крестьянства, на распад быта и преданий старины, на охлаждение народа к Церкви. Громадные области России, на юге например, колонизированные недавно, покрылись населением, представляющим новые бытовые особенности, среди которого целые поколения выросли без Церкви и ушли в *штунду*\* и другие секты. Затем явилась фабрика, столь глубоко изменившая прежний строй, явилась вся совокупность условий новой культуры, против действия которой не могло устоять даже старообрядчество, некогда столь упорное в своем консерватизме. Теперь и оно разлагается, и сыновья и внуки прежних ревнителей старой веры постепенно переходят к новым формам быта, чуждым всякой религиозности.

Но этого мало. Упомянув о разложении старого раскола, который держится лишь собственным невежеством и коснением и духовною немощью своих противников, мы не можем не указать на новые сектантские движения, распространяющиеся в народе с такою силой и заразительностью религиозного одушевления и принимающие характер борьбы и протеста против обряда и против Церкви как обрядового института. В культурном обществе мы находим не более как равнодушие к обряду, нередко пренебрежение и глумление, но, за самыми редкими исключениями, не видим религиозного протеста против него. Как бы мы ни судили о новейшем сектантстве, оно, несомненно, указывает новые черты народного характера, которых нельзя было подозревать лет сорок тому назад: протестантизм не замер у границ России. Мы можем верить, что истина Церкви победит заблуждения сектантства; но во всяком

случае мы не должны убаюкивать себя мыслью о непоколебимом православии нашего народа, вопреки тем дурным примерам, какие мы сами ему даем. Народ, более нас консервативный, заходит, однако, в случаях отрицания несравненно далее нас: он не ограничивается равнодушием, а протестует и отвергает.

Итак, православна ли по-прежнему Россия?..

Нас упрекнул в том, что мы преувеличиваем значение обряда. Но мыслящему православному русскому человеку трудно преувеличивать его значение. Мы видели, что он был живою формой, связующею нитью нашей церковной жизни. И если лишить обряд его прежнего значения в жизни верующих, в быте нашем, то спрашивается: чем его заменить? Ибо надо же, чтобы церковная жизнь имела какое-нибудь выражение, какую-нибудь форму. Раз это больше не обряд, так что же заменило его в этом качестве? Но оставим этот вопрос или, вернее, поставим его в более общей форме: что нужно для того, чтобы вновь возродить религиозную и церковную жизнь нашего общества? Как исцелить его от того тяжкого духовного недуга, которым оно страдает? Этот недуг признается всеми официальными представителями Церкви и всеми верующими русскими людьми, хотя не все отдают себе отчет в его глубине. Для излечения его предлагались и предлагаются различные средства, более или менее решительные: возвращение к допетровскому строю жизни, реформа современного строя Церкви, соединение церквей, клерикализм и, наконец, безусловное признание принципа свободы совести, религиозной свободы. Все эти предложения имеют свои основания, которые мы и рассмотрим в общих чертах.

Мы начинаем с наиболее старого рецепта – с рецепта славянофилов. Мы могли бы и вовсе умолчать о нем, поскольку в наше время славянофильство есть лишь *quantité négligeable*<sup>\*\*\*\*\*</sup>, общественное значение которой равно нулю. Но, с другой стороны, именно это обстоятельство позволяет нам отнестись к нему вполне объективно, как к первой попытке нашего общественного самосознания в области церковного вопроса. И вместе с тем оно останавливает наше внимание, поскольку в славянофильстве заключались в зародыше и те формулы, которые предлагались впоследствии. Недостаток

славянофильского рецепта состоял именно в том, что он, подобно плохим медицинским рецептам старого времени, заключал в себе слишком много средств, и притом противоположного свойства, причем некоторые из этих средств были фантастические. К числу таких средств, напоминающих «эликсир молодости», принадлежит рекомендуемое прежде всего пресловутое «возвращение к допетровским порядкам», или, точнее, к мирозерцанию и строю жизни допетровской Руси. В настоящее время едва ли найдутся здравомыслящие люди, которые верили бы в осуществимость этой романтической мечты, хотя бы в том скромном объеме, в каком она представлялась осуществимой наиболее трезвым славянофилам. Но есть еще люди, – правда, немногие, – которые считают возможным допустить возвращение к старине в одной религиозной сфере, считая прошлое безвозвратным во всех других областях жизни. Эти люди, однако, показывают сами, как далеки они от этого прошлого, которое не отделяло религии в обособленную сферу жизни, но полагало ее в основу своего быта. В этом смысле нам кажется, что и в религиозной сфере нельзя вернуться к старому строю жизни, не изменив всех условий современного быта культуры и нравов. Но, независимо от того, в какой мере возможна религиозная реставрация Московской Руси, можно спросить, в какой мере она желательна. Мы только что указали на великое и положительное значение древнего обряда, составлявшего связующее звено церковной жизни и всего древнерусского быта; он держался обрядом, освящался через него. Но как ни велико и положительно значение этого обряда, прежде и даже ныне, желательно ли возвращение к быту, который только им и держался? Желательно ли возвращение к ритуализму, для которого христианство не только не было мыслимо вне определенных обрядовых форм, но нередко смешивалось с обрядом или даже заглушалось им? Ведь уже одна история раскола, взятая в своем целом, может заставить нас задуматься; а еще более должен останавливать нас взгляд на современное религиозное состояние русского общества в его отчуждении от Церкви. Славянофилы искали причину такого отчуждения в петровской реформе, или, если называть вещи их именами, в просвещении. Но мы идем далее и

полагаем, что одну из причин указанного отчуждения надо искать в неполноте, в несовершенстве исключительно ритуального понимания христианства, которое определялось обрядом. Сами славянофилы это прекрасно чувствовали и потому наряду с возвращением к основам древнерусского быта рекомендовали – и притом самым решительным образом – средство совершенно новое, а именно, безусловное признание и осуществление принципа религиозной свободы – свободы совести. Между тем едва ли может быть малейшее сомнение в том, что Московская Русь не только не имела понятия об этом принципе, но не могла его иметь, исключала его безусловно. И таким образом, в рецепте славянофилов заключались два противоположных средства, из которых одно пришлось по сердцу обскурантам и реакционерам, а другое было всего более им противно. Наряду с этими двумя элементами славянофильского идеала существовал еще третий, самый важный, в котором должны были примиряться свобода с единством и авторитетом предания, я разумею славянофильское учение о Церкви. Это учение, в свою очередь, основывалось на своеобразном смешении понятий и заключало в себе как историческую, так и богословскую ошибку.

Исходя из понятия Церкви как духовного организма, обнимающего в себе всех блаженных духов и все верные человеческие души, не только живых и мертвых, но даже и «неродившихся» верующих, славянофилы без околичностей отождествляли это Небесное Царство с Православною греко-российскою церковью, явно смешивая мистическое с эмпирическим.

Результатом такого смешения естественно получался превратный взгляд на действительность не только в настоящем, но и в прошедшем. Правда, в отличие от прошлого, настоящее далеко не идеализировалось и нередко подвергалось беспощадной критике, большею частью глубоко справедливой. Но и тут была ошибка, поскольку славянофилы непонятным образом отделяли от нашей Церкви весь ее современный строй, который представлялся им какою-то исторической случайностью, а не органическим результатом ее развития. Если в своем богословии и в полемике против других исповедываний они смешивали понятие Царства Небесного (или Небесной Церкви) с

понятием Церкви греко-русской, то в своей полемике против современных порядков они впали в другую крайность, противопоставляя себе самой нашу Русскую церковь, т. е. действительную Церковь своему идеалу о ней, который они считали осуществленным не то в Древней Руси, не то в глубине народного сердца.

Наряду с этими ошибочными представлениями была, как сказано, и существенная богословская ошибка. Эта ошибка состояла в том, что учение о Церкви, и притом такое, которое явно смешивало небесную и земную Церковь, полагалось славянофилами в основу всего православного вероучения и богословия. Очевидно, ничего подобного мы не находим ни в учении Христа и апостолов, ни в святоотеческом богословии, которое утверждалось на совершенно ином основании, – том основании, на каком строилась и сама церковь. Принимая церковь не за храм христианства, а за самое основание его, и превращая учение о ней в основной догмат вероучения, мы невольно приближаемся к церковно-католическому пониманию христианства. И В. С. Соловьев\*, мыслитель несравненно более глубокий, смелый и последовательный, чем родоначальники славянофильства, чрезвычайно тонко понял это обстоятельство, что отчасти и послужило ему для обоснования его учения о всемирной теократии. Мы нисколько не хотим вдаваться здесь в разбор этого последнего, тем более что и оно не нашло сторонников, и сам почтенный автор его не придает ему такого значения, какое он приписывал ему несколько лет тому назад. Мы хотим только отметить, что богословие Хомякова и его последователей не соответствовало древним нормам православия и заключало в себе уклонение от них, чрезвычайно богатое неожиданными последствиями.

Один весьма авторитетный писатель метко указал, что в нашем народе отсутствует социальное понятие Церкви; он знает Церковь лишь как храм. И точно так же в представлениях наших предков понятие вселенской Церкви не имело того значения, которое оно получило у славянофилов и после них. Раз это понятие выдвигается на первый план, естественно ставится вопрос о соединении церквей; представление о церковной жизни бесконечно расширяется и получает всеобъемлющее значение. В



этом смысле, несмотря на все свои ошибки, славянофилы оказали существенную услугу русской мысли и дали ей толчок, которому, как мы надеемся, не суждено пройти бесследно...

## Протоиерей Стефан Остроумов. Веротерпимость Православия

Мы попытаемся при свете Писания и богословских мнений рассмотреть отношение Православия к инославию и к иноверию.

Бывает ложная ревность, когда христиане забывают, что оружия их войны за правду – «не плотские, а духовные», позабывают, «какого духа» был их Учитель – Христос, ни разу не пользовавшийся Своим могуществом для подавления врагов истины, хотя бы по Его зову могли явиться Ему на помощь «более двенадцати легионов ангелов»<sup>109</sup>.

Но, с другой стороны, бывает ложная веротерпимость, когда врачуют раны народа Божия, легкомысленно восклицая: «мир, мир», а мира нет, когда пытаются утвердить «общение праведности с беззаконием, света с тьмою, согласие между Христом и Велиаром, верного с неверным»<sup>110</sup>.

Обеих этих крайностей всегда была и ныне есть чужда Православная церковь, «истинствующая в любви» (Еф. 6:15). Веротерпимость Православия не есть равнодушие к истине, к вере и спасению ближнего, но она есть благоразумие, кротость в распространении единоспасающей веры – в подражание Господу Иисусу, Который «трости надломленной не преломит и льна тлеющего не угасит». Те, которые умеют обращать в свое учение насилием и хитростью, ищут всегда и всюду людей, склонных к перемене веры. Но Православию чужд этого рода прозелитизм, это внешнее обращение без внутреннего, осужденное Самим Господом (Мф. 18:15).

Дух веротерпимости проходит чрез всю историю Православной церкви, ежедневно молящейся «о мире всего мира, о соединении всех». Св. Игнатий Богоносец просит ефесских христиан непрестанно молиться о неверующих и заблудших, «ибо есть им надежда покаяния, чтобы прийти к Богу. Дайте им научиться, по крайней мере, из дел ваших. Против гнева их вы будьте кротки; против их велебесия смиренномудры; их злословию противопоставляйте молитвы, их заблуждению твердость в вере».

Древние христиане не отказывали в общении любви тем, с кем у них не было общения веры. Они оказывали помощь нуждающимся из язычников. В годы всенародных бедствий, например моровой язвы, христиане ухаживали за страждущими, не спрашивая их о вере. И к религиозному разномыслию при первом его появлении, пока оно еще не сопровождалось упорным противлением истине, учителя Церкви относились с кроткою осторожностью, стремясь к восстановлению мира церковного. «В необходимом – согласие, в сомнительном – свобода, во всем – любовь», эти, приписываемые бл. Августину, слова представляют основное правило Православия. Пример снисходительности к заблуждению можно видеть в послании Григория Богослова к отрицавшим такой важный догмат, как божество Св. Духа. «Сойдемся между собою духовно, – пишет таковым св. отец, – будем лучше братолюбивыми, нежели самолюбивыми. Признайте силу Божества, и мы сделаем вам снисхождение в речении. Исповедуйте естество под другими наименованиями, какие наиболее уважаете, и мы уврачуем вас, как немощных, даже скрыв иное, к вашему удовольствию. Ни вы не обвиняйте нас за речение более возвышенное, ни мы не будем вас осуждать за то речение, которое вам до времени по силам, пока не достигнете, хотя другим путем, того же с нами пристанища. Мы домогаемся не победы, а возвращения братьев, разлука с которыми терзает нас»<sup>111</sup>.

В древнее время бывали, конечно, и отступления от духа веротерпимости. Но насильственный характер отношений к иномыслящим еще до разделения Церкви более проявлялся на Западе, чем на Востоке. Хотя ересей было более на Востоке, чем на Западе, но первую казнь за религиозные убеждения видим на Западе. В 385-м году испанский еретик Прискиллиан с шестью сообщниками после пыток был казнен в Бордо. Православие, в лице Амвросия Медиоланского и Мартина Турского, осудило эту казнь. Последний писал: «Такая казнь есть признак восхищения прав Бога, есть убийство, и мы не хотим иметь общения с убийцами». Весь Восток был согласен с этим голосом... Древность повелевала к отступникам относиться «кротко и мирно, хотя они беспокойным своим разномыслием

весьма удаляются от единства тела Господня»<sup>112</sup>. Св. Златоуст писал:

«Христианам преимущественно пред всеми запрещается исправлять насилием падающих в грехи. В Церкви должно обращать на лучший путь не притеснением, но убеждением. Если человек совратился с пути правой веры, много предложит пастырю труда, терпения, неустойчивости. Человека нельзя ни силою влечь, ни страхом принуждать. Но должно убеждением возвращать его на истинный путь, с которого уклонился. Наша брань не живых делает мертвыми, но мертвых живыми, дыша, кротостию и снисхождением; не еретика преследую, а ересь, хочу прогнать заблуждение, очистить гнилость. Мой обычай таков, чтобы терпеть гонение, а не гнать, быть утесняемому, а не утеснять»<sup>113</sup>. Один из историков Церкви – правдивый и беспристрастный Сократ Схоластик уверяет, что религиозные преследования не были обычаем Православия<sup>114</sup>.

Не изменился взгляд Церкви на способ борьбы с иномыслием и в более позднее время. Патриарх Константинопольский Никифор остановил казнь павликиан, убедив императора Михаила Рангаву, что лучше обращать еретиков, нежели убивать их (812 г.). Преподобный Феодор Студит писал Феофану Ефесскому, требовавшему казни манихеев: «что это ты говоришь? Господь запретил это в Евангелии, чтобы вместе с плевелами не выдергивать пшеницы. Мы должны молиться за еретиков, как Господь молился на кресте за врагов Своих. Не указывай на Финеса и Илию: надобно различать состояние ветхозаветных от состояния Нового Завета. Когда ученики хотели поступить в том духе, Господь показал Свое неудовольствие на то, как они не согласовались с кротким и благим судом Его, Учителя своего»<sup>115</sup>.

Такая веротерпимость не была только личным убеждением некоторых православных, но таков был и дух церковных законов. Древний толкователь этих законов Иоанн Схоластик пишет: «ученики и апостолы великого Бога Спасителя нашего Иисуса Христа, а также и Церкви Его святой архиереи и учителя не полагали, что согрешающих должно терзать физическими наказаниями, как это предписывают политические законы: ибо это представлялось им попечением малоразумным и весьма

малозаботливым; напротив, со всею готовностью сами подвергались за них опасности и старались отпавших возвратить»<sup>116</sup>. Ни нападения врагов язычников, ни бедственное политическое состояние Византии в виду надвигавшихся с востока магометан, ни враждебные отношения Западной Церкви к Православию не заставили православных изменить правила веротерпимости. В XV веке патриарх Константинопольский Максим писал к дожу Венеции, что закон Божий не допускает насилия. Та же мысль настойчиво проведена была и на Софийском соборе, собравшемся для отвержения Флорентийской унии<sup>117</sup>.

Недрузи Православия указывают на церковное анафематствование как на сильное доказательство отсутствия веротерпимости в Православии.

Но такое суждение о «Чине Православия», бывающем в первый воскресный день великого поста, есть плод недоразумения. Слово «анафема», произносимое в этом чине, означает не проклятие, как обычно думают; но отложение или отлучение. Этим самым словом и всем «чином» торжественно объявляется члену Церкви, что он не может участвовать в ее благах, если не пребудет верным уставу Церкви, основным ее законам. Устав Церкви – единство исповедания, освящения и управления. Кто нарушает ту или другую часть устава, тот сам ослабляет благодатную связь свою с Церковью. А Церковь в «Чине Православия» только объявляет о невозможности удержать единство церковное при несоблюдении единства исповедания.

Со времен апостольских Церковь отлучала из своей среды членов, делавших необходимым такое отлучение своим поведением или образом мыслей. Право отлучения установлено Самим Господом, сказавшим: «если согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним. Если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово. Если же не послушает их, скажи Церкви; а если и Церкви не послушает, то будет он тебе, как язычник и мытарь» (Мф. 18:15–17).

Не считаем нужным приводить исторические свидетельства, что правом отлучения Церковь с апостольских времен и до

установления в IX веке «Чина Православия» пользовалась даже шире, чем во второе тысячелетие своего существования. Порицатели Православия не удивляются, когда общества, составленные для праздного времяпровождения, пользуются правом отлучения своих членов, неповинующихся установленному в этих обществах порядку; но хотят лишить этого права общество, существующее для спасения людей от бедствий временных и вечных и пользующееся правом отлучения не по вражде к людям, а по любви к ним. Отлучение церковное не есть полное лишение церковной правоспособности: Бог непреложен в Своих обетованиях и дарует благодать второго рождения на всю жизнь; но отлучение есть удаление виновного члена временное, до раскаяния. «Чин Православия» есть призыв к покаянию. Это голос матери, плачущей о своем гибнущем сыне, зовущей его. На ектениях и в молитвах епископа в «Чине Православия» Церковь молит, чтобы Господь соблюл ее от ересей и волнений, оградил ее миром, силою Св. Духа, обратил всех отступников к истине, сопричел их к Своему стаду и просветил бы небесным светом мысли омраченных неверием. В апостольском чтении внушается уклоняться от распрей и раздоров. В Евангелии благовествуется, что Сын Божий пришел взыскать и спасти погибшего, что Он печется даже об одной из сотни заблудшей овечке. «Нет воли Отца вашего Небесного, чтобы погиб один из малых сих». Очень сходно с «Чинем Православия» содержание молебствия, совершаемого с 1904 года во всех храмах в Неделю Православия, но не соединяемого с анафематствованием.

Посреди многих сетей ходят жители земли. Но хитрее других сетей поставлены врагом сети лжеучения, опасного для души, как вор и убийца, как ужаление ядовитой змеей. Кто предохранит людей от этих сетей, если не сделает этого Церковь, спасающая не только милостию, но и «страхом» (Иуд. 22–23)? Поэтому следовало бы «собрать все учения, противные Слову Божию, и всем огласить, чтобы все знали, чего надо опасаться и каких учений бегать. Многие растлеваются умом только по неведению, а потому гласное осуждение пагубных учений спасло бы их от гибели»<sup>118</sup>.

Истинно православные русские люди, проникнутые направлением святоотеческим, были ревностными хранителями начала веротерпимости. Если на Руси иногда и ссылались в защиту религиозных гонений на «градский» закон Византии и на пример «шпанского» короля, то истинные ревнители Православия всегда стояли на святоотеческой точке зрения и считали, вместе с преп. Феодором Студитом, религиозные гонения явлением свойственным временам ветхозаветным. Последователи Нила Сорского писали Иосифу Волоколамскому:

«Аще повелевавши, о Иосифе, брату брата убити, то и субботство будет и вся ветхая закона, ихже Бог ненавидит». Еще ближе повторяет преп. Феодора старец Артемий в послании к «люторским учителям», где он так выражается о религиозных гонениях: «Несть сие христианския премудрости, но от мира сего распеншаго Господа славы. Неции мирская мудрствующе и хвалятся о таковых, ревность Божию глаголюще имети, якоже Илия и Финеес. Но несть ныне время таковым. Восхотеша некогда сим изветом ученицы Господни погубити неприемших Его, но запрещени быша. Не весте, рече, коего духа есте вы»<sup>119</sup>. Эти слова писаны были в XVI веке, когда римскокатолическая нетерпимость достигла высшей своей точки и готова была кровию обогреть мир.

В следующий век Москва была свидетельницею казни расколоучителя Аввакума. Но он церковным собором был осужден в 1666 году, а казнен в 1682-м как хулиатель царского величия.

Кроме Сорского, против «градских» казней высказывались Паисий Ярославов и Бассиан Патрикеев.

Но как соблазнителен был для наших предков пример католического Запада, видно из письма Иосифа Волоколамского к митрополиту Зосиме. «Ано Фрязове по своей вере какову крепость держат!

Сказывал мне посол царев (Николай Поппель, бывший в Москве в 1486 году) про шпанскаго короля, как он свою землю очистил, и аз с тех речей и список тебе послал». По примеру инквизиции епископ Геннадий наряжал еретиков в берестяные шлемы с ярлыками: «се есть сатанино воинство».

Когда к концу своей жизни Иван III Васильевич решил принять меры против еретиков, поднялся спор о казни их. Мнение большинства, подтвержденное примерами императоров византийских и их указами, внесенными, как тогда думали, *святыми отцами* в Кормчую, одержало верх. И в позднейшее время отдельные иерархические лица и правительственная власть не всегда стояли по отношению к сектантам и иноверцам на высоте православных начал. Стефан Яворский в «Камне веры» является ревностным защитником религиозных гонений. Но местоблюститель патриаршего престола, как известно, сильно подчинялся латинскому влиянию.

В наше же время, еще до закона 17-го апреля 1905 года, и духовные и мирские власти настроены были веротерпимо к религиозному разномыслию. Основные законы русского государства гласят: «все, не принадлежащие к господствующей Церкви подданные Российского государства, также иностранцы, состоящие на российской службе или временно в России пребывающие, пользуются каждый повсеместно свободным отправлением их веры и богослужения. Свобода веры присвоается не токмо христианам иностранных исповеданий, но и евреям, магометанам и язычникам»<sup>120</sup>. Религиозные учреждения иноверцев поддерживаются на государственный счет; иноверцы допущены в школы и к высшим государственным должностям. Для старообрядцев Церковь раскрыла двери в так называемом единовении, то есть дозволила им употреблять излюбленный ими обряд при условии единства в вере и управлении. Помимо того Св. Синод объявлял старообрядцам, что, «как бы ни ходить, по солнцу или против солнца, в том великой силы не находим, и сие хождение есть обряд, надлежащий до тайны, а не самая тайна. Хорошо ходить и по солнцу, только бы быть в соединении с Церковью»<sup>121</sup>.

Наглядным показателем русской веротерпимости может служить нижегородская площадь, вмещающая в себе на большом пространстве православный собор, армянский храм и татарскую мечеть. Иноверцы свободно входят в православные храмы, даже в нарушение древних правил.

Если в России до последнего времени стеснены были в выборе занятий и местожительства, в праве обучения юношества



евреи, то – не за религиозные верования, а за их вредное влияние на экономический быт народа. Если до 17-го апреля 1905 года не вполне свободными чувствовали себя остзейские немцы, польские католики, штундисты и старообрядцы, то они стеснены за их прозелитизм или стремление к совращению малопросвещенного народа с истинного пути.

Но и эти стеснения, равно как несчастные опыты обрусения, шли не от Церкви, но от мирских властей. С мнением Церкви в этих случаях не всегда справлялись. Как относительно язычников св. Иоанн Златоуст писал, что если бы христиане старались об истинном христианстве в самих себе, то не было бы среди них язычников, так большинство православных думало и думает, что лучшим средством к возвращению отпадших от Православия должно считать исправление нравов в нас самих. В указе Св. Синода, изданном 5-го апреля 1845 года, объяснено, что «для обращения раскольников и заблуждающихся ни в каком случае не следует прибегать к иным средствам, кроме духовного увещания, растворенного любовью, кротостию и долготерпением: священники ни под каким видом не должны выходить из круга чисто духовных действий».

«Все меры полицейские не ваши меры», – говорил митрополит Григорий русским пастырям: святые апостолы действовали словом истины и силами Божиими. Да и обращение прочно и спасительно только то, которое произведено силою истины.

Веротерпимость Православия к иноверцам и инославным христианам имеет твердое основание в Писании и Предании. Прежде всего она зиждется на чувстве любви, которую христианин воспитывает в себе по отношению ко всем людям. «Если вы приветствуете, – сказал Господь, – только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники?» Нравственный идеал христианина – богоподобие, приближение к совершенству Отца Небесного, Который «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:45, 47 и 48). Заключающаяся в этих словах мысль, что Божественный Промысл простирается не на одних правоверных, но на все

человечество, составляет первооснову религиозной веротерпимости.

Правда, православные уверены, что принадлежность к единой, святой, вселенской Церкви открывает им доступ к благодатным дарам Духа, просветляет их ум видением истины, научает их плодотворной молитве, спасительным делам, душеполезному посту, благодатному супружеству, благословенному безбрачию и истинному мученичеству. Но эта уверенность в превосходстве Православия не порождает горделивого и презрительного отношения к неправославным. Напротив, святость Православия смиряет православного, ибо, чем более ему дает Церковь, тем более усилий он должен употребить для охранения и умножения данного, и тем строже он будет испытан на суде Божиим. «Раб тот, который знал волю господина своего и не был готов и не делал по воле его, бит будет много. А который не знал и сделал достойное наказания, бит будет меньше. И от всякого, кому дано много, много и потребуется; и кому много вверено, с того больше взыщут. Ибо нет лицепрятия у Бога. Те, которые, не имея закона, согрешили, вне закона и погибнут; а те, которые под законом согрешили, по закону осудятся»<sup>122</sup>.

В 42 слове на Пасху Григорий Богослов говорит: «Если Христос сходил во ад, и ты снисходи вместе с Ним. Познай и тамошняя Христовы тайны: какая цель двойного снисхождения, какая причина: всех ли без исключения спасает Он своим явлением или и там только уверовавших?»

В комментарии Никиты читаем: «Христос при сошествии во ад не всех спас, а только уверовавших. Златоуст утверждает, что никто в аду не получил спасения от Христа, кроме тех, которые были достойны спасения при отшествии из этой жизни. Но многие уверовавшие тогда считались достойными спасения. Повествуется в историях отцов о язычнике Платоне, что когда, спустя много времени после его смерти, он был поносим одним христианином как человек безбожный и нечестивый, он ночью пришел к своему поносителю и обвинил его, что он несправедливо преследует его своими поношениями. «Я, – сказал Платон, – нисколько не буду отрицать, что я грешник, но

когда Христос сошел во ад, никто прежде меня не обратился к вере»<sup>123</sup>.

Так в каждом человеке Судия будет отыскивать для оказания милости те добродетели, каких человек мог достичь в пределах личных усилий и условий жизни. Поэтому суд над христианами будет более требователен, чем над язычниками. Эта мысль содержится в известной легенде о черепе идольского жреца, который на вопрос Макария Великого: есть ли муки горче тех, на какие осуждены идолопоклонники? – отвечал:

– Мы, не ведавшие Бога истинного, еще хотя мало ощущаем Его к нам милосердие, но под нами в глубинах преисподних более тяжелыми и несказанными муками мучатся те, которые познали Бога, но отверглись и заповедей Его не соблюли.

Умилостивительная жертва Христа, принесенная за грехи «всего мира», видимо простирается и на тех, которые «попирают Сына Божия и не почитают за святыню кровь завета и Духа благодати оскорбляют» (Евр. 10:29). Живя в христианском обществе, неверы не приметно для себя и невольно подчиняют до некоторой степени ум, волю и чувство учению Христа, Его примеру. Они, например, говорят о любви к ближним, о братстве народов, о воздержной жизни и эти начала более или менее проводят в жизнь. Кому они обязаны этой победой над природным самолюбием, как не Христу, влияние Которого простирается далеко за пределы Церкви? «Кто не против вас, тот за вас», – сказал Господь апостолам (Лк. 9:50).

Не согласно было бы с Божественною правдою и божественною любовью, чтобы были совершенно отвергнуты все племена и народы, не вошедшие в ограду единой Церкви. Забудет ли их Промыслитель, заботящийся даже о птицах и о цветах полевых, берегущий и волоса на голове человека? Нет! «Бог не лицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему. Он хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины. Он – Спаситель всех человеков, а наипаче верных» (Д. 10:34–35; 1-е Тим. 2:4; 4:10; Ср. Рим. 2:9–10). Златоуст не допускал вечного осуждения и гибели для язычников, коль скоро они не имели средств к познанию истины, но руководились в жизни требованиями совести. В худшем положении – слышавшие учение истины, но

не принявшие его или вероотступники, но и они не безнадёжны. Как ни велик грех неверия в Сына Божия – Искупителя мира, но и этот грех не стоит неодолимой преградой для милосердия Божия. Только хула на Духа, иначе – упорное противление Евангелию, представляющее не столько заблуждение ума, сколько извращение воли и сердца, – совершенно отлучает человека от богообщения.

До воплощения Бога-Слова еврейский народ был хранителем истины; в нем готовилось спасение всех народов. Но и другие народы не были предоставлены самим себе. Божественного Откровения удостоивались не одни евреи, но многие лица из других народностей, например, Авимелех Герарский, Мелхиседек, один из фараонов Египта, аравитянин Иов, мадиамский жрец Иафор, пророк Валаам, Навуходоносор, Кир – царь Персидский, именуемый в Библии рабом Божиим, волхвы, по звезде нашедшие Спасителя, и многие другие. Даже некоторые из женщин-язычниц оказались благословенными орудиями Промысла в Церкви ветхозаветной: Раав, иерихонская блудница, Иаиль кенейка и моавитянка Руфь.

Если же евреям неоднократно давалось повеление удаляться от общения с язычниками и даже истреблять их, то это допущено было только в целях воспитательных. «Если бы видел Бог в иудеях постоянный образ мыслей и твердую веру, то не повелел бы им избегать обращения с иноплеменниками, а, напротив того, потребовал, чтобы жили с ними вместе и проповедывали благочестие»<sup>124</sup>. Когда не могло быть опасности для веры, общение не воспрещалось; так, пророк Илия продолжительное время жил в Сарепте Сидонской и благодетельствовал вдове, у которой жил. Храм истинному Богу, построенный Соломоном, был доступен и для язычников. В лице Хирама, царя Тирского, языческий мир участвовал в создании этого храма.

Священные книги избранного народа ясно свидетельствуют, что Господь милосерд и к язычникам. Елисей исцелил Неемана, полководца Сирийского, и, по обращении его к Богу живому, дозволил ему воздавать поклонение и Риммону, божеству Сирийскому. Проповедь Ионы спасла обреченных на гибель, но покаявшихся ниневитян. Спаситель, в обличие

непокоряющихся истине евреев, неоднократно указывал им на язычников, ставил Тир и Сидов не ниже городов еврейских, одобрял царицу Савскую, приходившую поучиться мудрости у Соломона. Не презрел Господь моления римского офицера и жены хананеянки, принял в Царство Свое покаявшегося разбойника, молился о прощении распинателей и хулителей Своих, показывая тем, что и они не лишены некоторой надежды. По смерти Своей Спаситель сходил в ад и проповедывал заключенным там современникам Ноя (Петр. 3:19–20).

Благословение Господа простирается на весь род человеческий прежде всего в лице Адама и Евы, а затем в лице Ноя и его сыновей, предков всего существующего человечества. Моисей свидетельствует, что Бог разделил пределы народов по числу ангелов<sup>125</sup>. В писаниях позднейших пророков Бог говорит о язычниках тоном любящего Отца. Все народы – союзы Богу, и если они нарушили и нарушают свой договор с Отцом Небесным, то Он всегда остается верен союзу, ибо слово Его неизменно<sup>126</sup>.

Поучительное предание встречаем в одной арабской поэме, уясняющее отношение Бога к верованиям младенствующих народов. Один пастух молился: «О Господи, Боже мой! Как бы знать мне, где найти Тебя? Как бы хотелось надевать сандалии, расчесывать волосы, мыть платье, убирать жилище, подавать молоко от стада».

Услышав эту молитву, Моисей распалился гневом и обличил пастуха. Огорчение и отчаяние пастуха не имело границ. Тогда Господь обличил самого Моисея: «для чего ты отогнал от Меня раба Моего? Всякий человек принял от Меня образ бытия своего и склад языка. Что у тебя – зло, то другому – добро. Тебе яд, а иному мед сладкий. Слово ничего не значит, Я взираю на сердце человека».

Древнейшие учителя Церкви возглашали, что Божественное Слово благотворно воздействовало на весь род человеческий и что лучшие люди из язычников, особенно философы, поэты и законодатели, обладали частью богооткровенной истины. Философия прямо рассматривалась как дело Божие в языческом народе, как свет, светящийся во тьме. И действительно, такие изречения, как изречение греческого философа Платона: «Мы будем ждать того, – будь это Бог или боговдохновенный человек,

– кто научит нас нашим религиозным обязанностям и снимет повязку с наших глаз», – подобные изречения нельзя считать делом одного человеческого разума. Христианский философ Иустин называл языческих мудрецов христианами до Христа, а суровый сторонник подвижничества Тертуллиан сказал, что душа человека христианка по природе. Католические богословы Средних веков Аристотеля и других мудрецов языческой древности объявляли спасенными. Убеждение в милосердии Божиим к язычникам выразилось в сказаниях о язычнике Фалконилле, о помиловании царя Траяна по молитве св. Григория Богослова и в мнении о загробной участи некрещенных младенцев.

Восточные патриархи в своем послании, указав, что Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1Тим. 2:4), утверждают, что всем людям Бог даровал «Божественную и всепрощающую благодать, которая, подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, путеводит всех». Всем людям Бог открывает Себя чрез непосредственное воздействие и как бы ощущение, чрез красоту и величие видимого творения и чрез совесть человеческую, которая знает «праведный суд Божий» (Д. 17:27; Рим. 1:18, 20 и 32). И от язычников не сокрыто в жизни человеческих обществ божественное возмездие за неправду и нечестие. Поэтому многие язычники бессознательно и несовременно чтут истинного Бога, а люди, не прославляющие и не благодарящие Бога, осуетившиеся в своих помышлениях, помрачившие сердце свое, пред Богом «безответны» (Д. 17:23; Рим. 1:20–21).

И языческие религии оказывают некоторое благодетельное влияние на нравственность народов. Свет богоподобия не совсем угас и в язычниках: он «во тьме светится и тьма его не объят» (Ин. 1:5).

Если Промыслитель «не далек от каждого» человека, хотя бы и язычника, то тем более близок Он к исповедующим «Иисуса Христа, пришедшего во плоти», хотя бы и неправославным. К ним, читателям Сына Божия, ко всем приложены слова Господа: «приходящего ко Мне не изгону вон» и слова апостола: «исповедующий Сына имеет и Отца» (Ин. 6:37; 1-е Ин. 2:23). Если православный с любовью относится к язычникам как к детям

Отца Небесного, вошедшим вместе с христианами в союз с Богом в лице общего прародителя Ноя, то гораздо большую любовь православный питает к инославным христианам, братьям по вере во Спасителя, участникам «небесного звания» (Евр. 3:1). Самая уверенность в истине Православия побуждает православного снисходительно и осторожно судить о тех, которые стоят на низших ступенях храма Господня.

«Сокровенные связи, соединяющие земную Церковь с остальным человечеством, нам не открыты. Поэтому мы не имеем ни права, ни желания предполагать строгое осуждение всех пребывающих вне видимой Церкви, тем более что такое предположение противоречило бы Божественному милосердию». Церковь «над не слышащими ее призыва не произносит приговора, зная повеление своего Спасителя и Главы «не судить чужого раба». «Исповедуя едино крещение во оставление грехов как таинство, предписанное Самим Христом для вступления в Церковь новозаветную, Церковь не судит тех, которые не сделали причастными ей чрез крещение, ибо она знает и судит только самое себя. Ожесточенность же сердца знает един Бог, и слабости разума судит Он же по правде и милости».

«Внешнее единство есть единство, проявленное в общении таинств; внутреннее же единство есть единство духа. (И оно – главное). Многие спаслись (напр., некоторые мученики), не приобщившись ни одному из таинств Церкви (даже и крещению), но никто не спасается, не приобщившись внутренней святости церковной, ее вере, надежде и любви»<sup>127</sup>.

Богомудрый Павел дает нам пример, как мы должны относиться к исповедующим Спасителя неискренно или ошибочно. «Некоторые, – пишет апостол, – по зависти и любопрению, а другие с добрым расположением проповедуют Христа. Одни по любопрению проповедуют Христа нечисто, думая увеличить тяжесть уз моих; а другие из любви, зная, что я поставлен защищать благовествование. Но что до того? Каким бы образом ни проповедывали Христа, притворно или искренно, я и тому радуюсь и буду радоваться» (Флп. 1:15–18).

Если апостол Павел в стенах римской тюрьмы радовался любопытной<sup>128</sup> и неискренней проповеди своих недругов, то тем более оснований православные имеют радоваться успехам

проповеди католиков и протестантов, когда она раздается среди людей, не знавших Христа или отрекшихся от Него. Пока католики и протестанты проповедуют не папу и не Лютера, а Христа Спасителя, пока Они не вносят разномыслия в ограду Православия, они нам ближе, родственнее, чем наши отечественные искажители Евангелия, проповедующие свое собственное, из лоскутов сшитое учение.

Важно, что для установления правильного взгляда на инославие мы не можем воспользоваться суждениями древних отцов и учителей Церкви, так как в древнее время до XI века не было инославия в теперешнем смысле слова. Были в древнее время еретики, осуждаемые соборами и отсекаемые от тела Церкви как больные члены.

Но инославие началось не с ереси, не с отпадения от существенного пункта веры, не с соборного отлучения за упорство во лжи, но, подготовленное различием духовного склада народов Запада и Востока Европы, разностями обрядовыми и дисциплинарными, инославие началось прямо с разделения народа церковного на две половины. В самый период разделения православные являли себя веротерпимыми. Совершителями окончательного разрыва были легаты папы, положившие в 1054 году на престол Цареградского Софийского храма грамоту, отлучавшую от общения с Римом всю греческую Церковь<sup>129</sup>. Догматические и обрядовые различия церквей Западной и Восточной получили значение после и вследствие разрыва церквей. «Проклятия, писанные, обнародованные, много раз повторенные, из Рима падали только на противников римскому преобладанию, а не на учения и постановления восточные; обличения из Константинополя поражали только незаконных судей и искателей преобладания над всею Церковью, а не западную часть Церкви. В окружном послании Фотия исчислены некоторые западные заблуждения, но ни на одном Константинопольском соборе не произнесено на них проклятия. Самое «и от Сына»<sup>130</sup> ограждено только запрещением употреблять впредь, а не проклятием»<sup>131</sup>. Существующие теперь новшества католиков не причина, а последствие разделения.

Не было недостатка со стороны Востока в попытках покрыть любовью развернувшуюся пропасть в самые годы разделения.



Так, Петр, патриарх Антиохийский, писал Михаилу, патриарху Цареградскому: «Латин должно почитать братьями, хотя они по недостатку образования или по невежеству довольно заблудились от правого пути», Феофилакт Болгарский приписывал этому невежеству неумение латин отличить временное послание Св. Духа Сыном от вечного Его исхождения от Отца. Древний учитель Иоанн Киртошский увещевал не вменять в скверну опресноки латинские, так как и на них призывалось имя Господне<sup>132</sup>. Вселенская Церковь не изрекла еще суда на католицизм; существующие теперь осуждения (в «книге о вере», в «послании» патриархов) – частного характера.

Через пять столетий после первого разделения началось второе: протестанты оставили латинскую церковь, образовав общества, которые они сами не решаются назвать Церковью в собственном смысле. Тяжки заблуждения протестантизма, но почти все они объясняются из заблуждений католицизма. Католики исказили Предание, злоупотребляли таинством покаяния, преувеличивали значение внешнего доброделания, а протестанты отвергли то, и другое, и третье. Примечательно, что протестанты разделились на множество сект и подразделений. Это верный признак, что протестантизм есть искание вселенской истины. Трехвековое состояние искания нельзя считать слишком продолжительным. Евреи слепотствуют в шесть раз дольше, однако о них сказано, что «весь Израиль спасется» (Рим. 11:26).

Полемика между восточными и западными христианами, начавшаяся еще до разделения Церкви, продолжается доселе. Но весь этот восьмивековой период в разделившихся церквях не угасало сознание единства и продолжалось некоторое взаимное признание и взаимное влияние христианских исповеданий. Нити, их связующие, были очень тонки и слабы, но нельзя сказать, чтобы они когда-либо совершенно прерывались. Православные всегда признавали святость храмов и богослужения латин, воздавали находящимся в этих храмах иконам поклонение; также относились и католики к храмам и богослужению православных<sup>133</sup>. В Иерусалиме и Назарете имеется по престолу, на которых совершают бескровную жертву и католики, и православные, конечно, не одновременно.

Вот как один православный грек решает весьма важный вопрос: находятся ли на пути ко спасению иноверные христиане? «Разум всякий раз давал мне на то отрицательный ответ; он мне говорил: если для спасения необходимо принадлежать к истинной Церкви, а истинною Церковью может быть только одна, то никто, не принадлежащий к ней, не может спастись. А совесть и сердце, напротив, говорили мне нечто совсем другое. «Возможно ли, – замечали они вопреки суждениям рассудка, – чтобы мириады христиан, которые находятся вне моей Церкви и между которыми так много благомыслящих и искренних людей, – возможно ли, чтобы подобные лица погибли единственно потому, что они не признают всех догматов моей Церкви? Возможно ли, чтобы подверглись этому страшному наказанию и эти, хотя простые, но христианские души, которые, не будучи в состоянии отрешиться от учения, с юности им внушенного, остались при тех воззрениях, которые они всосали в себя еще с молоком матери? Возможно ли, чтобы такое наказание было наградой за их веру?» Эта борьба между рассудком и сердцем ввергла меня в раздумье. Я отправился к одному любимому мною учителю, и он отвечал мне по примеру Господа сравнением. Мы находились на берегу широкой реки, было лето, угрожала страшная буря, вода была крайне беспокойна. «Спеши, – сказал мне друг, – перейти на противоположный берег, потому что река становится опасною. Вот перед тобою один прочно построенный мост и двое слабых деревянных мостиков. Какой же путь намерен ты избрать?» «Я пойду по мосту», – был мой ответ. «Теперь, – сказал мудрец, – ты сам ответил на свой вопрос. Мост есть образ Православной церкви.

Река – земная жизнь, по которой мы совершаем путь к вечности. Из двух слабых мостков один представляет протестантскую церковь, другой – римско-католическую». Поэтому отныне, говорит грек, когда я встречаюсь с протестантом или папистом, я смотрю на него как на своего собрата, который имеет ту же цель, что и я, но вместе с тем тотчас спешу ему сказать: «брат! ты идешь по хорошему пути, хотя можешь идти по еще более безопасному; иди за мною, я покажу его тебе»<sup>134</sup>.

Столь же образное, а вместе и полное веротерпимости сравнение саровский подвижник Серафим применил к

старообрядству.

«Ходите, – увещевал он старообрядцев, – в церковь грекороссийскую; она во всей славе и силе Божией! Как корабль, имеющий многие снасти, паруса и великое кормило, она управляется Святым Духом. А ваша часовня подобна маленькой лодке, не имеющей кормил и весел; она причалена вервием к кораблю нашей Церкви, плывет за нею, заливаемая волнами, и непременно потонула бы, если бы не была привязана к кораблю»<sup>135</sup>. «В лесу нередко замечаешь новые зеленые и сочные побеги на надломленной ветви, казавшейся уже мертвою. Оказывается, жизнь сохранялась в ней! Не учит ли нас здесь природа осторожности и скромности суждений наших»<sup>136</sup> об отпадших?

Нельзя оспаривать, что и в расколе, и в сектах, и в инославии есть условия, благоприятствующие началу спасения. Вопрос только в том, может ли вне православия воспитаться христианин «в меру возраста совершенного?» (Ефес. 4:13). Не представляют ли раскол, секты и инославные общины потенциального православия подобно тому, как крещеный и воспитываемый в православии отрок только потенциально (в возможности) православен?

Осторожный и точный в слове митрополит Филарет никогда не высказывал решительного осуждения ни католической, ни протестантской церквям. «Един Бог, – говорил святитель, – верно знает тех, которые по живой вере и никогда не отпадающей любви неотъемлемо и вечно принадлежат Ему и Его не земной только, но и небесной Церкви». «Никакую церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложною. Всякая Христова Церковь может быть либо чисто истинная, либо нечисто истинная; сия последняя примешивает к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие. Я не знаю, многие ли из христиан западных и глубоко ли проникнуты сими особенными мнениями, кто из них и как твердо держится верою краеугольного камени вселенской Церкви Христа»<sup>137</sup>.

В отношении к католицизму нужно различать в русском богословии два взгляда. Первый – древнерусский, по которому латинство – еретичество. Особенно убежденным сторонником

этого взгляда в последней четверти минувшего века был Никанор, архиеп. Одесский. Второй взгляд – более позднего происхождения, признающий латинство учением не чисто истинным, но не выключаящий церковь Католическую из состава единой Церкви. Идейная предпосылка этого взгляда та, что, хотя взаимного признания и общения между церквями западной и восточной нет, но Церковь – не вся в видимости. Здоровой своей стороной инославие соединено с Православием незримо. Подобный же двойственный взгляд на восточное православие примечается и в латинском богословии с преобладанием, к сожалению, взгляда, умаляющего до малости родство церквей.

Связь между исповеданиями поддерживается между прочим допускаемою Православием молитвою о спасении инославных живых и даже умерших, молитвою не только частною, но и церковною. Принципиального сомнения в богоугодности молитвы за инославных не должно быть; если же являются по этому вопросу недоумения и споры, то только потому, что наша церковная молитва не самочинная, а уставная; в уставе же доселе не выработано особенных прошений и песнопений за инославных братьев наших во Христе. При просьбе помолиться о инославном христианине священник испытывает затруднение относительно формы молитвы и страх соблазнять общецерковною молитвою за иноверцев немощных православных. Принципиально же вопрос о молитве за инославных и Писанием и Преданием решается утвердительно.

Господь повелел благословлять «проклинающих» и молиться «за обижающих и гонящих». Ап. Павел внушал поступать смиренномудренно, кротко и терпеливо, «снисходя друг ко другу любвию», стараясь «сохранить единство духа в союзе мира», совершая «молитвы, прошения, благодарения за всех человеков, ибо Бог хочет, чтобы все люди спаслись»<sup>138</sup>.

Литургийные молитвы свидетельствуют, что Церковь издревле исполняла заповедь молитвы о всех людях. «Помяни, Господи, – молится иерей, совершающий литургию по чинопоследованию святителя Василия Великого, – помяни, Господи, всякое начальство и власть... всех, требующих великого Твоего благоутробия, и *вся люди* Твоя помяни, Господи Боже наш, и на вся излей богатую Твою милость, всем подавая, яже ко

спасению». В более древней литургии ап. Иакова неоднократно совершается моление «*всех усопших* от праведного Авеля, сына Адамова». Сам, Господи, *упокой* их там в стране живых, в наслаждении райском, в недрах Авраама, Исаака и Иакова». Да и ныне на каждой обедне священники молятся стоя перед Телом и Кровию Господа: «помяни, Боже, *всех усопших* в надежде воскресения живота вечного и упокой их, идеже присещает свет лица Твоего». Совершенно согласно с наставлением Господа в древнем чине литургии, сохраненном отчасти в Апостольских Постановлениях, совершались моления «о ненавидящих нас и гонящих нас за имя Твое, о внешних и заблудших... и о всем мире».

В Православной церкви установлены в определенные дни общественные панихидные моления во храмах «за *всех умерших*, от Адама даже до днесь, дабы купно с нами (христианами) и они все стали одесную Бога». Такие *вселенские* панихиды совершаются в субботы мясопустную, второй, третьей и четвертой седмиц Великого поста, во вторник Фоминой седмицы и в субботу пред Пятидесятницей. Церковь поет: Христос воскрес, разрешив узы Адама первозданного, и адову разрушив крепость, *держайте вси* мертвии: умертвися смерть, пленен бысть и ад с нею, «Христос воцарися: Той нам дарова нетление плоти, Той воздвигает нас и дарует воскресение нам и славы *оныя* с веселием *вся* сподобляет». На панихиде о воинах упоминаются не только воины православные, но и *все* «за веру и отечество убиенные, пострадавшие и мужественно подвизавшиеся». На «царской» панихиде поминаются близкие родственники царствующего дома без различия исповеданий.

Правда, существуют канонические правила, не благоприятствующие молитвенному общению с иудеями и еретиками, но одно дело – молитвенное общение, другое дело – молитва за кого-либо, одно дело – иудеи и еретики, другое дело – инославные христиане, не осужденные вселенской Церковью. Церковная жизнь нашего времени слишком изменилась сравнительно с первым тысячелетием христианства. Тогда в целях миссионерских и воспитательных нужна была строгость в отношении к иномыслящим, ныне в тех же целях нужно руководиться широтою христианской любви и внимательно

относиться к нравственно-религиозному сознанию тех православных, которые стоят в связях родства и дружбы с инославными.

Допетровской Руси свойствен был до некоторой степени дух нетерпимости. Несмотря на то, в исповедании Петра Могилы признано возможным на литургии помянуть всех живых, крещенных во имя Христово, без различия исповеданий<sup>139</sup>.

Усматриваемые ныне препятствия к молитве за инославных носят характер не столько церковный, сколько дипломатический. Вот примеры. «О живом лютеранине, – рассуждает митрополит Филарет, – можно петь молебен и просить ему благодати Божией, привлекающей в единство истинной Церкви; но об умершем – иное дело. *Мы его не осуждаем*, но его была воля остаться до конца вне пределов Православной церкви. Зная некоторых лютеран, имевших уважение и веру к Православной церкви, но скончавшихся вне соединения с нею, – в утешение присных верных я позволял о них молитву, не открытую в церкви, с которою они не соединились в жизни, а поминовение на проскомидии и панихиды в доме»<sup>140</sup>.

Столь же дипломатически решается вопрос о молитве за самоубийц. По каноническим правилам дозволена молитва только за тех самоубийц, которые лишили себя жизни в состоянии безумия. К оптинскому старцу Леониду пришел за утешением его почитатель Павел Тамбовский, глубоко опечаленный самоубийством своего родителя. Старец сказал Павлу:

– Вручай как себя, так и участь родителя воле Господней премудрой и всемогущей. Не испытывай Вышняго чудес. Тщися смиренномудрием укреплять себя в пределах умеренной печали. Молись преблагому Создателю, исполняя тем долг любви и обязанности сыновней.

– Но каким образом молиться о таковых?

– По духу добродетельных и мудрых так: «взыщи, Господи, погибшую душу отца моего; аще возможно есть, – помилуй! Неисследимы судьбы Твои. Не постави мне в грех сей молитвы моей. Но да будет святая воля Твоя». Молись же просто, без испытания, передавая сердце твое в десницу Вышняго. Конечно, не было воли Божией на столь горестную кончину родителя

твоего, но ныне он совершенно в воле Могущего и душу и тело ввергнуть в печь огненную, Который и смиряет и высит, мертвит и живит, низводит во ад и взводит. При этом Он столь милосерд, всемогущ и любвеобилен, что благия качества всех земнородных пред Его высочайшею благодатию – ничто. Для сего ты не должен чрезмерно печалиться. Ты скажешь: «Я люблю моего родителя, почему и скорблю неутешно». Справедливо. Но Бог без сравнения более, чем ты, любил и любит его. Значит, тебе остается предоставить вечную участь родителя твоего благодати и милосердию Бога, Который, если соизволит помиловать, то кто может противиться Ему?»<sup>141</sup>

Оставляя малоисследованный вопрос об отношении Церкви к самоубийцам, возвращаемся к рассмотрению вопроса об отношении Православия к инославию.

Назрело время развить присущую Православию широту в применении к инославию без дипломатических виляний и без мнительной боязни соблазна для православных. Соблазн там, где ложные страхи подавляют прямоту и искренность. Мы видели и еще увидим, что люди, стоявшие на страже Православия, умели без труда отрешиться от полемической точки зрения на инославие. Просвещенный ревнитель Православия А. Муравьев не считал Восточную Церковь единоспасающею, но утверждал, что в этой Церкви *больше условий для спасения*, чем в Западной<sup>142</sup>.

Недавно умерший киевский митрополит Платон высказывал нередко ту мысль, что христианские исповедания – родные сестры, впавшие в жестокую распрю. Исповедания, по его сравнению, как бы перегородки в храме Единого Бога, перегородки, далеко не достигающие высоты самого храма.

Преосвященный Феофан (Говоров) действие Св. Духа в мире сравнивал с дыханием. «Легкие, в которых это дыхание совершается, есть Святая Церковь; каналы в легких – это Божественные таинства ее и другие освятительные действия; колебания груди – это годовое движение всех священнодействий Церкви. Чтобы Божественный Дух оказывал полное Свое действие, необходимо, чтобы органы, Им Самим учрежденные для сообщения Себя, были целы, т. е., чтобы все Божественные таинства и священнодействия сохранялись в том виде, как они

установлены св. апостолами по внушению Св. Духа. Где учреждения эти повреждены, там дыхание Божественным Духом неполно, и, следовательно, не имеет полного действия. Так, у папистов все таинства повреждены и многие спасительные действия искажены, папство – это гноящееся легкое. У лютеран большая часть таинств отвергнута, оставшаяся искажена и в смысле, и в слове. Лютеране похожи на тех, у которых три четверти легких сгнило... Близки к ним, но еще поврежденнее, наши раскольники хлыстовцы, молокане, воздыханцы и прочие»<sup>143</sup>.

Далее епископ-затворник раскрывает, что не все и православные дышат с Церковью. В своем строгом суждении епископ не отрицает в католицизме и лютеранстве оправдывающей и освящающей благодати Духа. А это – главное в христианских общинах: «где Церковь, там и Дух Божий, а где Дух Божий – там и Церковь и всякая благодать»<sup>144</sup>.

Самый обстоятельный перечень учений веры и изустное их исповедание не составляет еще веры спасающей, которая есть жизнь во Христе. Царство Божие доступно и младенцам в вере, питающимся молоком учения. Народные массы почти во всех исповеданиях не знают своей веры и отличия ее от других исповеданий. Но если они сердцем близки ко Господу, ужели Он отвергнет их?

Скажут: православные, не ведающие истин веры, спасутся повиновением Церкви. Так ли это? Покорность – бескачественна. Она есть и в Исламе. Она более свойственна латинству, чем Православию.

Древние говорили: «Вне Церкви нет спасения» (Ориген). Но кто вне Церкви и кто внутри ее? Как относятся к Церкви общины, от нее отделившиеся?

«Глава Церкви и Его Дух знают это всесовершенно. Мы знаем одно, что истина у нас, и знаем это внутренним знанием, поколику святая Истина живет в нас – или – что тоже – поколику мы чувствуем себя живыми членами Церкви. Но сама же Церковь постоянно молится о соединении церквей; итак, мы не погрешим, если будем видеть в прочих общинах христианских как бы храмины, отпадшие и отдалившиеся в разной мере от видимого на земле единого дома Божия. Поскольку в них еще



жива вера в единосущную Троицу, вера в Искупителя, вера в необходимость Церкви, постольку и в них идет еще Божие созиданье, хотя мы не можем сказать, как оно относится к созиданью Церкви Христа. Довольно того, что Церковь имеет их постоянно в виду; и сие, конечно, не без внушения Духа Божия. Может быть, и там, в отчуждении, как бы вне Святой земли, обтесываются живые камни, готовятся негниющие древа, чтобы тем и другим рано или поздно благочестно быть положенными в истинное созиданье Божие. Может быть, там вдали совершается необходимое, хотя суровое и мятущееся, подготовка, дабы близ самого святилища по возможности не был слышен нестройный шум работы и чтобы около дома Божия не было груд мусора человеческих страстей. Веруем, что будет едино стадо, как один Пастырь; веруем, что Ему дороги овцы заблудшие, что Он с любовью разыскивает даже едину из них; итак веруем, что *придет время и ныне есть*, когда доброе готовое, где бы оно ни скрывалось, будет или видимо еще на земле восприемлемо во Христово здание, или же невидимо *на небесных* будет к Нему приобщено, – как угодно Его любви и как видимо Его премудрости»<sup>145</sup>.

Печально разделение тех, которые должны бы составлять одну семью, но в некотором отношении оно полезно: оно содействует более глубокому проникновению в Евангельское учение. «Надлежит, – пишет ап. Павел, – быть и разномыслиям между вами; дабы открылись между вами искусные» (1Кор. 11:19). «Только тот обладает основательным знанием христианства, кто тщательно углубился в изучение иудейских и христианских сект»<sup>146</sup>.

В церковной практике Православия веротерпимость к инославию выражается в том, что протесты воссоединяются с Церковью без перекрещивания, чрез миропомазание, а над католиками не повторяется и миропомазания, если оно уже было совершено. Браки инославных признаются, в случае перехода супругов в Православие, действительными и освященными. Православный священник может совершить таинство брака над обоими лицами инославного исповедания, когда поблизости нет патера или пастора одного исповедания с брачующимися. В странах нехристианских священнослужители разных исповеданий

не стесняются совершать друг за друга требы и священнодействия, как об этом пишет епископ Николай, современный апостол Японии, и как это случается иногда на окатоличенном западе России. В 60-х годах преосв. Порфирий (Успенский) был свидетелем такого случая в Каире. Умер коптский патриарх Кирилл. В его погребении приняло участие и православное духовенство города. Отпевши его по обряду коптскому вместе с коптским духовенством в сидячем положении против царских дверей, православные вторично отпевали его в православном храме.

Самым точным показателем веротерпимости Православия служит уже упомянутое нами отсутствие в православных стремления к миссионерству среди инославных христиан.

«Все христианские секты не заключают ли в недрах своих таких людей, которые, несмотря на заблуждение их учений (большею частью наследственные), своими помыслами, своим словом, своими делами, всею своею жизнью чествуют Того, Кто умер за Своих преступных братьев? Все они, от идолопоклонника до сектатора, более или менее погружены во тьме; но всем виднеются во мраке какие-нибудь мерцающие лучи вечного света, доходящего до них различными путями. Конечно, слабы, недостаточны эти пути и каждую минуту могут угаснуть во мраке сомнения, но все они идут от Бога и от Христа, и средоточие у них одно: в солнце истины, которое светит для Церкви».

«Мы твердо знаем, что вне Христа и без любви ко Христу человек не может быть спасен, но в этом случае подразумевается не историческое явление Христа, как поведал Сам Господь противопоставлением греха против Сына Человеческого греху против Духа Святого. Христос есть не только факт, Он есть закон, Он осуществившаяся идея; а потому иной, по определениям Промысла никогда не слышавший о Праведном, пострадавшем в Иудее, в действительности поклоняется Существо Спасителя нашего, хотя и не может назвать Его, не может благословлять Его Божественное имя. Не Христа ли любит тот, кто любит правду? Не Его ли ученик, сам того не ведая, тот, чье сердце отверсто для сострадания и любви? Не единственному ли Учителю, явившему в Себе

совершенство любви и самоотвержения, подражает тот, кто готов жертвовать счастьем и жизнью за братьев? Кто признает святость нравственного закона и в смирении сердца признает и свое крайнее недостойнство пред идеалом святости, тот не воздвиг ли в душе своей алтарь Праведнику, пред Которым преклоняется воинство умов небесных? Ему недостает только знания; но он любит Того, Кого не знает, подобно Самарянам, которые поклонялись Богу, не ведая Его. Говоря точнее: не Его ли он любит, только под другим именем? Ибо правда, сострадание, сердоболие, любовь, самоотвержение, наконец, все по истине человеческое, все великое и прекрасное, все, что достойно почтения, подражания, благоговения, все это не различные ли формы одного имени нашего Спасителя? Другие слышали проповедь Его закона, но Он был представлен им в ложном свете, и они не смогли разделить истины от примеси заблуждений, в которой она перед ними явилась, не смогли опознать ее, хотя сами принадлежали этой самой истине всеми своими желаниями и стремлениями»<sup>147</sup>.

Возьмем, например, тех людей, которые имеют нерасположение к принятию чудес или к вере в бесплотных духов. Что же, откажем ли мы им в братском общении, объявим ли их противниками Христу, Который Сам укорял современников за пристрастие к «знамениям», за искание чудес? Разве легкое дело отделить хотя бы в житийных сказаниях чудеса истинные от непроверенных? Разве привычка населять мир злыми духами не рождает суеверных сказаний о домовых, леших, русалках, кладах и тому подобное?

И суеверие, и склонность к рационализму одинаково являются следствием духовной немощи и узости кругозора. Естественно для Православия отнестись к обоим этим проявлениям человеческой ограниченности с снисхождением и пощадою.

Как в этих случаях, так и в других подобных веротерпимость Православия является не следствием слабости, неуверенности в истине или равнодушия к ней. Напротив, это – зрелый плод твердой веры и братской любви к созданным по образу и подобию Божию. На все попытки поколебать православное исповедание дети Православной церкви смело отвечают:

– Так научены мы от самой вечной Истины, Иисуса, Спасителя нашего; так приняли от святых апостолов; так, а не иначе учили, предали и утвердили вселенские и поместные соборы и учителя Церкви. То же самое содержит Православная и Кафолическая церковь наша. За сию веру святые мученики пролили кровь свою и предпочли смерть настоящей жизни. Так и мы должны веровать от всего сердца нашего, не имея сомнения, и сохранять сию веру твердо и непоколебимо, даже когда необходимость потребует умереть за оную<sup>148</sup>.

**А.В. Ельчанинов, П.А. Флоренский.  
Православие**

*Элементы, из которых сложилось русское православие: византизм, – славянское язычество; культ солнечных божеств и культ предков. Русский национальный характер.*

*Крещение Руси и его главные символические моменты*

Если мы вспомним первоначальную Церковь, такую простую по своей организации и все же переполненную Божественными силами, и сравним с тем, что теперь называется Христианской Церковью, то, с одной стороны, нас поразит та огромная перемена, которая совершилась с Церковью за девятнадцать веков ее существования, а с другой – станет вопрос, да имеет ли эта Церковь – католическая или иная – что-нибудь общее с христианством? Действительно, у Христа – «блаженни нищие духом»<sup>149</sup>, а у нас сложная теософическая система, учение об ипостасях, естествах Бога, единстве, троичности и т. д.; в апостольской церкви<sup>150</sup> – нарушение закона, свобода от ритуала, обряда, правил, а у нас посты, поклоны, праздники, бесчисленные обряды; у Христа – «не говорите лишнего», а у нас шестичасовые богослужения, бесконечные *акафисты\**, *ектеньи\**, *стихиры\** и т. д.; у Христовых учеников – движение, внутренняя свобода, у нас поклонение преданию, строгий консерватизм, смерть за «единый аз»<sup>151</sup>. Такое сопоставление на первый взгляд оправдывает восклицание *Гарнака\**: «эта официальная Церковь, со своим духовенством, богослужениями, со всеми своими священными сосудами, одеждами, изображениями, амулетами, постами и праздниками не имеет ничего общего с религией Христа»<sup>152</sup>.

Что христианство в нынешних формах не похоже на христианство Христовых учеников – этого нельзя отрицать. Но мы попробуем доказать, что в Церкви, как она сейчас существует, сохраняется христианство настолько чистым, насколько вообще может сохраниться незамутненным Божественное, влитое в земные сосуды. Прежде всего, христианское учение явилось в мир не с тем, чтобы преобразить его немедленно; свобода мира и человека предполагает сама собою, что силы, внесенные в мир Христом, медленно будут

растекаться по миру, по мере того как люди будут принимать их и свободно проникаться ими. Но ведь каждая страна, область, народ, принимая Евангелие, по-своему принимает его. Ведь христианство Иоанна совсем не то, что христианство Петра; христианство *Франциска Ассизского\** не то, что христианство ап. *Павла\**. Так же и с отдельными странами и народами. Западный мир, приняв Евангелие, по-своему принял его, а Восток – по-своему. Полная истина есть нечто абсолютное и поэтому несовместимое с миром; мир и человек по существу своему ограничены, и потому ограничено принимают истину христианства, а так как у каждого народа и человека своя особая ограниченность, то и христианство его выходит особым. Это – первый фактор, который разделил целую истину и этим изменил ее. Во-вторых, община учеников Христа жила той благодатной силой, которая непосредственно изливалась на них; нынешние церкви живут той же благодатью; доказательство этому – те святые, являющиеся доныне в церквях, и католической и православной, которые по своей духовной жизни однородны, так сказать, с теми типами святости, которые так богато обнаруживались в первоначальной Церкви; дело только в том, что в апостольской Церкви благодатные силы лились потоками и реками, а у нас настоящая христианская жизнь разжижена таким огромным количеством язычества, даже в самой Церкви, что получается впечатление, будто эти благодатные силы капают скудными росинками, и то, что раньше давалось само собою, теперь достается с невероятными трудами. Эти труды, которые берут на себя подвижники, кажутся иногда искусственными, нелепыми ухищрениями, но иных путей сейчас нет. То, что раньше давалось одним созерцанием образа живого Бога-Христа, дается теперь в результате многолетнего воспитания своей воли. Нетрудно было бы отменить сейчас все молитвы, службы, мощи, таинства на том основании, что всего этого не было при Христе. Но стали бы от этого легче пути к Божеству? Мы не имеем времени подробно говорить здесь об этом; скажем только одно. Если признавать религиозную жизнь как нечто единое спасительное, то надо обратиться к опыту людей, достигавших наиболее высоких степеней религиозной жизни, а таковыми мы не можем не признать святых; но святые шли

церковным обрядовым путем, частично оставляя его только уже на очень высоких ступенях жизни.

Итак, весь сложный аппарат современной церковной жизни имеет назначением получить, удержать и передать людям те капли Божественных сил, которые сейчас доступны людям. Ведь никто не выдумывал этого аппарата нарочно. Он сам слагался по мере необходимости. Первые христиане, говоря грубо, жили религиозно круглые сутки и каждый акт своей жизни совершали для Бога. Их собрания носили первоначально характер свободных, беспрограммных бесед, молитв, пения гимнов, и твердыми точками таких собраний были только евхаристия и чтение Слова Божия<sup>153</sup>. Около этих неподвижных пунктов стали отлагаться, по мере охлаждения религиозного энтузиазма, наиболее вдохновенные молитвы и гимны, сложенные на прежних собраниях; эти элементы тоже становились неподвижными, число их росло, пока собрания эти не превратились в застывшее, совершающееся по определенной программе богослужение. Параллельно с этим шел другой процесс: собрания, занимавшие сначала все время христианина, превратились в богослужения, совершавшиеся несколько раз в день; затем отдельные богослужения (часы, заутреня, вечерня) стали сокращаться и соединяться по несколько вместе ради удобства мирян, потом стало обычаем совершать и посещать богослужения раз в неделю, проводя остальное время вне Церкви и без Бога.

Вот каким путем слагалась нынешняя Церковь. Раньше импровизировались вдохновенные молитвы – теперь мало кто слагает их, и нам остается повторять старые; раньше сам Бог учил людей и благословлял их, – теперь единственная возможность подойти к Нему – Его слова (Евангелие), молитвы, таинства. Конечно, можно оставить все это, отбросить испытанные пути, способы и приемы и устремиться к Богу самостоятельно и своими силами; но для этого мало даже иметь силы первых христиан; а пока нет их, надо держаться за единственное, что есть: не умеешь сам петь – повторяй за другими; не умеешь молиться – молись с теми, кто умел.

Но это «остывающее» христианство имело свою хорошую сторону. Силы человечества, неспособного к прямому



богообщению, начинают проявлять себя в области умозрения, богословия, искусства. Единый белый свет экстаза распадается на многоцветные лучи христианской поэзии, науки, богословия, живописи, архитектуры. Так как все это – сферы человеческой деятельности, то образовались различные течения, обособленные одно от другого и часто враждебные, образовались разные исповедания, церкви: католическая, восточная, позже – протестантская. Все эти церкви (в особенности католичество и православие), бедные собственным творчеством, главную свою задачу, естественно, видят в хранении святыни, полученной по преданию.

В этой главе мы будем говорить не о всей Восточной Церкви, мы оставим в стороне православие греков, сербов, болгар и т. д. Мы будем говорить только о русском православии и прежде всего обратимся к вопросу о его происхождении.

Русская вера сложилась из взаимодействия трех сил: греческой веры, принесенной нам монахами и священниками Византии, славянского язычества, которое встретило эту новую веру, и русского народного характера, который по-своему принял византийское православие и переработал его в своем духе.

Византийское православие характеризуется следующими чертами. Склонность философски рассматривать религию соединяется в византинизме с высокой оценкой важности обряда. Вместе с разработанной теософией, где выясняются в философских терминах отношения между Лицами Пресвятой Троицы, между естествами в Богочеловеке, понятия Церкви, спасения, бессмертия и т. п., в восточной религиозности не меньшее значение имеет глубокое уважение к обряду, так что исполнение его ставится рядом и даже выше исполнения нравственных заветов. Такая важность обряда и учения создает консервативное к ним отношение; соблюдение неприкосновенности обряда и учения становится главным делом Церкви. Но и обряд и учение не всегда понятны, часто даже вовсе непонятны массам, а между тем сила их явно чувствуется верующими; из такого противоречия развивается смирение перед глубиной церковного сокровища и послушание к хранителям его. С другой стороны, церковность входит в жизнь, пропитывает собою весь быт, делается неразрывной частью народного

характера. Для армян, болгар, греков и русских народность неотделима от церковности, так что «православный» и «русский» становятся синонимами, обозначают одно и то же. Сюда же примыкает еще одно обстоятельство: по условиям образования Восточной Церкви, понятие царя получило в ней значение священное и тесно слитое с понятием Церковь. Божественный римский цезарь, владыка мира, приобретший к тому же все свойства восточного деспота, сделался главным покровителем христианской Церкви, «епископом ее внешних дел» и проводником христианских начал в государственную жизнь. Такое положение тесно соединило идею царя с идеей православия, Церковь стала немыслима без царя.

В таком-то виде проникло христианство к русским. Византизм явился среди русских славян огромной силой, прежде всего потому, что он поддерживался властью; во-вторых, он сам по себе был силой организованной; в-третьих, он нес с собой науку, гражданское и церковное право, просвещение. Он явился источником, откуда русский народ пил, веками почти не имея ничего другого. Но все же русское православие есть нечто иное, чем православие византийское, и это потому, что русский народ имел до христианства свое особое мировоззрение и свой особый племенной характер. Рассмотрим как то, так и другое, насколько это возможно в кратком очерке.

Как и другие языческие религии, религия славян основывалась на мистическом отношении к природе. Это отношение к природе или останавливается на моменте рождения, видит в природе великую производительницу, и тогда религия принимает фаллический характер, становится культом рождающих сил; или же в природе выделяется как предмет почитания другой, столь же неизбежный, ее момент – смерть, что порождает культ духов умерших, культ предков. В религии древних русских есть и тот и другой момент. Кроме того, оба момента достигли настолько большого развития, что мы находим у древних русских вполне сложившимися множество высших богов, правда сохраняющих еще свое природное значение грома, солнца, ветра и т. п. Может быть, больше всего мы знаем о культе солнечных божеств любви, брака и плодородия. Их популярность подтверждается большим количеством их имен

(Ярило\*, Ладос\*, Кострома\*, Хорс\*, Дажь-Бог\*, Тур\* и т. д.); две губернии до сих пор сохранили имена этих божеств любви и веселия – Ярославская и Костромская; про последнюю даже сложена поговорка: «Кострома – веселая (блудливая) сторона»; там же были найдены фаллические изображения. Култ этих божеств пережил введение христианства и дожил до наших дней, отчасти косвенно, в виде многочисленных игр и хороводов с пением непристойных (с интеллигентской точки зрения) песен, отчасти прямо, в виде чествования, оплакивания и похорон девушки, изображающей Кострому, или соломенного чучела – Ярилы. Все эти данные указывают, какую большую роль в религиозных представлениях русских занимали явления, относящиеся к деторождению и браку. Ежегодное возрождение солнца и вообще пробуждение природы (равно как и ее осеннее замирание) сопровождалось шумными празднествами с венками, цветами, плясками, пением и играми. Насколько разгульный, оргиастический характер носили эти празднества, показывает упорная и долговременная борьба с ним духовенства; духовная власть видела в этих «игрищах» прямое служение *Дионису\**, как указывают следующие места из «*Стоглава\**».

«Русали о Иванове дне... сходятся мужи и жены и девицы на ночное плещевание и на безчинный говор и на бесование песни и на плясание и на скакание и на богомерзкие дела; и бывает отрокам осквернение и девам растление»; подобные дела Стоглав сравнивает с «еллинскими беснованиями»<sup>154</sup>, когда они, «еллины», «голосование и вопль велий творят, еллинского бога Диониса, пьянству учителя, призывают»<sup>155</sup>. Народ смотрел на такие праздники иначе; даже в наше время матери охотно отпускают своих дочерей на такие «гулянки», «поневеститься», как они выражаются. В этом снисходительном отношении к любви до брака слышится древнее чувство священности таких празднеств, освящающих то, что в другое время и при иной обстановке считается позором и преступлением.

Эти весенние и летние праздники в честь солнца и существ, наполняющих природу, – только частный пример религиозного и мистического отношения древнего человека к природе.

Перейдем теперь к культу предков, душ умерших и духов вообще, как он существовал у древних русских. Поговорка – «На

печи сидел, кирпичам молился» – имеет старинное происхождение и глубокий смысл. Печь, тождественная со священным очагом арийских народов, не имела у древних русских ничего общего с нашей кухонной плитой или, тем менее, с голландскими и иными печами, служащими для отопления. Древнее священное значение печи как очага и религиозного центра семьи и дома чувствуется у нас, и то очень слабо, пожалуй, в камине. Печь была седалищем домашних богов, духов предков; огонь ее поэтому священен, угли из нее – лечебное средство; еще и теперь при переходе в новую избу хозяйка переносит туда золу из старой печи, и эта зола заменяет таким образом домашнего бога. Такими же духами-покровителями считались души всех законно умерших. И поныне в губерниях Пензенской и Саратовской мордовские крестьяне, принося на могилы умерших еду, говорят при этом: «Вот тебе! это принесла такая-то; береги у нее скотину и хлеб, корми цыплят, гляди за домом». Наоборот, умершие насильственной смертью, самоубийцы, обращаются в злых духов.

Перейдем теперь к третьему «слагаемому» русского православия – к национальному характеру. Но здесь мы встречаем некоторое затруднение, состоящее в том, что нам надо определить, чем был русский славянин до принятия христианства. Теперешний тип великоросса – результат христианских влияний на него, и чтобы определить, чем он был до христианства, нам надо было бы или иметь сведения, рисующие славянина-язычника, или, взявши современный тип русского, мысленно выделить из него то, что создано в нем христианством. Первый путь для нас закрыт, так как история располагает слишком скудными сведениями относительно языческого славянства. Здесь возможно установить только такие маловыразительные черты, как гостеприимство, мягкость нравов, склонность к междуплеменным раздорам и вообще перевес начал этнических и религиозных над общественными и правовыми. Второй метод не менее труден. Национальный характер не есть нечто устойчивое и неподвижное. Тысячи причин определяют его и заметно меняют даже в течение века. В частности, характер русского племени очень изменился с переселением его на Волгу и Оку; самостоятельная, в одиночку,

борьба с неприветливой природой развила в нем такие черты, которых не было у жителей Киевской Руси. Впрочем, и эти черты важны для нас сейчас, так как, независимо от времени их появления, они придали православию очень определенные особые черты. Вот что говорит о некоторых сторонах характера великоросса *Ключевский*\*.

Природа северо-восточной России «часто смеется над самыми осторожными расчетами великоросса: своеобразие климата и почвы обманывает самые скромные его ожидания, и, привыкнув к этим обманам, расчетливый великоросс любит подчас очертя голову выбрать самое что ни на есть безнадежное и нерасчетливое решение, противопоставляя капризу природы каприз собственной отваги. Эта склонность дразнить счастье, играть в удачу и есть великоросский авось». Короткое, быстро проходящее лето приучило великоросса к чрезмерному, но кратковременному напряжению сил, за которым следует продолжительное зимнее безделье. Работа в одиночку не создала привычки к совместному труду; поэтому же великоросс себе на уме, осторожен, необщителен и, взятый в отдельности, выше и лучше «великорусского общества». «В борьбе с неожиданными метелями и оттепелями, с непредвидимыми августовскими морозами и январской слякотью он стал больше осмотрителен, чем предусмотрителен, выучился больше замечать следствия, чем ставить цели, воспитал в себе искусство подводить итоги за счет умения составлять сметы. Это умение и есть то, что мы называем задним умом». «Великоросс часто думает надвое, и это кажется двоедушием. Он всегда идет к прямой цели, но идет, оглядываясь по сторонам, и потому походка его кажется уклончивой и колеблющейся. Ведь лбом стены не прошибешь, и только вороны прямо летают<sup>156</sup>.

Итак, вот те три силы, которые пришли во взаимодействие, чтобы образовать то, что мы называем русским православием.

Византизм как готовое, сложное, обставленное подробным ритуалом вероучение было внесено в страну, сплошь языческую, населенную народом совершенно иного склада, чем тот, который создал византийское понимание христианства.

Зарождение новой веры, ее первые шаги, как бы они ни казались случайными и безразличными, имеют важное значение

для уразумения этой веры. Чтобы завершить эту вводную часть нашей главы, мы рассмотрим эти первые моменты рождения у нас христианства.

Известно, что до крещения Руси у нас были христиане прежде всего среди варягов. Вообще, постоянные сношения с христианской Византией и Западом не давали Руси возможности оставаться изолированно-языческой. Крещение княгини Ольги показывает, что христианство и не было чем-то абсолютно враждебным и неприемлемым для русских.

Летописный рассказ об испытании вер, о крещении князя *Владимира\** и его дальнейшей христианской жизни известен всем, но мы все же остановимся на нем; как ни легендарен этот рассказ, он имеет в себе несколько черт, символически освещающих нашу тему. Чего искал Владимир в христианстве? Он отверг магометанство, несмотря на то, что оно произвело впечатление на его чувственность; в магометанстве он не видел широты, универсализма и радости: «нет веселья в них, но печаль и смрад велик». Еврейской веры он тоже не мог принять. Он понимал неразрывность вер со всем бытием народным, а изгнание евреев из Иерусалима и рассеяние их по всей земле плохо рекомендовало их религию.

Почему же он остановился на христианстве и что он оценил в нем? На это отвечают три эпизода летописного рассказа. Когда греческий богослов изложил Владимиру всю историю Божественного Промысла и судьбы человечества, он показал в заключение картину, изображающую Страшный суд, неизреченную красоту Царства Небесного, веселье и вечную жизнь одних и бесконечную огненную муку и «червя неусыпающего» для других. Владимир вздохнул и сказал: «добро сим – одесную, горе же сим ошую». Его поразило самое главное в христианстве – именно то, что оно – религия абсолютных оценок, религия суда, а вместе с тем религия спасения.

Когда послы, отправленные Владимиром для исследования разных вер, вернулись в Киев, они рассказывали о богослужении греков, о красоте, стройности и ангельском пении и как вывод сообщили, что в богослужении греков Бог явно пребывает с людьми, – быть может, намек на то видение Христа-Младенца, приносимого в евхаристической жертве, которое они имели в

храме св. Софии Цареградской. Иначе сказать, христианская религия, по впечатлению послов, имеет в себе силы превращать безобразную случайную жизнь в божественную красоту и гармонию и, хотя изредка, в богослужении, но действительно воссоединяет людей с Богом.

Ставши христианином, Владимир показал, что он всей душою принял эти два начала в христианстве, о которых мы только что сказали: он принялся строить церкви, крестить своих подданных, спасая их души от власти дьявола, и заводить училища; но с особенной подробностью биографы останавливаются еще на одной стороне его деятельности. «Больше же всего бляше милостыню творяй Володимер», «... повеле всякому нищему и убогому приходить на двор княж и взымати всякую потребу – питье и яденье»; для тех, кто по болезни не мог прийти сам, Владимир завел особые телеги, на которых развозились по городу «хлебы, мяса, рыбы, овощь разноличный, мед в бочках, а в других квас». Эта милостыня распространялась и на села, и на деревни, «и по всей земли русской».

Вот тот третий момент, который усмотрел в христианстве Владимир: это то, что оно – религия милосердия. Владимир вводил христианство без и часто против желания своего народа, но в великом деле выбора веры и крещения Руси он таинственным образом предугадал судьбы христианства в России. Давно умер Владимир, а и доныне православные, как некогда Владимир, ужасаются в каком-нибудь соборе или монастыре перед картиной адских мук и жаждут быть с теми, кто «одесную»; в своих скудных церквушках, как и в столичных соборах, так же как и Владимировы послы, они половину смысла христианства видят в богослужении, в молитвенном соединении с небесными силами, которые невидимо служат в храме, а выйдя из церкви, вспоминают и вторую его половину – милостыню.

*Стихия православия: Церковь и быт.*

*Демократизм в понимании Церкви. Важное значение обряда. Консерватизм. Монашеский идеал. Приходское православие. Взгляд на духовенство. Быт; церковность в быту. Языческие воспоминания. Дисциплина в домашней жизни. Православная культура. Отношение к земле и хлебу. Двоеверие. Колдуны*

Мы рассмотрели в предыдущей главе элементы, из которых сложилась вера современного русского народа. Заранее можно сказать, что в результате такого соединения будет нечто очень своеобразное и сложное. Так оно и есть на самом деле. Русский крестьянин, наиболее полно и искренно исповедующий сейчас православие, верит в Бога, Церковь и таинства, но одновременно с этим он не менее твердо верит в лешего, шишигу, сарайника, заговоры и т. п., и это последнее – такой же неперенный элемент его веры, его поведения и мировоззрения, как и первое. Он мистически относится не только к миру святых, но и к природе, не только к Богу, но и к нечистому. Кроме того, область религиозного не ограничивается для крестьянина Церковью и природой; третьей сферой его религиозной жизни является быт, заключающий в себе его земледельческий труд, семейные отношения, еду, сон, одежду и вообще повседневность. Поэтому мы будем рассматривать русское православие по трем областям: Церковь, быт, природа, – понимая под природой не только природные явления в обычном смысле, но и мир языческих стихийных духов.

Церковь для православного – не внешний авторитет, как у католиков; православные никогда не дорожили церковным единством, которое покупается потерей свободы членов Церкви, но они далеки также от протестантского понимания свободы, при котором Церковь становится пустым звуком. Католицизм склонен отождествлять Церковь с духовенством, противопоставлять духовенство мирянам. В православии Церковь немыслима без народа, и верующий народ есть Церковь. Это взгляд общий всем Православным церквам, от армян до греков; в 17-м параграфе



окружного послания восточных патриархов 6-го мая 1848 года пишется:

«У нас ни патриархи, ни собор никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть само тело Церкви, т. е. самый народ». *Иннокентий, епископ Алеутский\**, говорил, что епископ в одно и то же время есть учитель и ученик своей паствы. При отсутствии резкого разделения на *клир\** и мирян получается (в идеале) тесная и дружная жизнь всех членов Церкви. Поэтому в Православной церкви «всякое слово, внушенное чувством истинно-христианской любви, живой веры или надежды, есть поучение; всякое дело, запечатленное Духом Святым, есть урок; всякая христианская жизнь есть образец и пример» (слова Хомякова)<sup>157</sup>.

Другая черта православного отношения к Церкви – это перевес культа, и в частности обряда, над учением и моральной стороной христианства. Брань, драка, пьянство – меньший грех, чем нарушение поста; нарушение целомудрия легче отпустится духовником, чем нехождение в церковь; участие в богослужении более спасительное дело, чем чтение Евангелия; отправление культа важнее дел благотворительности. Наш народ недаром усваивал христианство не по Евангелию, а по прологу (жития святых), просвещался не проповедями, а богослужением, не богословием, а поклонением и лобызанием святынь. Умы, склонные отводить первое место разумению, рассудку, анализу, возмущаются так называемым обрядоверием православных; но это возмущение не более как недоразумение. Неужели больному полезнее начать изучать медицину, чем принять лекарство и излечиться? Религия ни в каком случае не дело рассудка; для не признающего религии возмутительно не только обрядоверие, но и религиозная философия; а признающий религию за дело реальное должен признать, что религия не в рассудке и даже не в познании, а в действительном отношении к Богу; религия – не рассуждение о Божественных вещах, а принятие Божественного в свое существо. Поэтому молитва, в которой Бог нисходит в душу молящегося, для верующего выше даже чтения Библии, лобызание мощей, из которых, как из переполненного сосуда, льется благодать, важнее усвоения богословской премудрости; евхаристия, принятие в свое тело Тела Господа,

бесконечно важнее всех проповедей, учреждения богоугодных заведений, школ, больниц и т. д. Православный считает богодейственными не только вышеназванные акты: молитвенные формулы, произносимые в церкви, мелодии, которые поются там, лампады, возжигание свечей – все это не просто слова и жесты, это – священнодействия, т. е. такие формулы и такие акты, которые, при всем своем сходстве с обычными словами и движениями, отличаются таинственной, мистической, сверхъестественной силой. Освященная вода ничем по виду не отличается от простой, но от нее бегут бесы, она излечит от дурного глаза, она поможет во всех болезнях.

Отсюда понятен упорный консерватизм русского православия, не позволяющий изменить ни одной буквы, ни одного движения в обряде. Спасительными оказывались именно эти формулы, а каковы будут новые – еще не известно.

Может быть, здесь бессознательно присутствует такое рассуждение. В храме поют «Христос воскрес!» Этот гимн, точь-в-точь теми же словами и в той же мелодии, поют сейчас по всем храмам, церквям и часовням России. Точь-в-точь так же пели его наши далекие предки; благочестивый *царь Алексей Михайлович\**, *Александр Невский\** со своей дружиной слушали и повторяли те же слова. Мало того, в темных римских катакомбах при свете масляных медных и глиняных светильников первые христиане пели ту же песнь. Но сама мелодия гимна, его музыка еще древнее; наша торжественная, победная песнь поется на мотив свадебных эллинских гимнов, которые пелись пред лицом древних божеств. Вся глубокая, седая старина звучит в этом гимне, и только наше невнимательное ухо мало чувствует это, мало слушает и, слушая, ничего не понимает. Перед священником в крестном ходе несут свечу в стеклянном фонаре. Это – остаток обычая нести факел перед епископом, пробиравшимся в темноте катакомбы в подземный храм. Многие обряды и символы нашего богослужения ведут свое происхождение (по своей внешней оболочке, по своему телу) не только от христианской древности, но и прямо из Эллады, Финикии, Египта. И человеческому ли уму, который ограничен кругозором в несколько лет, который знает только вчерашний

день, менять то, что тысячелетиями живило людей и воссоединяло их с миром Божественным.

Впрочем, православный консерватизм не безусловен. Православное сознание охотно и даже с радостью принимает новое, но только, если в нем оно видит явную печать святости. Новые, особенно действенные, молитвы, новые (явленные) иконы, наконец, новые святые встречаются с живой радостью и без всяких колебаний, раз на новом явно почил благодать. В этой области православный народ даже слишком轻信, легко поддается обману, он часто принимает подделку за святость.

Теперь мы оставим эти общие черты православия и перейдем к подробностям.

Православный одинаково считает христианином и себя, живущего семьей, и монаха, всего себя посвятившего Богу, но все же путь монаха он считает чем-то особенным и более спасительным, чем жизнь мирянина. Таким образом, живя в быте, православный ценит как высший путь, назначенный для особых избранных, – монастырь. Как в глубокой древности, так и теперь неграмотный крестьянин получает пищу для своего религиозного чувства в богослужении и богомольях. Он посещает старцев, известных строгостью жизни, простаивает длинные монастырские службы, поклоняется мощам угодников, в трапезной слушает повествования о житии святых подвижников, и повествования эти вместе с рассказами о святых местах расходятся в виде устных рассказов по деревням и селам, укрепляя в народе идеалы аскетического подвига.

Это христианство монастырей и святых он отделяет от своего, так сказать, домашнего христианства, центр которого в местном приходском храме и священнике. Здесь прихожанин совсем нетребователен, он даже мало радуется о благолепии своего храма, и приходская жизнь у нас не развита вовсе. Его не огорчает, что дьякон невразумительно читает и часто бывает нетрезв, а от священника он желает главным образом исправления треб. От «попа» никто не ожидает ни особенно благолепного служения, ни проповедей, ни устройства прихода, ни даже нравственного руководства. Его дело – крестить, венчать, хоронить, служить молебны на полях, освящать куличи

на Пасху и плоды на Спаса. Конечно, энергичный священник может понять свои обязанности шире и заняться просвещением своего прихода, воспитанием в прихожанах нравственных привычек, приняться за искоренение пьянства, улучшение семейных отношений, наконец, открыть кредитное товарищество или потребительскую лавку, но все это будет принято как нечто сверхдолжное, а настоящий православный, пожалуй, заподозрит здесь лютеранский дух и осудит такую деятельность.

Переходим теперь ко второй области православия, к быту. Недаром у крестьян сложилась поговорка – «Без Бога – не до порога». Вне богослужения, вне храма православный окружен той же церковностью. Но в храме он по возможности забывает свое человеческое и живет исключительно Божественным, а вне храма на первое место выступает человеческое, которое ищет у Бога благословения себе, все же оставаясь человеческим.

Прежде всего, православный ведет свою жизнь по церковному календарю и по святцам. С одной стороны, он свято блюдет праздники, точно знает их до самых незначительных, соблюдает все посты по монастырскому уставу, помнит, когда можно есть рыбу, а когда полагаются одни овощи. С другой стороны, к тем или иным дням крестьянин приурочивает определенные земледельческие и хозяйственные заботы. В зависимости от этого дни года получают особые названия, например: 24-го января – Аксинья-полужимница и полухлебница, т. е. прошло ползимы и съедено половина запасов; 1-е апреля – пустые щи; 12 апреля – Василий выверни оглобли, т. е. оставляй сани, снаряжай телегу; 23-го апреля – Егорий-скотопас (выгон скотины в поле); 5-го мая – Ирина-рассадница (рассадка капусты); 6-го – Иов-горошник; 23-го – Леонтий-огуречник и т. д. Таким образом акты земледельческой и домашней жизни ставятся под покровительство святых. Но этого мало. Мы напрасно стали бы искать в жизни православного таких моментов, которые он не освящал бы или сложным обрядом, или хотя бы крестным знаменем. Прежде всего, самые важные моменты его жизни – рождение, смерть, брак происходят пред лицом Бога и благословляются таинствами и богослужениями. Здесь, конечно, главную роль играет Церковь и священник; но не забыты и древние языческие обряды. Они тесно переплетаются с

церковным обрядом и по сей день полностью совершаются во многих областях. Описание одного свадебного обряда какой-нибудь северной губернии занимает десятки страниц этнографических сочинений. До семнадцатого-восемнадцатого века эти обряды были особенно живы, и церковная власть тщетно боролась с ними.

«В мирских свадьбах, – говорит один пункт «Стоглава», – играют глумотворцы и арганники, и смехотворцы, и гусельники, и бесовские песни поют. И как к церкви венчаться поедут – священник с крестом едет, а перед ним со всеми теми играми бесовскими рыщут»<sup>158</sup>.

Менее важные случаи жизни тоже освящаются Церковью, например новоселье, сев, жатва, именины, поминание усопших. Все подобные случаи православный ознаменовывает молебнами, с окроплением святой водой, крестными ходами на поле, приглашением к себе на дом особенно почитаемой иконы и т. д. Все это – особенные точки в жизни православного; но и будничные, каждодневные дела сопровождаются молитвой. Молитва предшествует принятию пищи, сну, всякой работе, «творению» хлеба. Там, где не читается молитвы, творится хотя бы крестное знамение с поклоном.

Надо, конечно, признать, что часто, даже в большинстве случаев, молитва и крестное знамение совершаются механически; иначе сказать – сознание в это время не занято Божественными вещами; но, вероятно, и такая механическая молитва возбуждает какие-то подсознательные движения в душе, которые в итоге создали тип православного крестьянина, каким мы видим его в глухих уездах северных губерний. Строгое подчинение церковным постам, обязательные посещения служб, молитва перед каждым делом пронизывают насквозь жизнь великоросса, скрепляют ее, делают ее, прежде всего, стройной и крепкой. Участник такой размеренной, крепкой жизни чувствует себя в ней на своем месте, не торопится, а сознание, что он делает дело, которое до него делали сотни поколений, делает его уверенным в себе, степенным и торжественным. Кроме того, постоянная молитва создает тишину в душе и особую мягкость, в соединении с глубокой серьезностью. Еда для православного – священное дело, он не ест, а вкушает; входит он в чужой дом,

крестится перед иконами, и этот акт настраивает его глубоко-серьезно и по отношению к дому, в который он входит, и к людям, с которыми он сейчас будет говорить. Для большей наглядности представим себе с внешней стороны жизнь европейского интеллигента. Он ест наспех, относясь к еде грубо материалистически, читая одним глазом газету, торопясь к какому-нибудь делу. В чужой дом он входит, как в ресторан, в магазин, в клуб; едет в большое путешествие, трогается поезд, и в то время как православный крестится, делается хоть на секунду сосредоточенно-серьезным, европеец торопливо доедает пирожок, перехваченный в станционном буфете, и пробегает вечерний листок. Во всем этом прежде всего – отсутствие уважения к той же газете, к чтению, к еде, к людям, к каждому акту жизни, часто даже к семье и к своей работе. Вот отчего, в то время как среди крестьян, «живущих по старине», есть много лиц, с которых можно прямо писать икону, так они строги, благообразны и «стильны», европейская физиономия поражает своей случайностью, безвыразительностью и неодухотворенностью.

Принято говорить, что у крестьян (мы говорим главным образом о крестьянстве, т. к. оно полнее всего сохранило в себе православие) нет никакой культуры. Предпосылкой такого утверждения является мысль, что существует только одна культура – европейская. Конечно, это неправда. Очень прочная, глубоко вросшая и сложная культура есть не только у крестьянина, но и у дикарей всех материков и частей света. В частности, свою культуру имеет и русский крестьянин. Мы упоминаем об этом здесь потому, что культура эта – религиозного характера и покрывается одним обозначением – православие. Это не будет злоупотреблением словом; православные сами употребляют это слово в таком смысле. С их точки зрения, быть православным не значит отрицать *filioque*\* и чистилище и признавать причастие

*sub utraque*\*. «Он ест не по-православному», «не по-православному одевается» – это ходячие выражения. Православный православен не только в догматах и, может быть, менее всего в них, а в том, что он не ест, прежде чем не прослушает раннюю обедню, что в праздник он ест пироги, что,

не перекрестя лба, он не сядет за стол, что по субботам он парится в бане, – словом, живет в определенном быту, что он сын православной культуры.

Третья сфера, к которой религиозно относится православный, – это природа. Область эта тесно сливается с тем, что мы рассматривали выше под именем быта. Здесь мы будем иметь в виду отношение православного не только к природе в узком смысле, но и к земледелию, которое, будучи основой крестьянского быта, все же не меньше относится и к природе. Кроме того, в ту же категорию войдут те остатки природных языческих сил в виде леших, домовых и проч., с которыми православный крестьянин и доньше имеет дело.

Травы, птицы, деревья, насекомые, всякие животные, земля – каждая стихия вызывает к себе у крестьянина непонятное сочувствие. Послушайте, как крестьянин разговаривает со скотиною, с деревом, с вещью, со всею природой: он ласкает, просит, умоляет, ругает, проклинает, беседует с нею, возмущается ею и порой ненавидит. Он живет с природой в тесном союзе, борется с нею и смиряется перед нею. Вся природа и все вещи – нечто живое и личное. Это – бесчисленные существа – лесовые, полевые, домовые, подовинники, сарайники, русалки, кикиморы и т. д. и т. д. – двойники вещей, мест и стихий. Они живут своей жизнью, требуют от человека пищи, вершат житейские дела, женятся, едят, пьют, спят, ссорятся, дерутся, плачут, умирают. Все вещи и события принимают особый вид. Нет просто еды, просто болезни, просто одежды, просто огня. Все – просто и не просто. Вот вихрь крутится вдоль по дороге, но это не просто ветер. Это – ведьма празднует с чертом свою нечистую свадьбу. И в этом можно убедиться. Надо только бросить в этот вихрь нож, и нож упадет на землю окровавленным.

Что земля для православного – мать и святыня, это общее место.

Но для того чтобы показать, что это общее место имеет для крестьянина живой и реальный смысл, приведем иллюстрации. В Ярославской губернии есть такой обычай. Обычай этот соблюдается при «притыке», т. е. такой загадочной болезни, для которой крестьянин не находит объяснений; так, совершенно

здравый человек, находясь в поле, на работе вдруг чувствует боль в какой-нибудь части тела; это знак, что он наказан матерью-землей за какую-нибудь вину. Чтобы выздороветь, надо просить у земли прощения. На том месте, где человек почувствовал боль, он должен сказать, повернувшись к востоку и кланяясь в землю: «Прости, мать сыра земля, в чем я тебе досадила» («Живая Старина», 1896 г., т. VI). Легко себе представить, какое священное и серьезное значение приобретает работа над землей.

Дары земли, и прежде всего хлеб, также священны. Хлеб – «дар Божий», он эмблема богатства и плодородия. Начиная новую ковригу, крестьянин произносит: «Господи, благослови!» Небрежное обращение с хлебом, катание из него шариков – великий грех. Наоборот, кто не брезгает никаким хлебом, а ест его и черствым и цвелым, тот не будет бояться грома, не потонет в воде, доживет до старости в достатке. Все работы по добыванию хлеба, очевидно, еще с глубокой древности обставлены религиозными обрядами. «Перед началом этих работ, а равно и после – перед покосом и жнитвою, совершается крестный ход на поля, причем церковные образа и хоругви бывают увиты свежей зеленью и цветами; священник благословляет нивы и кропит их святой водою. На Сретенье каждый хозяин освящает для себя восковую свечу; эту свечу он заботливо хранит в амбаре, а при посеве и зажинках выносит ее на поле»<sup>159</sup>. «На Благовещение и в Чистый четверг поселяне освящают просвиры и потом привязывают их к сеялкам; в некоторых же деревнях просвиры эти высушиваются, стираются в порошок и смешиваются с зернами, предназначенными для посева; в Черниговской губернии принято освящать в церквях самые семена»<sup>160</sup>. Жатва сопровождается тоже особыми обрядами. В некоторых местах Малороссии первый сноп заживается священником. Мы не будем приводить здесь всех относящихся к земледелию обрядов, ограничившись приведенными как типичными (они собраны между прочим в третьем томе «Поэтические воззрения славян на природу» Афанасьева).

Если мы, оставивши землю и земледельческий труд, обратимся к другим природным явлениям, то заметим



следующую особенность: относясь религиозно ко всем явлениям природы, крестьянин ко многим из них относится не по-христиански. Так, нет ничего христианского в многочисленных остатках религиозных языческих празднеств, в плясках, играх, прыгании через костры, завивании венков, чем обычно сопровождаются различные моменты в жизни природы. Для крестьянина стихийные духи, духи воды, леса, дома – личные живые существа. Светлые они силы или темные? Во всяком случае, не светлые. Ни один православный не вздумает, обращаясь с молитвой к домовому, помянуть Бога или святого; когда в доме расшались духи (а это бывает весной, когда домовый меняет шкуру или бесится, потому что хочет жениться на ведьме), крестьянин не обратится к попу – он пойдет к знахарю. Но эти силы не всегда и злые силы. Тот же домовый обычно считается добрым духом дома; он подметает пол, кормит скотину, смотрит за домом, предупреждает крестьянина о несчастии, доставляет ему изобилие во всем и богатство. И не только домовый может помогать крестьянину. Вот, например, молитва крестьянки Смоленской губернии, обращенная ко всем стихийным силам: «Хозяин-батюшка домовый и хозяйюшка-матушка домовая! хозяин-батюшка лесовой и хозяйюшка-матушка лесовая! хозяин-батюшка водяной и хозяйюшка-матушка водяная! хозяин-батюшка полевой и хозяйка-матушка полевая! Простите меня грешную и недостойную (поклон на четыре стороны). Помогите, пособите от внутренних наносных и от нудных переговоров; дайте доброго здоровья!»

Но еще чаще бывает, что эти духи делают зло человеку, посылают на него болезнь, неурожай на его поле, падеж на его скотину. Это – нечисть, погань, нечистая сила и проч. И крестьянин, сознавая себя православным и сыном Церкви, чувствует себя сильнее этих духов, редко он обратится к Церкви для избавления от них. Правда, иногда он ограждается молитвой или кропит святой водой углы, но чаще идет к колдуну, знахарю, страшному человеку, рожденному женщиной от такого же природного духа, не бывающему у причастия, начинающему свои заговоры с многозначительной формулы:

«Стану я не благословясь, пойду не перекрестясь» и т. д. И не надо думать, что обращающийся к колдуну испытывает те же

чувства, что западные Фаусты, продающие душу черту. Ничуть не бывало: баба, ходившая «снимать килу» к колдуну, не чувствует себя согрешившей; она с чистым сердцем будет после этого ставить свечи в церкви и поминать там своих покойников. В ее сознании Церковь и колдун просто разные департаменты, и Церковь, властная спасти ее душу, не может спасти ее от дурного глаза, а колдун, лечащий ее ребенка от криксы, не властен молиться за ее умершего мужа.

Мы должны здесь оговориться. Такая двойственность – самое заурядное и обычное явление; но надо сказать, что по местам, и даже очень часто, бывает и полная спутанность в этой области. Кроме того, что за лечением от беса, одержимости, кликушества, даже зубной боли обращаются к лицам «церковного чина» – от какого-нибудь старца, до приходской просвирни включительно, – кроме этого, существуют знахари и не такого темного характера, как мы описали выше. Сами заговоры часто имеют вид христианских молитв, читаются «во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа», а та формула, которую мы привели выше, читается и иначе, именно: «стану я благословясь, пойду перекрестясь» и пр. Встречаются даже деревни, где обязанности знахаря исполняет священник. Все же в отношении православного к природе есть элемент несвободы, страха, подчиненности, «суеверия» в смысле признания своей слабости перед стихийными духами.

Мы рассмотрели тот материал, церковный и бытовой, который составляет православие. Сделаем из него некоторые выводы.

*Выводы. Характер русского благочестия.*

*Христос страдающий. Разделение Божьего и человеческого. Православный взгляд на милостыню. Иррационализм.*

*Смирение. Интимность в отношениях к Богу, переходящая в фамильярность. Сектантство.*

*Старообрядчество*

«Не прикасайся ко Мне», – сказал воскресший Христос Марии, а вместе с тем Фоме он дал коснуться ран своих<sup>161</sup>.

В своих «Мыслях» Паскаль\* объясняет это видимое противоречие тем, что мы, христиане, должны иметь участие только в ранах и страданиях Христа<sup>162</sup>. Если эти раны разумеать как вообще скудость, истощание, «рабий зрак»\* Христа, то русский народ в своей религиозности живет с Христом страдающим, а не с воскресшим и преображенным. Это вовсе не значит, что русское православие живет какими-нибудь необычайными страданиями и подвигами; как раз наоборот. Ничто так не чуждо православию, как героические деяния и эффектные подвиги. Бог умалился для нас, сделался человеком и жил среди людей. «Он взошел, как отпрыск из сухой земли; нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни» (Ис. 53). Это – русский Христос, такой близкий к скудному русскому пейзажу, неприглядным, серым деревням, пьяной, больной, разоренной России. Это Христос – друг грешников, убогих, немощных, нищих духом.

«Православие, – писал Победоносцев\*, – это религия блудниц и мытарей, идущих в Царство Небесное вперед законников и фарисеев»<sup>163</sup>. Так понимали православие Лесков\* и Достоевский\*, а ведь глубже их никто не описывал сущности народной веры. Сила Божия в немощи совершается; если сам Бог явился в немощном виде, то как можем мы презирать немощное? Может быть, именно в немощном и обнаруживается благодать? Православный поэтому никогда не судит по

наружности. Он не торопится осуждать и возмущаться, он даже чувствует какую-то внутреннюю симпатию к пьяным, нищим, оборванцам, неученым и просто дурачкам. Блеска, величия, силы он не ищет, даже наоборот, он особенно осторожен, когда видит силу и блеск, которые ему всегда кажутся чем-то «человеческим, слишком человеческим». Православие – полная противоположность языческому и современному европейскому взгляду (сильнее всего он выражен у *Ницше*\*), что ценность человека увеличивается с увеличением его внешних достоинств, что чем человек умнее, красивее, сильнее телом и волей, тем он божественнее. Православие делает гораздо более радикальную переоценку ценностей; оно не только сомневается в такой прямой пропорциональности между ценностью человека и его человеческими достоинствами, но склонно понимать эту пропорциональность как обратную. Правда, эта склонность принадлежит не исключительно русскому православию; в главе о христианстве мы показали, что это – взгляд всей апостольской церкви, но в западных исповеданиях этот взгляд давно заменен оценками языческими и позитивными.

Эту оценку православие переносит и в область общественного дела.

«Аще не Господь созиждет дом, всеу трудишася зиждущии» (Пс. 126). Оно подозрительно относится к социальному и культурному процессу и в лучшем случае ценит его как дело очень относительное, вполне человеческое и имеющее мало общего с теми подлинно Божественными, таинственными процессами, которые совершаются в душах народов. Может быть, возможно достижение всеобщего равенства, упразднение бедности и голода, установление международного мира, но – «когда будут говорить: мир и безопасность, тогда внезапно постигнет их пагуба» (1Фес. 5:3). А кроме того, может быть, для мира нужнее страдания и бедствия? может быть, достигнув благоденствия, человечество возгордится и забудет Бога? может быть, сытость усыпит совесть, а беспечальное житие и леность пробудят небывалые пороки? Поэтому-то православие не гонится за общественной деятельностью и не высоко ставит социальные мероприятия. Даже в сфере церковной деятельности (напр., миссия, церковное просвещение) православие проявляет

не только неумелость, но и равнодушие. Очень точно формулировал этот взгляд преосвященный *Евлогий\** при наречении его во епископа Люблинского. «Взять ли в руки меч, – говорит он, – вооружиться ли всеми средствами борьбы, к которым прибегают инославные учения, кичащиеся громадными количественными успехами своей пропаганды? Но слышится грозное слово пастыреначальника: взявшие меч мечом погибнут. Нет, не в этом сила истинного пастырства по духу Христову – не в стройности и крепости внешней организации деятелей, не в широте их проникновения во все общественные сферы, не в обилии материальных средств, даже не в препретильных человеческих мудрости словесех, – нет, мы, говорит св. апостол, не по плоти воинствуем; оружия бо воинства нашего не плотская, но сильна Богом; это – броня правды, щит веры, шлем спасения, меч духовный, иже есть глагол Божий и молитва» («Ц. вед.» 1903 г., № 5).

В этой выдержке ясно выражены как пренебрежение человеческими способами борьбы, так и боязнь свою человеческую деятельность принять за Божественное дело. Это не значит, что православие отрицает все человеческие дела, но оно пуще всего боится смешать дело Божье с земным. Это полная противоположность лютеранству, которое одинаково считает за дело церковное, а вернее – за человеческое, и служение в церкви, и проповедь, и церковную благотворительность. С православной точки зрения благотворительность не отрицается; одеть нагого, накормить голодного, посетить больного – все это исконные русские добродетели, но смысл их исключительно в том, что все это – дела любви, дела милосердия, а не переустройство мира из «долины слез и плача» в рай земной. В то время как общественная деятельность и церковная благотворительность на Западе имеет целью пересоздание условий жизни на более нормальные, и поэтому принимает безличную, механическую форму (работные дома, искоренение нищенства, государственные пенсии старикам, страхование), православие, горячо сочувствуя страдающему миру, совсем не верит в возможность изменить их человеческими силами, а потому благотворительность в России носит личный характер помощи

именно этому лицу, без посредников, и исключительно из любви к нему, а не с расчетом, что этой помощью изменяются условия человеческой жизни.

Человеческий мир несоизмерим с Божественным, малое в этом мире наречется великим в Царствии Небесном; пути Господни неисповедимы; человек не в силах понимать смысл всего исторического процесса, а отсюда два вывода: иррационализм и покорность. Здесь опять-таки полная противоположность католицизму и лютеранству. Там – вера в человеческий ум, стремление не только познавать, но и подчинять Божественное законам разума, и это не только в лютеранстве, сущность которого – рационализм, но и в католичестве. В православии наоборот – вера в самые неразумные, нелепые вещи, вера, понимаемая как отказ от разума, наконец, действительный отказ от разума в вопросах религиозных и поэтому легкое и свободное признание таких противоречивых и недоступных разумному пониманию фактов, от которых рационалист впадает в судороги.

Но раз все делается не нашим умом, а Божьим судом, раз человек предполагает, а Бог располагает, и все в конце концов – в руках Божьих, то религиозный долг человека – смириться перед Богом, отказаться от своей человеческой воли и не перечить воле Божественной. Это – первая обязанность христианина. Он смиренно должен делать дело, к которому приставлен, жить, как все, не высовываться, не гнаться за большими делами и как можно меньше рассуждать.

Если ты чиновник, военный, учитель – старайся хорошо делать свое дело, вовремя женись, люби жену и семью – это сфера твоей деятельности, в которой ты можешь развернуть все твои силы, но не воображай, что ты призван для великих дел, не тужься, не надсаживайся – и благо ти будет. Тип такой истинно православной жизни дал своей биографией Достоевский. В частной жизни это был обыкновеннейший обыватель, житейски озабоченный – весь в тягостной власти буден, «изнывающий в напряжении усилий около мелочей жизни, покрытый пылью житейской прозы». (Об этом смотри статью Волжского<sup>164</sup> во 2-м выпуске сборника «Вопросы религии».)

Какой далекой от Бога кажется такая жизнь! Неужели есть что-нибудь общее у этого прозябания с религиозной, – да и не только религиозной, а просто жизнью?

Предыдущее, я думаю, подготовило нас к утвердительному ответу на этот вопрос. Да, отвечает православный, Христос, который жил с грешниками и блудницами, ходит и среди нас, в нашей мещанской обстановке. Думается, из всех христианских исповеданий ни одно так живо не чувствует личного Христа, как православие. В протестантизме этот образ далек и не имеет личного характера, в католицизме он – вне мира и вне сердца человеческого. Католические святые видят его перед собою как образец, которому они стремятся уподобиться до стигматов – гвоздинных ран, и только православный – не только святой, но и рядовой благочестивый мирянин – чувствует Его в себе, в своем сердце. Вспомним рассказ о. Кириака (у Лескова, «На краю света») о том, как ребенком, забившись под банный полоч, он молил Бога, чтобы его не выдрали за шалость; и вдруг он почувствовал, что повеяло тихой прохладой «и у сердца, как голубок тепленький», что-то зашевелилось. Это был Христос.

«Всей вселенной он не в обхват, а видя ребячью скорбь, под банный полочек к мальчику подполз и за пазушкой обитал»<sup>165</sup>.

Эта интимная близость с Богом не имеет ничего общего с западной экзальтацией и сентиментализмом; наоборот, эти отношения легко принимают у крестьянина оттенок добродушной фамильярности. Над этой фамильярностью подшучивает и сам крестьянин. «Батюшка Предтеча, – будто бы молится баба, – я Павлова сноха, Иванова жена, помилуй меня!» «Одному мигнул, другому кивнул, а третий сам догадается», – говорят про небрежную молитву. С угодниками крестьянин живет запросто – ведь «Никола мужику воз подымает», он первый друг крестьянину – «проси Николу, а он Спасу скажет». Поэтому он не считает обидным для святых угодников давать им прозвища, не всегда почтительные, вроде Афанасий – Ломонос, Евдокия – Плющиха, Никола – Кочанный, Акулина – Задери хвосты и т. п. Эта трезвость религиозного чувства исключает не только религиозный романтизм, но и ханжество; как ни много молится обычный православный, но он не выносит тех, кто «украл

часослов, да: услыши, Господи, правду мою!» – не выносит лицемерия в религиозном деле.

Из этого краткого очерка православного благочестия, мы полагаем, видно, как в православии русское религиозное чутье счастливо избегло как Сциллы рационализма, куда его мог увлечь русский здравый смысл, так и Харибды безудержного мистицизма, к чему его тянуло то свойство русской натуры, которое Достоевский определил как стремление преступать черты и заглядывать в бездны. Все же эти свойства остались в русском характере, и ими объясняются многочисленные секты в Православной церкви, распадающиеся как раз на две главных группы сообразно двум вышеназванным особенностям русского характера.

Последователи сект первой категории, руководимые здравым смыслом, отвергают православную догматику и богослужение, как непонятные и противоречащие человеческому уму, – типичным и наиболее выразительным представителем этого направления является *Л. Толстой\**. Вторая группа сект обычно называется сектами мистическими. Главную из них – *хлыстовство\** – мы рассмотрим в следующей главе.

Есть еще одно ответвление православия – старообрядчество. Первоначально это было православие в его самом чистом виде, но под влиянием своего «протестантского» состояния оно усвоило себе некоторые неправильные черты; в общем оно все же наиболее близко к тому идеалу, который мы нарисовали в этой главе. Отторгнутое от господствующей Церкви внешними силами, оно рано или поздно все равно отделилось бы от той части русского народа, которая стала усваивать себе европейскую цивилизацию, оставлять православный быт и изменять вере отцов. Старообрядчество выделилось из православия как раз в самый момент культурного перелома в русском обществе, в конце XVII века, т. е. во время культурных новшеств в одежде и вообще быте и накануне эпохи *Петра Великого\**.

Разорив православный быт, реформа Петра нанесла сильный удар православию, лишив его, по крайней мере в городах и образованном классе, его тела – быта. Результаты второго исторического удара православию, революции – еще



нельзя учесть. Во всяком случае революция усилила тот упадок и разложение православного быта, а значит – и православия, которое давно уже совершается капитализмом, городами и фабриками. Как ни медленно движется культурная (не политическая) история, все же православие близко к какому-то рубежу, где оно должно или совсем разложиться, или, изменившись, возродиться. Мы говорим «изменившись», потому что православие своим бытом тесно связано с жизнью, а жизнь меняется и ломает этот быт, ломая и православие. С другой стороны, православие крепко и внутренне связано даже с политической историей – через самодержавие. Вера в царское самодержавие, мистическое к нему отношение – это один из непеременимых элементов православия, и поэтому изменения в способах управления страной наносят православию новый удар. Третьей трещиной в православии надо считать все более и более открывающееся неустройство Церкви, неканоничность ее, нарушение ею основных церковных же канонов. Открывается вопиющее противоречие между консерватизмом православия и его фактическим отступлением от консерватизма, и притом в сторону разорения церковного устройства. Это противоречие уже сознано и готово стать движущей силой в православии.

## Архиепископ Никон (Рождественский). Чем больна наша матушка Россия?

От чего болеет Россия?

Что наша матушка Россия духовно болеет – это, кажется, для всех очевидно, но, в чем корень болезни, какие условия в самом государственном организме благоприятствуют этой болезни – об этом высказываются самые разнообразные, до противоположности, суждения. Не буду разбирать все эти суждения, тем более что в наше время много таких писателей, которые сами не верят тому, что пишут, высказывают свои суждения лишь для того, чтобы скрыть свои настоящие мысли. Не стоит тратить времени на полемику с такими публицистами: все равно – их ничем не убедишь, ибо они не хуже современных Господу Иисусу Христу книжников и фарисеев знают истину, но нарочито закрывают свои глаза, чтоб ее не видеть...

Попытаюсь ответить на поставленный вопрос от лица тех русских людей, которые единомысленны со мною, которые искренно любят свою родину, вдумчиво относятся к тому, что теперь творится на Руси, и целым сердцем желают ей добра.

Россия духовно болеет от великого духовного раскола между верхними, интеллигентными ее слоями и всею многомиллионною массою народной, не того церковного раскола, что произошел из-за обрядов церковных при патриархе *Никоне\**, а того, начало коему положено при *Великом Петре\**. В самом деле: не болезненное ли это явление в организме великого народа, что его верхние слои, его мыслящая часть не хочет знать тех заветных идеалов, коими жива народная душа, которые являются стихией его духовной жизни, без которых немислима самая личность народная? Если бы великий преобразователь предвидел, к чему приведет его увлечение западными формами политической и общественной жизни, то он не назвал бы своего стольного города немецким именем, не перенес бы к нам всю ту мишуру, без которой и можно и должно было бы обойтись при введении реформ, признанных им необходимыми для государственного преуспевания столь любимой им России. Но роковая ошибка была сделана, и вот к концу еще XVIII столетия

наши верхние слои, наша бюрократия, представители высших сфер государственной жизни, науки, искусства, за исключением очень немногих, уже были заражены вольнодумством, вольтерьянством, масонством и всеми теми духовными ядами, которые постепенно, но верно вели западные народы к разложению. Пока этот раскол, эта духовная болезнь находила себе место в области личной жизни, в области мысли, дотоле явление это было, сравнительно говоря, терпимо: народ сторонился от изменивших его идеалам интеллигентов, жил своею жизнью, храня по мере сил заветы отцов, снисходительно смотря на «бар», среди которых, к счастью, видел и верных сынов Церкви, и преданных сынов отечества, которые хотя и не всегда соблюдали посты, не всегда исправно посещали храмы Божии, но все же и не вторгались в духовную жизнь народа, не порицали ее открыто, а иногда, хотя внешним образом, проявляли свое участие в этой жизни. Во всяком случае, православный народ твердо знал и помнил, что его вера есть единая святая и богопреданная, что его Церковь – святыня неприкосновенная, что его Царь есть Божий Помазанник, коего слово – закон непогрешимый... Прошло полтора века с той поры, как появилась эта духовная болезнь народного раскола. В половине прошлого столетия, пользуясь великими реформами *Императора Освободителя\**, под влиянием веяний масонства, незримо и неуловимо всюду проникающего и всюду вносящего свой тлетворный, разлагающий яд, наша интеллигенция стала постепенно заражать народ своею болезнью легкомыслия в вопросах веры, а следовательно – и нравственной жизни. Свобода печати разносила яд лжеучений всюду по Руси, 60-е годы положили прочное начало тому движению, которое в самое последнее время наименовало себя «освободительным». Роковой в истории России 1905 год, год смуты и всяческих послаблений, раскрыл, какая пропасть отделяет нашу интеллигенцию от самого народа. Правящие сферы колебались: вместо того чтобы ясно, твердо и определенно стать на стороне народных идеалов, интеллигенты-бюрократы как бы стыдились этих идеалов и вносили один за другим законопроекты, решительно неприемлемые народной душой... Началась и досель продолжается какая-то ненужная, непонятная

борьба: с одной стороны – интеллигенты, желающие во что бы то ни стало навязать народу чужие идеалы, с другой – народ, крепко стоящий за свои родные заветы; с одной стороны – стремление внести в самые законы, а чрез законы и в жизнь народную равнодушие к родной Церкви, к православной вере, к идеалу самодержавия, к родному народу; с другой – твердое, стихийное, хотя не всегда правильно организованное отстаивание всех этих заветных святынь...

Удивительно то, что ведь интеллигенция – горсточка в сравнении с великаном-народом, а между тем хочет весь народ в духовном отношении переделать по образу и подобию своему. Ради чего?

Во имя чего? Сама не дает себе отчета. Еще удивительнее, что в этой интеллигенции есть ведь люди искренние, – о продавших себя иудеям и масонам, конечно, не стоит и говорить, – люди, думающие, что они хотят облагодетельствовать народ. Как будто туман какой-то застилает глаза этим доброжелателям народным, а когда им указывают на их основную ошибку, то простое самолюбие не позволяет им сознаться, и они стараются убедить себя и других, что они-то и есть настоящие благодетели народа! А этим великим заблуждением пользуются враги народа и спешат поддержать заблуждение в умах сих, чужим умом мыслящих, людей. Опасность в том, что такие люди не верят в самое существование этих врагов, а сии враги ими же и верховодят! Ведь почти вся печать захвачена именно этими врагами, они имеют своих агентов среди самих правящих сфер, искусно внушают там все, что им нужно, между тем как наши благонамеренные интеллигенты и подозревать того не хотят! А народ инстинктивно, историческим чутьем видит эту опасность и всячески, хотя и неумело, протестует против этого духовного насилия. Слава Богу, что еще имеются среди самой интеллигенции, как выше сказано, люди, не порвавшие связи с народом, еще живущие народными идеалами, хотя и немного их. Они объединяются в сообщества и союзы, чтобы выяснить эти идеалы, укреплять их в своем собственном сознании, отстаивать их пред лицом прочей интеллигенции. Шесть лет назад, когда в Петербурге образовалось *Русское Собрание\**, нам, русским православным людям, казалось как-то странным, что в русской

столице образуется *Русское Собрание*\*... как будто столица-то не русская? Но когда это Собрание стало проявлять свою деятельность, то осталось только благодарить основателей такого учреждения. Стало ясно, что тут хотят объединиться истинно русские люди, чтоб послужить по мере своих сил своей родине, своему родному народу, чем и как могут. С того времени появилось немало таких содружеств, союзов, собраний, братств...

Но вот в чем опять-таки крайне прискорбное явление: в правящих сферах им как будто не доверяют, их голосу не внимают, нередко ставят препятствия их деятельности и как будто считают их тормозом в деле «обновления» России... Стань правительство рядом с носителями народной мысли, народных идеалов, пойдя за ними рука об руку, и Россия действительно обновится, окрепнет, и народ, в его лучших представителях, возликует, готов будет на все, на всякие жертвы, только бы представители власти поняли и оценили его заветные идеалы. К сожалению, в верхних кругах этого бесповоротного решения не замечается: там все какое-то колебание, как будто стыдятся прямо и решительно, открыто и мужественно заявить, что они ни в каком случае не допустят ни малейшего оскорбления Церкви Православной, не позволят ни под каким видом соблазнять простецов пропагандой лжеучений, что, допуская свободу исповедания, отнюдь не допустят свободу распространения лжеучений...

## **Е.Н. Трубецкой. Старый и новый национальный мессианизм**

Едва ли найдется какое-либо другое человеческое чувство, которое бы в наши дни подвергалось более глубоким изменениям, чем чувство национальное. После целого ряда огненных испытаний, через которые оно прошло, мы переживаем его совершенно иначе, чем прежде. Оно не уменьшилось в силе и глубине; во внутреннем существе своем оно осталось целым; но вместе с тем оно изменилось в чем-то основном и чрезвычайно важном. И оттого-то все старые формы, в которых оно прежде выражалось, кажутся нам глубоко неудовлетворительными. Поблекли старые национальные мелодии, и мы находимся в ожидании новых, которые должны явиться им на смену.

Всего нагляднее это сказывается в подлинном царстве мелодии – в музыке. Помнится, в начале восьмидесятых годов молодые люди моего поколения не видели пятен в «Руслане», слушали с энтузиазмом «Жизнь за царя» и испытывали восторг от ранних произведений *Чайковского\**. А теперь постыло почти все, что тогда радовало. В «Руслане» многое представляется нам окончательно устаревшим. «Народ» в «Жизни за царя» кажется нам уже не крестьянами, а пейзажами; в мнимо народных мотивах ранних произведений Чайковского слышится невыносимая для уха фальшь. Добрая треть, если не половина, нашей национальной музыки состоит из увядших мотивов, которые теперь невозможно слушать. Мотивы эти, очевидно, отражают собою какие-то давно пережитые национальные иллюзии, которые современному образованному человеку совершенно чужды.

То же явление замечается и в других сферах национального творчества, в особенности же в области мысли. Здесь тоже есть своя «музыка прошлого», которая не имеет будущего, свои *увядшие* мотивы, окончательно неприемлемые для современного уха. И в их числе одно из первых мест занимает тот, о котором я поведу речь сейчас, – идея русского национального мессианизма.

Я помню, в дни молодости моей она заставляла биться сердца совершенно так же, как музыка «Жизни за царя». А теперь, когда приходится слышать новейшие вариации на ту же, некогда любимую тему, испытываешь мучительное чувство неловкости, как будто в одно и то же время совестно и больно: точно какая-то очень глубокая внутренняя святыня оскорбляется неподходящей и неуместной формой выражения. К великому нашему счастью, нам здесь дано распознать фальшивую ноту, которой наши предки не чувствовали.

В известном народном пересказе беседа Христа с самарянкой передается буквально так: «Она Ему говорит: как же я Тебе дам напиться, когда Ты – Еврей; а Он ей в ответ: врешь, говорит, я чистый русский». Рассказ этот всегда неизменно вызывает снисходительную улыбку по адресу темного, безграмотного простого народа. Между тем он выражает собою самую сущность той национально-мессианской психологии, которая, быть может еще в большей степени, увлекала людей высокообразованных и культурных.

Так или иначе русский национальный мессианизм всегда выражался в утверждении *русского Христа*, в более или менее тонкой русификации Евангелия. В талантливой книге об А.С. Хомякове<sup>\*166</sup> Н.А. Бердяев\* совершенно правильно считает признаком национального мессианизма утверждение *исключительной* близости одного народа ко Христу, признание его первенства во Христе. В этом он совершенно справедливо полагает отличие мессианизма от *миссионизма*. Народов с каким-либо призванием или миссией, в частности с миссией религиозной, может быть много. Между тем *народ-Мессия* может быть только один. Как только мы допускаем, что народов-богоносцев, призванных спасти мир, существует не один, а хотя бы несколько, мы тем самым разрушаем мессианическое сознание и становимся на почву миссионизма. *Существенная черта национального мессианизма заключается в национальной исключительности религиозного сознания.*

В этом и есть причина, почему в наши дни этот мессианизм принадлежит к числу мотивов увядших. Увядание есть роковая судьба всякого растения, оторванного от корня. Бытовой корень нашего национального мессианизма скрывается в отдаленном



прошлом русской жизни, в таких настроениях и чувствах, которые уже давно и безвозвратно канули в вечность.

Раньше нас были другие времена и другие поколения, которые не чувствовали противоречия в идее «русского Христа». Этой иллюзией дышала допетровская Русь. Было время, когда наши предки жили мечтою о Третьем Риме, призванном спасти и обновить мир. Эта мечта зародилась в настроении эпохи, которую *В. О. Ключевский\** удачно характеризует как эпоху «затмения вселенской идеи». После падения Второго Рима – Константинополя, «*Третий Рим*» – *Москва\** возомнила себя единственным в мире убежищем правой веры и истинного благочестия. В то время православная Русь считала себя единственной обладательницей Христа и христианства; греков она презирала, а инославные вероисповедания ставила на одну доску с язычеством. Говоря словами *В.О. Ключевского*, органический порок древнерусского церковного общества заключался в том, что «оно считало себя единственным истинно правомерным в мире, свое понимание Божества исключительно правильным, Творца Вселенной представляло своим собственным русским Богом, никому более не принадлежащим и неведомым»<sup>167</sup>.

Традиционное благочестие, унаследованное славянофилами от предков, содержало в себе сильную примесь этого «органического порока». Правда, как совершенно верно указывает *Н. А. Бердяев*, в сознании Хомякова мессианизм еще боролся с миссионизмом; однако и в его настроении черты старомосковского мессианического самомнения были выражены достаточно ясно: он считал Россию избранным народом, утверждал ее первенство во Христе и верил в ее призвание – спасти все народы:

И станешь в славе ты чудесной  
Превыше всех земных сынов,  
Как этот синий свод небесный,  
Прозрачный Вышнего покров<sup>168</sup>.

Понятно, что и тут в основе национального мессианизма лежало «затмение вселенского». Хомяков мог верить в Россию как единственную в мире спасительницу народов, лишь поскольку он проводил знак равенства между вселенским и

«православным», а на место «православного» так или иначе подставлял русское. Однако у Хомякова в этом отношении были колебания; стертая граница между вселенским и русским у него от времени до времени восстанавливалась. Она исчезла окончательно у Достоевского, который должен быть признан наиболее типическим выразителем русского национального мессианизма.

Для него западные вероисповедания – выражение веры нехристианской; в особенности римский католицизм, говоря его словами, – «не Христа проповедует, а антихриста». По Достоевскому, он, в сущности, даже и не вера, а продолжение западной Римской империи. Этим-то и определяется призвание России. «Надо, чтобы воссиял в отпор Западу наш Христос, которого мы сохранили и которого они не знали». Обновление человечества в будущем совершится «одною только русской мыслью, русским Богом и Христом». Именно в России совершится новое пришествие Христово. Народ русский есть «на всей земле единственный народ-богоносец, грядущий обновить и спасти мир именем нового бога, – ему одному «даны ключи жизни и нового слова»<sup>169</sup>.

Вероисповедная и национальная узость этой формы «мессианизма» была основательно разоблачена В. С. Соловьевым\*. Утверждать, что Церковь св. *Бернарда\**, св. *Франциска\**, *Фра Беато\** и немецких мистиков не знала Христа и что нам предстоит впервые явить Его Западу, после этих разоблачений стало невозможным; также невозможною стала горделивая мысль, будто все западное христианство уклонилось в язычество, а христианство восточное осталось свободно от этих уклонений. К сожалению, сознание грехов и противоречий старого *славянофильства\** не спасло самого Соловьева от того же рокового увлечения. В другой форме и у него воскресла старая традиционная мечта о Третьем Риме и о народе-богоносце. Он вообразил, что из всех народов в мире один народ русский есть народ теократический или царский, призванный утвердить на земле Царство Божие в форме святой государственности и общности.

Мы имеем здесь иллюзию, которая умерла и не воскреснет. Я не говорю о тех бесчисленных посрамлениях, которым

подвергалась и доселе подвергается русская государственность; одних эмпирических фактов недостаточно, чтобы поколебать веру, которая по самой природе своей есть «уповаемых извещение». Но в данном случае потерпела крушение не какая-либо «эмпирическая данность», не какая-либо конкретная величина, а самая *идея* святой государственности. *Теократия как так[ов]ая* была изобличена и развенчана; в этом пришлось убедиться самому Соловьеву. К концу жизни он понял, что государственности как так[ов]ой нет места в Царствии Божием, что Царство Божие даже в земном своем осуществлении не теократично, а анархично<sup>170</sup>. Тем самым рухнула мечта об особой мессианической задаче русского государства. Но вместе с тем пала и последняя опора русского национального мессианизма. Теперь совершенно непонятно, на чем он держится.

Каковы бы ни были недостатки старорусского национального мессианизма, у него, по сравнению с мессианизмом новейшим, было одно несомненное преимущество – преимущество цельности и последовательности: его сторонники могли дать ясный отчет в своем уповании. На вопрос, чем удостоверяется особое избрание и особая близость России ко Христу, наши отдаленные, допетровские предки могли отвечать словами инок *Филофея\**, обращенными к великому князю *Василию\**, отцу Грозного: «Соборная Церковь наша в твоём державном царстве одна теперь паче солнца сияет благочестием во всей поднебесной; все православные царства собрались в одном твоём царстве; на всей земле один ты – христианский царь».

Так же Хомяков и Достоевский могли совершенно ясно ответить, почему для них «народ православный» – «превыше всех сынов земли». Равным образом и Соловьев, в средний период своего творчества, мог обстоятельно и точно объяснить, почему солью земли и народом царским он считает именно народ русский.

Как раз этой ясности недостает современным поборникам национально-мессианской идеи, и это – по той простой причине, что у них эта идея оторвана от всех своих исторических корней. Они не могут отождествлять православного с вселенским, потому что это значило бы вычеркнуть из своего образования

Соловьева. Также невозможна для них стала пережитая и отвергнутая самим Соловьевым вера в теократическую империю, в мессианическое русское царство.

Сильнее, чем теократическая проповедь Соловьева, звучит его пророческое предостережение:

Смирится в трепете и страхе,  
Кто мог любви завет забыть.  
И третий Рим лежит во прахе,  
А уж четвертому не быть<sup>171</sup>.

Чтобы извлечь наше национальное мессианство из-под этих развалин, в наши дни требуется большая отвага и величайшее напряжение творчества. Обрушились не только стены старого горделивого строения. Самый его фундамент, по ветхости своей и узости, пришел в негодность и стал окончательно неприемлем для современного религиозного сознания. На чем же утверждаются новейшие национально-мессианические чаяния?

Тут перед русской религиозной мыслью, как в сказке об Иване царевиче, открываются три дороги. Изберет она средний путь, поедет прямо перед собою – будет ей и холодно и голодно и никуда она не доедет. Поедет она направо – сама погибнет, но зато конь останется целым. К счастью, есть еще и третий, спасительный путь – налево: тут приходится пожертвовать любимым коньком. Зато сама религиозная мысль останется целой.

Два первых пути уже испробованы. Средним путем поехал С.Н. Булгаков\*, который предлагает некоторый компромисс между вселенским идеалом и старой славянофильской концепцией. С одной стороны, от его внимания не ускользнул тот факт, что Достоевский верил не в религиозное призвание только, а в *«исключительную миссию»*<sup>172</sup> русского народа. С другой стороны, однако, в его собственном религиозном сознании против этой исключительности восстает вселенская христианская идея. Чтобы выйти из этого затруднения, он решил пожертвовать исключительностью, смирить гордость национального мессианства посредством *«аскетического урегулирования»*<sup>173</sup> национального чувства. Но эта попытка найти средний путь между Сциллой и Харибдой вселенского христианства и языческого национализма старого славянофильства не послужила на пользу ни религиозной мысли, ни ее любимому коню. С одной стороны, от *«национального аскетизма»* национальному мессианизму стало и холодно и голодно. Он похудел и побледнел до неузнаваемости, почти совершенно утратил свою физиономию. С другой стороны, изголодавшаяся по вселенскому христианству религиозная мысль не получила той новой пищи, которая могла бы ее насытить: она не достигла цели и не подвинулась вперед, потому что не решилась расстаться с любимым конем.

Решение, к которому пришел С.Н. Булгаков, одинаково неудовлетворительно и с точки зрения последовательного национального мессианизма, и с точки зрения последовательного христианства. Он ясно видит, что национальный мессианизм

легко переходит в то, «что обыкновенно называется национализмом». По его словам, «идея избрания слишком легко вырождается в сознание особой привилегированности, между тем как она должна родить обостренное чувство ответственности и усугублять требовательность к себе».

«Национальный аскетизм должен полагать границу национальному мессианизму, иначе превращающемся в карикатурный отталкивающий национализм»<sup>174</sup>.

В этих словах обнаруживается самая слабая точка всего построения С.Н. Булгакова. «Ограниченный мессианизм» есть кричащее внутреннее противоречие. Одно из двух: или данный народ есть воистину народ-Мессия, *единственный* в мире народ, призванный явить спасение всему миру, или он не Мессия вовсе. Мессианическое призвание «избранного» народа не может быть ни ограничено, ни разделено им с каким-либо другим народом. В этом можно убедиться на примере того единственного национального мессианизма, истинность которого с христианской точки зрения представляется вполне достоверною. Если бы евреи в Ветхом Завете не были *единственным* избранным народом, призванным родить Христа, если бы Ветхий Завет вообще не был заключен Богом с *одним* Израилем, в отличие от прочих народов, Израиль не был бы народом-богоносцем и народом мессианическим.

Ограничивать *исключительность* национального мессианизма – значит просто-напросто уничтожать его. В этом отношении мессианическая теория С.Н. Булгакова в высшей степени поучительна. По его толкованию, «славянофильское выражение «русский Христос» можно понимать, между прочим, и в смысле констатирования того факта, что различные народности, как реально различные между собою, каждая по-своему воспринимает Христа и изменяется от этого принятия. В этом смысле можно говорить (вполне серьезно и без тени всякого кощунства) не только о русском Христе, но и о греческом, об итальянском, о германском, так же как и о национальных святых»<sup>175</sup>.

Это истолкование во всех отношениях и со всякой точки зрения неприемлемо. Достоевский, который в самом деле думал, что мир должен быть спасен неведомым Западу *русским*

Христом, увидел бы в признании немецкого и итальянского Христа полное ниспровержение своей веры в «народа-богоносца» и был бы прав, потому что весь смысл этой веры в том, что одному народу русскому «даны ключи жизни и нового слова». С другой стороны, совершенно неудовлетворенным остается и вселенское христианское сознание.

Идея «русского Христа», как понимает ее С.Н. Булгаков, тем более соблазнительна и опасна, что в ней заблуждение смешано с некоторою частицею истины, а потому не сразу бросается в глаза. Истина тут заключается в *констатировании факта*, что различные народности воспринимают Христа каждая по-своему. Заблуждение же заключается в возведении этого факта в принцип и норму. Это легче всего объяснить сравнением. Возможно, что различные народы по-разному воспринимают не только Христа, но и свет солнечный, так как не видят одинаково всех цветов спектра. Например, древние греки называли море не голубым, а «фиалковым», вследствие чего существует предположение, что *голубого* луча в солнечном свете они не видели. Возможно, что существуют и теперь другие факты цветной слепоты, различные у разных народов. Не станем же мы, однако, на этом основании говорить о солнце греческом, германском или итальянском и утверждать, что нам всех ближе солнце русское. По словам С.Н. Булгакова, истинная религия, «будучи сверхнародна по своему содержанию, остается не безнародна по способу усвоения»<sup>176</sup>. Совершенно верно: но почему же, однако, нам кажется странным и даже смешным говорить об истине немецкой, итальянской или русской; почему это очевидное во всех других случаях нарушение *единства* истины вдруг перестает быть очевидным, когда речь идет о высшем откровении безусловной Истины – о Христе? Во всех других случаях для нас на первом плане сама Истина в ее полноте. Зачем же нам в Христе прежде всего искать и утверждать нашу «Святую Русь», наш несовершенный национальный угол зрения, с его неизбежной ограниченностью и цветной слепотой? И дозволительно ли эту цветную слепоту превращать в определение самой истины, т. е. в данном случае – самого мессианства! Христос русский, итальянский и немецкий – ведь это все равно что фиолетовое, зеленое или голубое солнце.

По С.Н. Булгакову, «способность совершенно особого восприятия Божественной полноты, выделения из нее особого луча из Божественной *плеромы\** и есть то, что для религиозного воззрения представляется в природе национальности наиболее ценным и важным»<sup>177</sup>. Тут-то и бросается в глаза роковой недостаток всей разбираемой точки зрения. Ведь Божественная плерома объединяет в себе все лучи спектра, всю ту бесконечно многообразную радугу цветов, которая составляет содержание духовной жизни всех национальностей. Неужели же в природе национальности самым важным и ценным представляется ее способность *воспринимать один только свой особый луч*? Не значит ли это возводить в идеал и норму национальную ограниченность? Это несправедливо прежде всего в отношении самой национальности. Совершенно верно, что у каждой национальности есть свой «особый луч»; но самое важное и ценное в ней не ее способность отделяться и замыкаться в этой своей особенности, а ее призвание – объединять этот луч со всеми другими лучами в единстве плеромы, ее способность видеть их всех в единстве белого солнечного луча. Этим окончательно ниспровергнут «национальный мессианизм» в смягченной булгаковской его форме. Национальным может быть лишь тот или другой ограниченный угол зрения на мессианство, но отнюдь не оно само. На случай, если сказанное по этому предмету покажется недостаточно убедительным, я позволю себе напомнить, что точка зрения С.Н. Булгакова за много веков до него была известна апостолу Павлу и вызвала с его стороны протест столь же горячий, сколь и убедительный.

По словам С.Н. Булгакова, «нам, русским, ближе и доступнее именно наш русский Христос, Христос *преп. Серафима\** и *преп. Сергия\**, нежели Христос *Бернарда Клервосского\**, или *Екатерины Сиенской\**, или даже Франциска Ассизского»<sup>178</sup>. С точки зрения чисто фактической это, разумеется, так же верно, как и то, что католикам ближе христианство Петрово, а протестантам христианство Павлово. Но фактически нам, может быть, еще ближе христианство Обломова. Вот почему, если мы попытаемся наше фактическое возвести в нормальное и должное, – мы встретимся с категорическим запретом апостола Павла.



Тот факт, что Истина вселенская и общенародная усваивается людьми по-своему и что в христианстве существуют различные углы зрения, разумеется, не укрылся от его внимания. Он знал, что есть христианство *Петрово, Павлово\* и Аполлосово\**. Но он с решительным осуждением высказался о тех, кто принимает эти различные способы восприятия истины за окраску самой истины.

«Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы вы все говорили одно и не было между вами разделения, но чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях. Ибо от *домашних* Хлоиных сделалось мне известным о вас, братия мои, что между вами есть споры. Я разумею то, что у вас говорят: «я Павлов»; «я Аполлосов»; «я Кифин»; «а я Христов». Разве разделился Христос? Разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились?» (1Кор. 1:10–13).

То же отвечал бы Апостол Павел и тем, кто думает, что нам всего ближе Христос св. Серафима и Сергия и что все это свое, особенное «близкое» в национальности с религиозной точки зрения всего ценнее. Апостол советует всем христианам без различия национальностей соединиться *в одних мыслях о Христе*. И в этом заключается та разграничительная черта, которая отделяет истинного Мессию от ложного партикуляристического «мессианизма».

Подлинный Христос соединяет вокруг себя в одних мыслях и в одном духе все народы. Он везде, где собираются двое или трое во имя Его. Но кто же соберется во имя Христа русского? Он оттолкнет не только немцев и итальянцев, но даже и самих русских. Верующие соединятся с неверующими в живом против него протесте. И это оттого, что настоящий, сверхнародный, Мессия и нужнее и ближе подлинному религиозному сознанию, чем ограниченное национальное божество. Тот истинный Христос, в которого мы готовы верить, поднимает нас над нашими национальными немощами, а не утверждает нас в них. Затмению вселенской идеи пришел конец, и национальному мессианству суждено такое же забвение, как осужденному апостолом Павлом христианству домашних Хлоиных.

Другая попытка воскресить его принадлежит Н.А. Бердяеву, который решительно избрал путь *направо*; он утверждает национальное мессианство во всей его чистоте и целости, без всякого компромисса с какими-либо новейшими течениями. Тут конь остается целым, но зато гибнет всадник; для религиозной мысли этот путь – самый опасный, потому что здесь она неизбежно утрачивает свое вселенское содержание.

У Н. А. Бердяева этот антагонизм между национально-мессианским и вселенским сказывается в форме чрезвычайно яркой и определенной. Я уже отметил, что в мессианизме, в противоположность миссионизму, он видит исключительное призвание одного избранного народа – народа Божьего – в отличие от прочих. Об этом он говорит буквально так: «данный народ – избранный народ Божий, в нем живет Мессия. Всякий мессианизм коренится в мессианизме древнееврейском. Так, польские мессианисты верили, что польский народ есть Христос среди народов, что гибель Польши была распятием Мессии, что это – народ избранный и исключительный, призванный быть провозвестником новой христианской эпохи»<sup>179</sup>.

Н.А. Бердяев совершенно не замечает, что в этих словах его заключается злейшая критика на его собственную точку зрения. Если русский национальный мессианизм «коренится в мессианизме древнееврейском», то ясно, что он представляет собою возвращение к тому ветхозаветному образу мыслей, который в Новом Завете не может иметь оправдания и применения. Основное отличие Нового Завета от Ветхого именно в том и заключается, что последний есть национальный, тогда как первый – универсальный, общенародный. Мессианизм есть именно утверждение *особого* завета между Богом и каким-нибудь определенным избранным народом Божиим. Какие же основания есть у Н.А. Бердяева утверждать такой завет между Богом и Россией?

От эмпирического обоснования своей веры в «народа-богоносца» он отказывается, и в этом он, разумеется, совершенно прав: фактами вообще невозможно ни обосновать,

ни опровергнуть религиозную веру, тем более в данном случае, когда, вследствие великого множества фактов отрицательных, вера в «народ-Мессию», по признанию ее собственных сторонников, подвергается «огненному испытанию». Вместо того Н.А. Бердяев мечтает об основании мистическом.

По его словам, «дух народа воспринимается лишь мистической и художественной интуицией. А религиозное призвание его зависит от пророчеств»<sup>180</sup>. «Нельзя обосновать никакого мессианизма на вере как на историческом и этнографическом факте, т. е. на вере как объекте исторического познания; мессианизм можно обосновать лишь на вере как факте внутреннего откровения и прозрения, на вере как субъекте познания»<sup>181</sup>.

Н.А. Бердяев относится с чрезмерным доверием к внутреннему откровению, или мистической интуиции. Судя по его «Философии свободы», он склонен даже считать интуицию неподсудною дискурсивному мышлению. Опасность такой точки зрения уже давно указана в известном сказании о святом, которому явился бес в образе ангела света. *Угодник не рассмотрел, что у него петушиные ноги, и поклонился ему; а бес подхватил его и стал кружить в пляске.* Из сего следует, что прежде, нежели доверяться «интуиции», надо тщательно рассмотреть, на каких ногах она держится. В том же направлении предостерегает другой, уже совсем не легендарный источник, который должен был бы обладать безусловной достоверностью для Н.А. Бердяева. Апостол Иоанн говорит: «возлюбленные, не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они: потому что много лжепророков появилось в мире» (1Ин. 4:1). Апостол тут же дает дискурсивной мысли критерий для испытаний духов и пророчеств: «от Бога – только тот дух, который исповедует Христа, пришедшего во плоти; всякий же другой дух – не от Бога, а от антихриста» (1Ин. 4:2:3).

Испытывая с этой точки зрения «внутреннее прозрение» Н.А. Бердяева, приходится убедиться в полном его противоречии с объективным явлением Христа, пришедшего во плоти. В объективном откровении не только нет каких-либо следов русской точки зрения, но она прямо исключается и духом, и буквой Евангелия. Решительно умалчивая о каком-либо

исключительном отношении Христа с каким-либо одним народом, оно ясно и категорически говорит об общем призвании их *всех*.

«Итак, идите, научите *все* народы, крестя их во имя Отца, Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все то, что Я повелел вам» (Мф. 28:19:20).

Вот почему на почве Нового Завета так ясно обнаруживается несостоятельность взаимно друг друга уничтожающих мессианических притязаний различных народов, все равно – русских, польских или португальских, о которых было недавно сообщено в одной из наших газет.

С точки зрения чисто человеческой вполне понятно и естественно это притязание, чтобы свое родное, домашнее или народное заняло *первое* место в Боге или после Бога. В основе всякого национального мессианства лежит одна и та же до сих пор не умирающая и всегда одинаково неосновательная претензия матери сынов Зеведеевых. Христос говорит ученикам о смерти своей и воскресении. А она спешит прицепить к вечным обетованиям свое земное, материнское, *языческое* пожелание. «Скажи, чтобы сии два сына мои сели у Тебя один по правую сторону, а другой по левую в царстве Твоем» (XX, 21). В общем наш национальный мессианизм выражает собою довольно близкое к этому пожелание, чтобы наша *мать* Россия сидела в Царстве Божием по правую руку Спасителя. Существо дела, разумеется, не меняется от того, для сынов или для матери мы домогаемся этой чести. Ответ Спасителя остается все тот же.

«Князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими. Но между вами да не будет так, а кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом» (Мф. 20:25–27).

Где есть истинный Мессия, там, стало быть, нет места спорам о первенстве ни между людьми, ни между народами. Каждый народ, как и каждый человек, должен думать лишь о своих обязанностях и о своем служении, а не о своих преимуществах перед другими народами. Тем самым, вопреки Н.А. Бердяеву, оправдан не мессианизм, а *миссионизм* по отношению к нациям. У каждого народа свое служение, свое призвание и своя миссия в Царстве Божием. Иного решения не может быть с точки зрения религии *универсальной*, которая стоит на том, что в доме Отца Небесного *обител*ей много (Ин. 14:2).

Если Н.А. Бердяеву кажется, что именно мессианское национальное сознание есть сознание вселенское и религиозное, «проникнутое верою в Мессию»<sup>182</sup>, это именно и значит, что он не разглядел дерзновенного обмана переряженного языческого национализма. Опасность велика; национализм этот уже не раз кружил русские головы обманчивой личиной правды; и дело всегда кончалось бесовским танцем. У Н.А. Бердяева до этого еще не дошло, но уже и у него замечаются зловещие признаки головокружения, вызванного национальной гордостью. Так, например, он думает, что одни русские взыскуют Небесного Иерусалима, сходящего на землю. Этим будто бы «русские радикально отличаются от людей Запада, прекрасно устроившихся и довольных, град свой имеющих»<sup>183</sup>. В сущности, ведь это значит утверждать, что религиозность вообще есть *исключительно русская* черта, ибо что же вообще такое религиозность вне «искания града»? В своем патриотическом ослеплении Н.А. Бердяев не замечает здесь ни блаженного *Августина\**, ни *Франциска Ассизского\**, ни *Жанны д'Арк\**, ни немецкой мистики, ни всего того, что составляет религиозную идею и религиозную жизнь Запада<sup>184</sup>.

Но еще опаснее этого – ослепление на собственный наш счет, возвеличение наших национальных качеств, притом не только добродетелей, но и самых недостатков. Так, например, Н.А. Бердяев замечает внутренние противоречия славянофильского мессианизма, но он вменяет ему эти противоречия в заслугу, возводит двойственность в принцип.

Казалось бы, отсюда следует только один возможный вывод: христианство не терпит таких противоречий, оно не совместимо с этой гордостью, которая возводит что-либо относительное, все равно – национальное или личное, в безусловное. Не так, однако, рассуждает Н.А. Бердяев. По его словам, «в стихотворениях Хомякова отражается двойственность славянофильского мессианизма: русский народ – смиренный, и этот смиренный народ сознает себя первым, единственным в мире. Славянофильское сознание бичует грехи России, и оно же зовет Россию к выполнению дерзновенной, гордой задачи. Россия должна поведать миру таинство свободы, неведомое народам западным. Смиренное покаяние в грехах,

самоуничтожение, национальное смирение чередуются у Хомякова с «гром победы, раздавайся». Хомяков хочет уверить, что русский народ – не воинственный, но сам он, типичный русский человек, был полон воинственного духа, и это было пленительно в нем. Он отвергал соблазн империализма, но в то же время хотел господства России не только над славянством, но и над миром»<sup>185</sup>.

По его мнению, «эта антиномичность мессианского сознания неизбежна, это сознание противоречиво по существу, и противоречивость эта не есть отрицание правды его. Нельзя рационалистически преодолеть противоречия славянофильского сознания – нужно принять и изжить их. Самый смиренный народ – самый гордый народ. С этим ничего не поделаешь. С мессианским сознанием не мирится лишь (?) самодовольство и поклонение голому факту»<sup>186</sup>.

Ввиду частых за последнее время злоупотреблений понятием «антиномизма» нелишним будет вспомнить, что под «антиномией» принято разуметь *необходимое* противоречие, с которым неизбежно сталкивается мысль при исследовании того или другого философского вопроса. С этой точки зрения приходится убедиться в отсутствии чего-либо похожего на «антиномию» там, где видит ее Н. А. Бердяев. Если тот или другой народ смиряется перед Богом и вместе гордится высоким призванием, которое он *действительно* имеет, то тут нет не только антиномии, но даже и противоречия, потому что «гордостью» в данном случае называется не отсутствие смирения, а просто признание за собою достоинства, что вполне совместимо со смирением. Человек может признавать за собою царственное достоинство по отношению к *низшей* природе и вместе с тем смиряться перед *высшим* Божественным миром; тут смирение и гордость даже не сталкиваются между собою и не противоречат друг другу, потому что относятся к разным сферам бытия. Наоборот, в национальном мессианстве Н.А. Бердяева есть несомненное противоречие; но оно не заключает в себе антиномии, потому что представляет собою простую легкоустранимую ошибку. Тут «народ-богоносец» в одно и то же время *самый смиренный*, потому что он смиряется перед Мессией как высшим, и *самый гордый*, потому что он сам мнит

себя народом-Мессией, стирает ту самую грань между низшим и высшим, во имя которой должно смиряться. Тут мы имеем действительно несовместимое со смирением самопревознесение. Народ, «смиренно мнящий себя Мессией» и в качестве такого гордящийся своим преимуществом перед другими народами, просто-напросто смешивает в своем лице черты Христа и Вельзевула. Нужна большая степень ослепления, чтобы не видеть здесь петушиные ноги у ангела и принимать их за антиномию.

Понятно, что наша эпоха пробуждения и подъема религиозного сознания является вместе с тем и критическим периодом религиозных искушений и неслыханных доселе соблазнов. Враждебные религии силы делают все возможное, чтобы для себя использовать новые источники воодушевления, навести туман на мысль, овладеть воображением и обмануть религиозное искание. Чтобы не стать жертвой обмана, когда грубого, а когда и тонкого, нужно удвоить бдительность и с величайшей критической осторожностью относиться ко всем религиозным учениям. В наше время объявилось много толкований веры, которые, при глубоких принципиальных различиях в других отношениях, сходятся в общем стремлении локализовать Христа – подставить на место универсального Его явления что-либо местное, ограниченное. Одни утверждают, что «Он – здесь в потаенных комнатах» ведет таинственные беседы с кружками посвященных. Другие возражают: нет, Он там – в Ясной Поляне; третьи отождествляют Его царство с революцией: они полагают, что Он в левых партиях и срывает аплодисменты на многолюдных собраниях интеллигентов<sup>187</sup>. Наконец, четвертые заявляют: нет, Он странствует по всему пространству земли Русской, дружит с бунтарями, но в общем смахивает на «дядю Власа»<sup>188</sup>.

Евангелие, как известно, рекомендует не верить всем этим заявлениям, что Христос «вот здесь или вот там», и ждать того всемирного явления Сына Божия, которое, как молния, прорежет небо из края в край.

В ожидании этого явления нам надлежит отказаться ото всего, что ограничивает и суживает общенародное мессианство, в том числе и от мессианизма национального.

## IV

Тут перед нами открывается единственно спасительный путь налево. Конь старого славянофильства должен быть отдан на съедение критики; но его гибель окажется спасительной для всадника. Пожертвовав этим земным пристрастием, он не только останется цел, но отделится от земли, поднимется выше лесу стоячего и найдет дорогу к жар-птице.

Здесь религиозной мысли не приходится изобретать чего-либо нового. Тот волшебный путь, который предстоит пройти нашему Ивану-царевичу, есть на самом деле давно проторенная и *большая* дорога, которая много превосходит древностью не только славянофильство, но и самую Россию. Она предуказана Спасителем, пройдена Его учениками и с изумительной яркостью изображена «апостолом языков»<sup>189</sup>. У него мы найдем христианское учение о национальности замечательно стройное, целостное и выраженное с исчерпывающей полнотой.

Последние слова Спасителя, обращенные к апостолам, ясно и вразумительно свидетельствуют о том, где после вознесения Христова надлежит искать истинного Мессию. Слова «и се Аз с вами до скончания века» (Мф. 28:20) непосредственно связываются с предписанием *учить и крестить все народы* и прямо дополняет его. Ясно, что Мессия и мессианство пребывают «до скончания века» – не в особом национальном способе усвоения Истины, а во всенародном учении и крещении. Здесь же, в этом единении всех языков во Христе, а не в выделении «особого луча» из Божественной плеромы раскрывается положительный смысл и ценность каждой национальности.

Самое существование национального мессианизма возможно лишь благодаря забвению *Пятидесятницы*\*. Она не имела бы места, если бы апостолы чрез сошествие Св. Духа не отрешились бы от особой близости к национальному еврейскому мессианству. Апостолам подлинного мессианства на земле были одинаково близки все народы; и оттого-то их высшее религиозное вдохновение заговорило всеми языками в мире. Два великих чуда совершилось в Пятидесятнице: во-первых, она



собрала все народы земли во едином исповедании; во-вторых, она утвердила положительное призвание каждого народа через упразднение естественных границ между национальностями. Основное отличие между национальностями – язык тут не только не упразднился, но получил высшее утверждение и освящение. Каждый народ нашел в этом откровении всенародного Мессии свой особый *огненный* язык. Но в Пятидесятнице эти особые языки перестали быть границами для всенародного общения. Для продолжателей и преемников Мессии все языки земли стали одинаково прозрачны и понятны. «В Иерусалиме же находились Иудеи, люди набожные, из всякого народа под небесами. Когда сделался этот шум, собрался народ и пришел в смятение, ибо каждый слышал их говорящих его наречием. И все изумлялись и дивились, говоря между собою: сии говорящие не все ли Галилеяне? Как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились» (Деян. 2:5–8). Те, кто утверждает, что языки должны не соединять людей во Христе, а разделять Христа на множество отдельных явлений по национальностям, явно заменяют Пятидесятницу вавилонским столпотворением.

В основе этого заблуждения лежит смешение естественных особенностей каждого народа с его мистической идеей, языка природного и языка огненного. Природный язык каждого народа отделяет и разлучает его от прочих. Напротив, его *огненный* язык не знает национальных преград; всем людям близкий и понятный, он обращается ко всем народам и всем сообщает высшие духовные дары. Не всем дано говорить этим пророческим языком народного гения, а только высшим его представителям и носителям – величайшим проповедникам, творцам искусства и мыслителям, коих вечная мудрость избрала своими глашатаями. Но как бы ни были малочисленны эти избранники Божии, их огненный язык, а не хаотическое людское просторечие выражает смысл народной жизни. Не в обособлении, а в объединении всех звучит подлинный мистический язык каждой отдельной народности.

Совершенно верно, что всенародное не есть безнародное: в мессианстве народности не упраздняются, а объединяются между собою; но это именно и значит, что среди народов оно выражает собою начало объединяющее, а не обособляющее

*всеединство*, наполняющее их жизнью общей. Именно так изображает апостол Павел нормальное, должное отношение народов ко Христу. Человечество представляется ему в виде единого дерева, в коем корень – Христос, а отдельные народности – ветви. И с этой точки зрения он предостерегает народы против увлечения ложным мессианизмом. Единственный в мире избранный, мессианический народ отпал от Бога; значит ли это, что в Новом Завете какой-либо другой народ вместо Израиля должен стать избранным народом Божиим? На этот вопрос апостол языков отвечает категорическим отрицанием. «Если начаток свят, то и целое; и если корень свят, то и ветви. Если же некоторые из ветвей отломились, а ты, дикая маслина, привился на место их и стал общником корня и сока маслины, то не превозносишься пред ветвями. Если же превозносишься, то вспомни, что не ты корень держишь, но корень – тебя. Скажешь: «ветви отломились, чтобы мне привиться». Хорошо. Они отломились неверием, а ты держишься верою: не гордись, но бойся. Ибо если Бог не пощадил природных ветвей, то смотри, пощадит ли и тебя» (Рим. 11:16–21).

С точки зрения этого органического понимания взаимных отношений мессианского и народного ясно обнаруживается ложь всяческого национального мессианизма. Точка зрения Достоевского изобличается в том, что она принимает ветвь за дерево; а смягченный мессианизм, утверждающий особую к нам близость русского Христа, превращается в явно фантастическое суждение, будто во всенародном древе жизни отдельная ветвь нам больше корня.

В дополнение ко всему сказанному об отношении нашего национального мессианизма к сознанию религиозному, христианскому остается указать на тот вред, который он приносит самосознанию национальному. В нем мы находим основной недостаток всякой ложной идеализации: возводя наше относительно земное, человеческое в безусловное и безотносительное, он тем самым погрешает и против безусловного, и против относительного. В идее «русского Христа» в одинаковой мере извращается и образ Христов, и русская национальная идея. Быть может, именно благодаря этому искажению мы до сих пор о ней так мало знаем. Увлечение Россией воображаемой помешало нам рассмотреть как следует Россию действительную и, что еще хуже, русскую национальную идею; духовный облик России хронически заслонялся фантастической грезой «народа-богоносца».

Сказалось это как раз в наиболее крупных явлениях нашей религиозной мысли, у славянофилов, у Достоевского, у Соловьева. Славянофилы видели основное определение русского народного духа в том, что народ русский – народ православный. Но удалось ли им выяснить специфические особенности православия, те положительные черты, которые делают его ценным? Нет, и причина этой неудачи заключается все в том же первородном грехе, в роковом смешении русского, православного и вселенского.

Для Хомякова невозможна самая постановка вопроса о специфических особенностях восточного православного христианства, потому что, вопреки апостолу, оно для него – не ветвь, а *целое* дерево. Он не может признать православия особым, специфическим явлением среди христианства, потому что он отождествляет его с самим христианством. Православное или вселенское христианство для него – одно и то же. Поэтому он определяет православие такими общими чертами, которые составляют свойства христианского церковного идеала вообще. Говоря словами Н.А. Бердяева, у него «вся святость вселенской церкви Христовой – свобода, любовь, органичность, единство –

все заключено лишь в восточном православии, в западном же католичестве ничего этого нет, есть одни лишь уклоны и грехи человеческие»<sup>190</sup>.

Соловьев справедливо восстал против этой вероисповедной узости. Но дал ли он сколько-нибудь удовлетворительное решение вопроса о религиозном значении православия и о религиозной задаче России? Все, что он говорил по этому предмету в первый и средний периоды своего творчества, глубоко неудовлетворительно. И причина тому – все то же увлечение национальным мессианством, хотя выразилось оно у Соловьева в совершенно иной форме, чем у Хомякова. Хомяков не понял местного, *особенного* в православии, потому что отождествлял его с вселенским. Наоборот, Соловьев отнесся к этим местным особенностям без должного внимания, пренебрегая ими именно потому, что для него они были *местные*. Внимание его было поглощено мечтою об *универсальном* мессианизме России. Он отождествлял русскую национальную идею с воплощением самого христианства в жизни человечества, с осуществлением на земле Царства Божия во образе вселенской теократии. Но именно потому, что Россия была для него только народ Божий, народ мессианский, он отрицал всякие индивидуальные, особенные черты в русском народном характере. Индивидуальное, особенно у него, потонуло в абсолютном, универсальном.

А в результате, когда рухнула фантастическая постройка вселенской теократии, от соловьевских характеристик «русской национальной идеи» ничего не осталось. Мы и до сих пор чрезвычайно мало знаем о том, что она такое. Нас слишком долго держали в убеждении, что русский человек – не просто человек с определенными конкретными чертами расы и народности, а «все-человек», объемлющий черты всех национальностей, что неизбежно ведет к утрате собственной национальной физиономии. Мы привыкли видеть в России целый мир и начинаем уже поговаривать о том, что нет в ней ничего местного, ибо она не Запад и не Восток, а «Востоко-Запад». Нам тщательно внушали мысль, что Россия – или народ-Мессия, или ничто, что вселенское и истинно русское одно и то же. Когда же рушится эта дерзновенная мечта, мы обыкновенно сразу

впадаем в преувеличенное разочарование. Присущий нашему национальному характеру максимализм заставляет нас во всех жизненных вопросах ставить дилемму – «или все, или ничего». Вот почему от чрезмерности возвеличения мы так легко переходим к чрезмерности отчаяния. Или Россия – народ-богоносец, или она – ничтожнейший народ, а может быть, даже и вовсе не народ, а бессмысленный механический конгломерат, колосс на глиняных ногах, который скоро рухнет от внешнего удара<sup>191</sup>.

От этого разочарования у нас только спасение – не поддаваться крайнему и ложному очарованию. Как только мы убедимся, что Россия не тождественна с домом Отца Небесного ни в действительности, ни в идее, мы поймем всю неуместность нашего отчаяния. Россия не осуществила вселенского христианства не потому, что она – ничтожный, презренный народ или «конгломерат», а потому, что в великом и обширном доме Отчем ей суждено занять лишь *одну из обителей*.

Русское – не тождественно с христианством, а представляет собою чрезвычайно ценную национальную и индивидуальную особенность *среди христианства*, которая, несомненно, имеет универсальное, *вселенское* значение. Отрешившись от ложного антихристианского мессианизма, мы неизбежно будем приведены к более христианскому решению национального вопроса. Мы увидим в России *не единственный* избранный народ, а *один из народов*, который совместно с другими призван делать великое дело Божие, восполняя свои ценные особенности столь же ценными качествами всех других народов-братьев.

Отрешение от национального мессианства для нас необходимое условие прозрения в наше действительное религиозное призвание. Наглядное доказательство тому – последний период творчества Соловьева. Именно благодаря крушению его горделивой мечты о Третьем Риме у него открылись глаза на индивидуальное специфическое и вместе бесконечно дорогое в православной и русской религиозности. В пророческом видении «Трех разговоров»<sup>192</sup> он угадал духовный облик России; в кратком, вскользь брошенном намеке он высказал о ней больше, чем в многочисленных сочинениях предыдущей эпохи. В ярком художественном образе он раскрыл

то, чего раньше никак не могли схватить ни его, ни чьи-либо другие теории.

В «Трех разговорах» нет и следа «народа-богоносца», а есть вместо того три ветви единого христианского ствола, которые необходимо восполняют друг друга, *в равной мере* подготавливая пришествие истинного Мессии. Есть *христианство Петрова*, или римское, *христианство Павлова*, или протестантское, и *христианство Иоанново* – православное и русское. Русский народ, олицетворяемый старцем Иоанном, тут не в большей мере народ мессианический, чем Италия, родившая кардинала Симоне Баржонини, и Германия, давшая миру профессора Паули<sup>193</sup>. Оставлена дерзостная мысль о том, что великий синтез вселенского христианства будет делом одной России. Этот синтез в «Трех разговорах» осуществляется не каким-либо народом, а всеми народами во *Христе*, сходящем с неба на землю. А России принадлежит более скромная роль: она осуществляет на земле не объединение *всего* христианского мира, а только одну необходимую *особенность* среди христианства. Это – то *мистическое* христианство, которое олицетворяется образом *неумирающего* апостола Иоанна, – христианство апокалиптических откровений с его прозрением в тайну воплощенного Слова, *в тайну человека, обожженного во Христе и потому уже не могущего умереть*. Соловьев по-прежнему думает, что Церковь Восточная, в отличие от Западной, есть Церковь предания; но теперь только он видит – *в чем жизнь* этого предания, в чем заключается то неумирающее, вечное слово, которое должна сказать миру православная Россия. И как просто, естественно и гармонично сочетается мистический образ апостола Иоанна с живой, ярко народной фигурой русского старца Иоанна – епископа, живущего на покое!

В этом старце Россия находит свой подлинный огненный язык, который бесстрашно разоблачает тайну беззакония, испытывая антихриста по способу апостола Иоанна – через исповедание воплощенного Слова. И тут же в пророческом предвидении философа возрождается чудо Пятидесятницы. Огненные языки не разделяют народы, а объединяют их. Христианство Петрово, Иоанново и Павлово объединяются в общем исповедании.

Тут есть, как и в Пятидесятнице, утверждение национальных особенностей, и вместе с тем преодоление национальных границ, потому что каждая *особенность*, как национальная, так и вероисповедная, дает свой необходимый вклад в общее христианское дело. В христианстве одинаково необходимы и нужны и «свет с Востока», мистическое прозрение в тайны последнего, запредельного откровения, и волевая, человеческая, римская энергия, и дух свободного исследования протестантской Германии.

Таково предсмертное откровение величайшего представителя русской религиозной мысли. Он наметил тот путь, которым нужно идти, чтобы проникнуть в сущность русской религиозной идеи. Первый шаг в этом направлении должен заключаться в отречении от русского национального мессианизма. Тогда только живые черты нашей национальной физиономии перестанут растворяться в Абсолютном и мы обретем нашу подлинную народную душу. Один и тот же закон действует и в жизни отдельных людей, и в жизни народов. Чтобы сохранить свою душу, народ должен не возлюбить, а возненавидеть ее в мире сем.

## Н.Н. Глубоковский. Православие по его существу

Вопрос о том, что такое «православие» по своему существу, не имеет догматически утвержденного ответа и по своей всеобъемлемости допускает многообразные освещения, а относительно инославного Запада, кажется, не рискуя неделикатностью, можно утверждать, что там наименее знают его, если оно и считается древнейшим христианским исповеданием. Посему уместно для православного богослова как частного лица разъяснение данного предмета по существенному содержанию и для устранения предубеждений, которых слишком достаточно в этой области повсюду, особенно же на Западе. О богослужении, где проявляется жизнь верующих по общению во Христе Иисусе, либеральный *протестантизм*\* устами известного профессора *Адольфа Гарнака*\* (в «Das Wesen des Christentums») высказал, что тут происходит лишь простое бормотание (*murmeln*) стереотипных возгласов и молитв. Другие видят в православии своеобразный католический ритуализм, между тем католики упорно подозревают, что православные совсем не почитают Богоматери даже наряду со святыми. Православная доктрина сводится к неподвижному сохранению разных традиционных догматических формул, символов и вероопределений, не получивших рационального раскрытия и имеющих разве подражательную схоластическую обработку, а на практике якобы господствует суеверие чуть не во всех слоях. Частные учреждения не менее перетолковываются – и мы доселе слышим (от Rev. T.A. Lacey, *Marriage in Church and State*. London, 1912), будто по-католически брак в православии нерасторжим и развод допускается только по диспенсации [разрешению, предоставляемому в исключительных случаях. – *Ред.*], так что новый брачный союз разведенных фактически бывает собственно двоебрачием. Церковное устройство рисуется либо *папистическим иерократизмом*\* (в греческой Константинопольской церкви), либо явным *цезаризмом*\* с деспотией светской власти (через *оберпрокурора* \* Св[ятейшего] Синода в России). Усилению подобных недоразумений и



извращений в последнее время много способствовала религиозная пропаганда графа *Л. Толстого*\*. О нем на Западе склонны думать, что – положительно или отрицательно – это был продукт русского православия, о котором и судят соответственным образом. При этом ему усвояли все худшее в толстовстве, подчеркивая для лучших его сторон, что православие как таковое само отвергло их, отлучив от Церкви графа Толстого. Фактически все здесь неверно, – и православные справедливо могут применить к Толстому слова св. *Иоанна Богослова*\* (1 послание, 11:19) в такой вариации, что он «не от нас вышел и не был наш», ибо не знал православия в истории и действительности и не пережил его внутренним проникновением и сердечным подчинением, а свои религиозные искания питал грубо-популярным критическим либерализмом и обосновывал на началах автономического рационализма. Все стихии у Толстого чужды православию и нимало не отражают его. Однако в аспекте толстовства и привыкли на Западе смотреть на православие, относясь к нему с подозрением или пренебрежением, иногда же с прямым осуждением, как к царству религиозного мрака и нетерпимой тирании.

Описанное положение усугубляется тем, что по многим причинам оказывается для Запада крайне затруднительным непосредственное изучение православия, к чему ничуть не привлекает и плохая его репутация. Для ориентировки обыкновенно ищут – по западному масштабу – «православных символических книг», но с этой точки зрения православные догматические памятники слишком растяжимы по своей догматической общности и не дают точных определений самой природы православия.

Последнее не имеет выработанных и санкционированных формул, выражающих его отличительную сущность в себе самом и по сравнению с другими христианскими исповеданиями. Поэтому принимаются и утилизируются для характеристики православия разные ходячие сентенции, употребляемые и иногда защищаемые также и самими православными. На деле этим вносятся новые недоразумения, где внутреннее подавляется внешним и искажается от подобного насилия. Таково наиболее распространенное убеждение, что православие есть известная националистическая форма христианства, которое получает в нем и национальное ограничение и националистическую исключительность, когда, замыкаясь в рамки своей национальности, усваивает ей особые права преимущественного обладания и необходимого посредничества в получении и раздавании христианских благ. Опорой для этого понимания служат общепринятые – даже у православных – названия «Греко-Восточное православие», или «Восточная Греко-Российская церковь». Здесь эпитеты отмечают отличительные свойства предмета, и о нем приобретает такое суждение, что православие представляет нечто «греко-восточное» или «восточно-греко-российское». А бесспорно, что в этой комбинации националистический момент оказывается если не единственным, то доминирующим.

И нельзя отрицать, что для данного воззрения отыскиваются исторические оправдания и фактические подкрепления. Греческая Византийско-Константинопольская церковь имеет

величайшие заслуги, что преемственно сохранила православие во всей типичности и спасла его от уничтожения и поглощения. Ей мы обязаны, что среди тяжелых и страшных исторических превратностей православие не погибло под гнетом мусульманства и не поддавалось напору инославной пропаганды – особенно со стороны католичества, издавна и усиленно стремящегося к полному владычеству на Востоке. Греческий национализм исторически слился с православием и ограждал его самым своим самосохранением, в свою очередь находя в нем духовный базис для своей самобытности. Православие и эллинизм объединились в тесной взаимности, почему первое стало квалифицироваться вторым. И христианский эллинизм осуществлял и развивал этот союз именно в националистическом духе. Религиозный момент являлся фактором национальных стремлений, соподчинялся им и вовсе не у одних

*фанариотов\** обращался на служение панэллинистических мечтаний. Последние глубоко вплетались в религиозноправославную стихию и сообщали ей свой колорит, наделив достоинством и правами «этноарха»\* для всех христианских народов Востока именно Византийского патриарха, который почитался живым и одушевленным образом Христа (*Матфей Властарь\** XIV века в «Синтагме»).

В результате получалось, что все духовно-христианское превосходство принадлежит эллинизму и может другими лишь вторично восприниматься от него. Для православия это значило, что оно всецело содержится в эллинизме и им распределяется под его господством и контролем. В этом отношении просвещенный Григорий Византиос (βυζαντινός, или Византийский, по месту рождения в Константинополе, с 1860 г. митрополит Хиосский, † Ираклийским в 1888 г.) категорически свидетельствовал, что «миссия эллинизма – божественная и всемирная». Отсюда исконные и непрекращающиеся притязания на исключительное верховенство в православии собственно эллинизма, как его обладателя и раздавателя. По словам первого ответа (от мая 1576 г.) тюбингенским богословам Константинопольского патриарха Иеремии II († 1595 г.), говорившего в качестве «преемника (διάδοχος) Христа»

(введение), – греческая «святая Церковь Божия есть мать церквей, и, по благодати Божией, первенствует в знании, неукоризненно хвалится чистотою апостольских и отеческих постановлений, и, будучи нова, стара по православию и поставлена во главу», почему «и всякая христианская церковь должна священнодействовать литургию так же, как и она», церковь ГреческоКонстантинопольская (глава 13 sub fin). В Константинополе всегда обнаруживали тенденции к церковному абсолютизму в православии и вовсе не благоволили развитию национально-автономных церквей, не легко признавая их даже при иерархическом равенстве. В восточных патриархатах византийско-константинопольский эллинизм нисколько не способствует национально-христианской самобытности и всячески отстаивает свою правительственно-иерархическую гегемонию, борясь против национальной независимости Дамаска (Антиохии) и Иерусалима. В Константинополе далеко не с полною охотою согласились (в конце XVI в.) на самостоятельность Русской церкви и не совсем помирились с автокефалией Элладской (с половины XIX в.), а по отношению к Болгарской церкви простерли националистическую нетерпимость до церковного разрыва, объявив ее (в 1872 г.)<sup>194</sup> – во всем объеме – «под схизмою». Достоинно великого удивления, что поборники крайнего национализма в церковной сфере тогда же (в 1872 г.) признали у других недозволительными национально-церковные стремления и даже провозгласили их новоизмышленною ересью под именем «филетизма»!..\*

В обрисованном самыми общими штрихами виде национализм эллинский почти прямо покрывает православие, причем последнее и будет как бы националистическим исповеданием. Православие представляется националистическим в качестве исповедания восточного или – частнее – греко-российского. Но описанное явление есть чисто историческое и обусловленное: оно не исчерпывает православия, а только приспособляет его к известным национально-историческим формам. Этим свидетельствуется, что по существу своему православие выше всяких внешних комбинаций, хотя не уничтожает их насильственно, но одухотворяет и преобразует внутренно. Это всегда и громко

провозглашал даже сам византийско-церковный эллинизм, потому что свое церковное владычество принципиально оправдывал обязательною попечительностью о добром устройении и нормальном развитии поместных национальных церквей. Константинопольская патриархия, глава которой со времен Иоанна IV Постника (582–595) носит титул «вселенского» (οἰκουμενικός), в пользу своего верховенства ссылается прямо лишь на свою материнскую заботливость о младших сестрах и юных дочерях, не выдвигая наперед своих националистических прерогатив, хотя бы последние фактически и господствовали по преимуществу или всецело. Православие проникает и вдохновляет христианский эллинизм, но вовсе не принадлежит ему на началах собственности с исключительными правами. Поэтому и другие православные народы не видели там нерасторжимого союза, где обе стороны неразрывны и страдают совместно в одинаковой степени. Так, по случаю исправления славянских богослужебных книг по греческим образцам старые церковные русские люди, образовавшие потом «раскол», не стеснялись (в XVIII в.) твердить, что у греков православие «поисшталось» и стало «пестрым», но много после (в 40-х гг. XIX в.) именно у них искали себе архипастыря для образования своей «Белокриницкой иерархии».

Вывод теперь ясен, что по своей природе православие не покрывается национализмом и не срастается с ним. Оно превышает националистические обособления и, водворяясь среди них, бывает примиряющею стихией. В этом направлении развивается новое воззрение, которое тем замечательнее, что в нем конец далеко ушел от своего начала. Идейными творцами и лучшими выразителями этого мирозерцания в православной России были так называемые

«славянофилы»\*. Горячие, искренние и просвещенные поборники всецелой русской самобытности, – они в настоящем случае отправлялись от доктрин Гегелианской философии о господстве *антиномического\** раздвоения, объединяемого в третьем принципе. И если этот закон действует во всемирной истории вообще, то его влияние обязательно и в сфере религиозно-христианской. С этой точки зрения освещается далее и все положение христианства. Нечто основное, покоряя народы,

постепенно дифференцируется националистически, пока на Западе не слагается окончательно в две грандиозные христианские группы – католичества и протестантства. Тут два взаимно отрицающие и противодействующие полюса, в которых целостное христианство преломляется в националистических формах и раздвояется соответственно типическому развитию их. Этот раздор противоборства вызывается не самим единым предметом, а узконационалистическим его восприятием и потому не может оставаться непримиренным, так как иначе пришлось бы признать двойственность в самом основоположительном факторе, чего абсолютно не допускается уже по всесовершенной божественности христианства. Для антиномии католичества и протестантства объединяющим и поглощающим их объявляется именно православие. В этом своем достоинстве оно должно бы мыслиться безнациональным или сверхнародным. Так это и есть по идее. Однако тогда православие будет чистой отвлеченностью, между тем в истории создают и движут лишь конкретные силы. Посему и православие может быть историческим фактором только в определенном конкретном воплощении, но таковое всегда, везде и непременно бывает национальным, осуществляясь в известном народе, который служит носителем его духа и распространителем его действия. Нация оказывается вместительницей православия по всему содержанию. В «Окружном послании единой, святой, соборной (кафолической) и апостольской Церкви ко всем православным христианам», изданном при Константинопольском патриархе Анфиме VI в мае 1848 года (в ответ на энциклику папы Пия IX от 6 января 1848 года с обращением к восточным христианам) и принятом в России, прямо говорится (в §17) от имени православия, что «хранитель благочестия (περροπίότης τῆς θρησκείας) у нас есть тело Церкви, т. е. самый народ». Но последний для выполнения подобной миссии должен быть не механическим конгломератом, готовым распасться, а целостным комплексом с заправляющим центром и объединяющим главою. Православие входит здесь в союз с национальным царством и утверждается на нем. Отсюда старинная русская формула, что первый Рим изменил, второй, или новый (Константинополь), пал, но им наследовал третий – Москва, четвертому же не бывать<sup>195</sup>.

Царство немыслимо без царя, который ограждает и символизирует его по всем сторонам, включая, конечно, и православие. Так было в Византии, где императоры фактически являлись насадителями и стражами правоверия, а принципиально усваивали божественное происхождение и церковно-иерархическое достоинство самой своей власти. То же истинно и для России. Здесь – по «*Духовному Регламенту*»\*, нормирующему церковное устройство от *Петра В[еликого]*\* с 20-х годов XVIII столетия, и по Основным законам (статья 42) – «Император, яко Христианский Государь, есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры, и блюститель правоверия и всякого в Церкви святой благочиния». При Павле I (1796–1801) даже обнаруживались некоторые притязания на церковное главенство для Императора. Единение тут самое тесное, ибо выковано историческою жизнью и спаялось в ней до монолитности: Церковь православная исторически создала православного царя в России и обеспечила ему единовластительство, а царь патронировал и оберегал ее, доставляя внутреннее господство и внешнее величие. Православие сливалось с народом в самодержавном Помазаннике. Так в результате всего процесса на почве славянофильских идеалистических концепций вырастал и на практике сложился более конкретный тезис, исповедуемый многими доселе. Это – знаменитая триада: «*Православие, Самодержавие и Народность*»\*.

В этой формуле доминирующим является религиозный момент, который проникает оба другие, ибо религиозно санкционирует и делает неприкосновенною светскую власть, сообщая нации вселенское предназначение в ее православно-христианской миссии по всей земле. Тем не менее православие по самому своему влиянию фактически посредствуется национальностью и вспомоществуется светским властительством. Конечно, это фактически применимо к православию в его историческом положении, как верно для католичества и протестантства, если первое носит ясный отпечаток латинства в романской своей природе и физиономии, а о втором свидетельствуется (у *Eduard von Hartmann*\*), что оно в «германстве» (*Germanentum*) даже превосходит само

христианство. Но столь интимные сближения всегда грозят отождествлением. Неотразимый пример сему у всех пред глазами в позднейшем иудействе, где национализм до того возобладал в самой религии, что здесь сначала надо (кровно) приобщиться к народу иудейскому (через обрезание), чтобы потом соучаствовать в его вере и обетованиях. Нечто подобное неотрицаемо и для вышеуказанной триады, хотя никогда не выражалось исторически во всем масштабе и с совершенною типическою отчетливостью. В ней народность не уравнивается без остатка с православием, но все же служит опорой и вместительницей последнего, почему оно действует и воспринимается под формами ее. Здесь очевидно националистическое ограничение, которое тем резче и теснее, что православие по преимуществу связывается с одним типом государственного устройства, и в данном направлении еще недавно делались в России авторитетные, научно-иерархические попытки догматического оправдания на основании истины Пресвятой Троицы, хотя другие базировались на этом в пользу ограниченной монархии и даже народовластия. Во всяком случае рассматриваемые доктрины или разрешались теоретическою отвлеченностью, или впадали в узкую национализацию. Первое отличалось совершенною расплывчатостью и не представляло самого нужного, ибо лишь говорило о православии, но не показывало и не определяло его в качестве конкретной жизненной силы. Второе грешило обратным, что выдвигало только известное фактическое обнаружение и заслоняло или искажало натуральную сущность, втискивая ее в национальные рамки. Ни там, ни тут не достигалось главнейшего, чтобы выяснить в православии его внутреннюю, эссенциальную природу, которая проявляется «многократно и многообразно», никогда не изменяясь в своей глубине и не исчерпываясь в своей полноте. Взамен сего предлагалось собственно простое описание исторических картин понимания или применения православия, но совсем не оказывалось определения его как такового.

Сюда относится и третья формула. Она наиболее поверхностна, однако требует упоминания по ее популярности и распространенности, хотя последние приобретаются собственно



примитивностью ее. Разумею ходячую сентенцию, что православие есть золотая середина, или царский путь, между католичеством и протестантством. Нет нужды аргументировать, что этот тезис не годится даже чисто с внешней стороны, ибо по сравнению с примиряемыми крайностями необходимо должен быть позднейшим сам посредствующий для них момент, между тем он почитается и обязательно мыслится раннейшим и независимым, а здесь возникает единственно важный вопрос: что же такое было православие тогда – без соотношения с этими несуществовавшими противоположностями? Если в данной формуле предлагается наглядно-сравнительная характеристика православия, то она ведет к обезличению его и, пожалуй, к уничтожению. Попробуем отнять у католичества все, что отрицает в нем протестантство, произведя у этого все католические вычитания, – и в итоге у вас почти ничего не останется на долю православия. Выйдет, что последнее потому и не разделяет этих конфессиональных крайностей, что не имеет собственного содержания, обращаясь в беспредметную фикцию. Но идейно и фактически православие претендует на автономную независимость, и потому в нем непременно должна быть доктринальная самобытность, обеспечивающая ему отличительную самостоятельность.

По предшествующему обзору очевидно, что православие в равной мере превышает и рамки всякого исторического национализма, и особенности всех конфессиональных разновидностей. По этим свойствам кажется, что, находясь вне исторического движения реальной жизни и конкретной мысли, православие будет какою-то крайней отвлеченностью, близкою к эфемерности. Но фактически оно всегда заявляет и выступает живою стихией в христианском историческом процессе, где всегда действует созидающим образом, не исчерпываясь конкретными формами национального воплощения и конфессионального опознания. Это совсем не идеальная, а всецело реальная сила, которая функционирует с самого возникновения христианского развития, держит его собою и служит животворным регулятором последовательного процесса. Никакая иная точка зрения неприменима, кроме той, что православие чувствует себя и представляется живым и жизненным началом со строгою индивидуальностью. Теперь и надо найти характеристические черты этой последней. Но в общем описании содержатся все данные для частных определений.

Прежде всего, православие безусловно независимо от всех исторически-национальных осуществлений, а – наоборот – эти питаются и живут им, нимало его не истощая и только предуготовляя основу для лучших и более широких применений. Православие с этой стороны есть неисчерпаемая христианская энергия, идущая из первоначала с непрерывностью и никогда не изменявшая себе и не ослабевавшая. Ясно, что по этим своим качествам оно сливается с самим христианством как благодатно-божественным жизненным фактором. Но в мировой истории христианское течение постепенно разделялось на множество ручейков, иногда настолько отдалявшихся взаимно, что они совершенно забывали о своем общем источнике. Всем этим обособлениям православие противопоставляет себя в достоинстве центрального единства, целостного в своем существе и непреложного при всех исторических перипетиях.

Этот контраст с христианскими исповеданиями решительно утверждает, что в них имеются лишь частные отражения христианства, между тем православие усваивает себе всю его полноту по бытию и по содержанию. Однако и в первом случае частичное восприятие почитается историческим воплощением целого и фактически реализует его. Естественно, что тут целое принижается до частного и оценивается по этой узкой мерке, совсем ему не тождественной. Целое не захватывается во всю широту, но постигается в частичной ограниченности, и по тому самому рисуется несоответственно своему натуральному величию, или неправильно в объективном отношении. Предмет открывается только в части своей и, поглощаясь в ней, обнаруживается односторонне и неверно. Это есть понимание «неправое» по его частичности, которая необходимо бывает ограничением и даже искажением целого, когда старается заменять его, являясь в известный исторический момент единственным фактическим представителем всей христианской целокупности. Наоборот, православие хочет быть полным откровением христианства, чтобы последнее выражалось в нем адекватно и – значит – правильно. В этом смысле православие есть «правое» исповедание – орто-δοξία – потому, что воспроизводит в себе весь разумеемый объект, само видит и другим показывает его в «правильном мнении» по всему предметному богатству и со всеми его особенностями. Православие удовлетворяет своей «правой» норме именно тем, что совпадает по всему объему со своим предметом, как он дан фактически и существует независимо. Но таковым является подлинное и первоначальное христианство Господа Спасителя и Его Апостолов, – и православие по преемству сохраняет и вмещает его, применяя и раскрывая среди разных исторических условий.

Так получаем, что по своему внутреннему упованию православие мыслит себя христианством в его изначальной полноте и неповрежденной целостности. Оно принципиально разграничивается от других христианских исповеданий не как истина от заблуждений, а собственно в качестве целого по сравнению с частями. Последние уже выделяются из него и для оправдания и обеспечения своей автономии вынуждаются

настаивать на прямом обособлении с резким оттенением своих отличительных свойств и такой несродности, которая исключает смешение и передачу. По самой своей целостности православие не чувствует к сему внутренней надобности, ибо носит в себе все части и не имеет ни нужды, ни желания дифференцироваться от них. В том и специальная его природа, что православие все в себе содержит и внедряется до тесного гармонического единства всех органов церковного тела. Тогда для него бывает нормальной лишь функция внутреннего сплочения всех частей с господством претворяющей центростремительности и с подавлением всяких уклонений и отпадений. Тут нет объективной расчлененности, а потому не находится ее и субъективно, или в самом вероисповедном самоопределении. С этой точки зрения в православии натуральны собственно вероизложения общего характера с откровением своего подлинного апостольского содержания, но ничуть не с раздроблением в нем разных элементов. Ведь целому никогда и нигде не могут противостоять и противопоставляться известные части, – и подобная адвересативность [«противительность». – *Ред.*] мыслима только среди них самих или со стороны их по отношению к целому. Они расходятся между собою именно по своей частичности и для оправдания самого выделения из целого типически обособляются от него. В контраст сему целое не имеет ни малейшей причины и внутренней потребности нарочито различать себя от частей – по самой непосредственной очевидности этого факта для всех зрячих. Целое искони было прежде частей и всегда остается больше их, для чего не нужно никаких доказательств, которых – естественно – и не дается по собственной инициативе ради своего самоопределения.

В данном свойстве заключается источник своеобразного явления, недостаточно понятого и оцененного в западном *инославии*\*.

Последнее ищет точных «*символических книг*»\* у православия и даже старается помочь ему собранием и изданием таковых. Но в этом кроется большое недоразумение, которое практически переходит уже в заблуждение. На самом деле православие не имеет «символических книг» в техническом смысле, и всякие речи этого рода ведутся лишь крайне условно и

приспособительно к конфессиональным западным схемам вопреки природе и истории православия. Оно почитает себя правым или подлинным учением Христовым по всей первоначальности и неповрежденности, а тогда – какая же может быть у него особая отличительная доктрина кроме Евангельско-Христовой?! И сама Церковь православная доселе не употребляет специальных «символических книг», довольствуясь общими традиционными документами вероопределяющего характера. Это мы видим при архиерейском посвящении, где хиротонисуемый<sup>196</sup> во свидетельство своего правоверия прочитывает только древнейшие символы. Но еще решительнее и рельефнее эта черта обнаруживается в «чине православия», поныне совершаемом на литургии в кафедральных соборах в «Неделю православия»\* (η κυριακή или η εορτή της Ορθοδοξίας), т. е. в первое воскресенье Великого поста, в память «торжества православия» (19 февраля 842 г.)<sup>197</sup> при императрице Византийской Феодоре (842–845). При этом священнослужении лишь отвергаются и осуждаются ложные еретические мнения – с молитвою об обращении и спасении заблуждающихся грешников, а исповеданием веры православной бывает древнецерковное вероизложение.

«Последование спасительному откровению» Божию выражается здесь общепринятым «*Никео-Цареградским*» *символом*\*, и именно по отношению к нему громогласно возглашается: «сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди». Далее прибавляется: «Еще же соборы святых Отец, и их предания и писания Божественному откровению согласная приемлем и утверждаем...

Якоже убо пленяющих разум свой в послушание Божественному откровению и подвизающихся за оное ублажаем и восхваляем: тако противящихся сей истине, аще ожидавшему их обращения и раскаяния Господу не раскаяшася, Священному Писанию последующе, и первенствующия Церкви преданий держащиеся, отлучаем и анафематствуем».

Православие апеллирует к старым истинно христианским нормам и не указывает для себя особых «символических книг», потому что не имеет ничего символически нового в

догматическом отношении по сравнению с эпохой до заключения семи Вселенских соборов. Этим показывается, что православие сохраняет и продолжает изначальное апостольское христианство по непосредственному и непрерывному преемству. В историческом течении христианства по вселенной это есть центральный поток, идущий от самого «источника воды живой» и не уклоняющийся на всем своем протяжении до скончания мира. Здесь корень и объяснение всех других принципиальных свойств православия. Если в нем исповедуется достоинство подлинного христианства по соответствию своему оригиналу, то данное качество производится и обеспечивается тем, что всегда удерживается теснейшая неразрывность от последнего – с освобождением ему собственного действия, которое и образует православие в его историческом бытии. Исконное христианство в православии почерпается, доставляется и гарантируется путем преемственного восприятия, когда новое приобретает авторитет христианской изначальности, а она в самой своей старине обнаруживает непрестанную обновляющую живительность. Материальное совершенство сочетается с формальным принципом традиционной преемственности, которая способствует тому, что историческое движение православия на всех стадиях соприкасается со своим основоположительным началом.

Итак, по его внутреннему сознанию и убеждению, православие является подлинным апостольским христианством по прямому наследованию, хотя бы в определенных исторических формах, каких – в духе своей эпохи и условий – не чужды были и первохристианские времена. Но по этой стороне, обезличиваясь совпадением с первохристианством, православие, по-видимому, не разнится от других вероисповеданий и некоторых новейших научно-богословских течений, иногда даже явно рационалистических. Ведь католичество своим именем (от καθολικός) говорит о своем Божественном универсализме, свойственном Евангелию Христову. А протестантство мотивировалось при возникновении и гордится доселе, собственно, тем, что, усматривая в католицизме несомненные искажения первоапостольского христианства, хотело возвратиться именно к последнему и

устранить все позднейшие наслоения и побочные уклонения. По своей идее протестантизм должен бы быть и представляться восстановлением изначального, подлинного христианства против католических извращений его. К тому же, собственно, направлялось и англиканство путем протестантского своего обновления в католичестве, принципиально связав свою судьбу с протестантизмом. И если не всеми англиканами признается успешность этой попытки, то и у этих скептиков не теряется одинаковая движущая цель, которая проникает их критику и вдохновляет стремления. Нет надобности распространяться об этом, ибо всем известно, сколь часто, громко и энергично раздавались в англиканстве решительные призывы: «Назад ко Христу» (Back to Jesus!), хотя бы и чрез труп апостола Павла (From Paul!). Протестантская наука давно и усердно культивирует эту идею, стараясь рационально отыскать подлинное христианство и возратить к нему религиозное внимание, которое будто бы везде омрачено туманом церковно-исторических модификаций и приращений.

Всюду проповедуются возобновление и восприятие истинного первохристианства в его подлинной целостности. Это, по-видимому, вполне сходно с самоопределением православия, но скрывает глубочайшее различие. Ничуть не для критики, здесь неуместной и нам совсем не любезной, а просто для выяснения дела позволим себе напомнить, что протестантство родилось при активном пособии научного знания и могущественно способствовало его грандиозному прогрессу. Научное западное богословие является порождением протестантизма и потому может служить для него самую наглядную характеристику. И вот в этом отношении существенно важно, что протестантская рациональная наука ни во всей современной церковности, ни в предшествующем церковно-историческом развитии не находит более или менее точных воплощений первоначального христианства. Оно якобы сразу где-то затерялось и никогда не имело адекватного выражения. В историческом процессе имеются лишь фрагментарные осколки с неполными и нечистыми преломлениями подлинных христианских лучей. Пред нами оказываются только разрозненные христианские материалы, по которым и надо воссоздать изначальное целое. Понятно, что для

сего требуется работа научно-рационального творчества, чтобы по туманным очертаниям через тьму веков разглядеть подлинный лик Христов и зарисовать его с реалистической жизненностью. Для наших целей мы получаем отсюда, что здесь созидающим фактором бывает научный разум, действующий рациональным методом. И как далеко можно уйти по этому пути, мы хорошо знаем по печальным урокам новейшей протестантской критики. В своих крайних фракциях она не принимает ни одного аутентичного изображения Господа Искупителя и все усвоет таинственному безличному процессу постепенного формирования христианских преданий, отлагавшихся в новозаветных книгах. Частные индивидуальности не играли тут конститутивной роли и для дела вовсе не нужны, а наука, как и жизнь, не терпит ничего излишнего. Но – верное для продолжения процесса – должно быть не менее справедливым и по отношению к началу, что для него столь же мало надобен индивидуальный фактор, который ныне прямо устраняется новейшим «религиозно-историческим» знанием от всякого участия в последовательном развитии, где действуют лишь общие законы поступательного движения с дифференциациями, переплетениями, новообразованиями и т. п. В конце концов, при возникновении христианства оказывается совершенная пустота, где нет ни Христа, ни Павла, ни апостолов.

Этот вывод, конечно, совсем не общепринятый в протестантской науке, но он вовсе и не является для нее чудовищным, ибо представляет только крайнее применение основных ее начал. Тогда для нас неотразимо, что в них принципом христианской реставрации полагается если не прямой рационализм, то непременно чистая рациональность. А при таких условиях для всех ясно без всяких аргументов, что здесь мы имеем самый резкий контраст православию. Оно решительно и исключительно базируется на традиционной преемственности непосредственного восприятия и всецелого сохранения. По православному самосознанию, подлинное христианство догматически принудительно само по себе, исторически же представляет нечто фактически данное и реально действующее именно в православии. Но искомым не может быть налично существующее. Его нечего открывать, а надо только сохранять в



священном благоговении, обязательном для того, что явлено свыше от Бога через Сына в Духе Святом. Момент рациональности христианства для православия бывает вторичным, как разумное постижение и научное оправдание факта, который может быть непосилен для человеческой ограниченности и по своей Божественной сущности всегда останется для нее иррациональным (1Кор. 1:18 след., 27 след.; 2:11 след., и мн. др.). Православие исповедует с апостолом Павлом (2Кор. 4:13): *«имуще той же дух веры, по писанному»* [Пс. 115:1]: *«веровах, тем же возглаголах»* (ἐπίστευσα, διό ἐλάλησα) *«и мы веруем, тем же и глаголем»* (καὶ μεῖς πιστεύομεν, διό καὶ λαλοῦμεν). Православие есть лишь провозглашение истинного христианства – восприятием его, а не обоснованием, – верою, а не разумом. Последний познает именно верой (Евр. 11:3: ἐπίστευσα, διό ἐλάλησα) *«и мы веруем, тем же и глаголем»* (καὶ μεῖς πιστεύομεν, διό καὶ λαλοῦμεν) и в самом рациональном постижении христианства всецело подчиняется его фактическому верховенству, только стараясь осмыслить для себя своими недостаточными средствами.

Христианство рисуется живой действительностью, независимой по бытию и свойствам от человеческого понимания. Конечно, здесь требуется доктринальная точность, но она создается действием самого предмета и потому традиционно передается вместе с ним самим. Отсюда очевидно, что для православия христианство является не учением, а жизнью таинственного общения с Богом во Христе и благодатного обновления от Духа Святого в целокупном братстве верующих, когда все они единением веры с Сыном Божиим усыновляются в Нем Отцу Небесному и затем естественно бывают по благодати братьями между собою. Вот почему в православии доминируют благодатные таинства, обнимая все человеческое существование по всем сторонам. Они тут не внешний символ, не ритуальный аксессуар, устрояемый, расширяемый и сокращаемый по усмотрению, а необходимая стихия самой живительности христианства, обеспечиваемая иерархическим священством по прямому преемству от Господа Спасителя.

Но бесспорно, что к жизни нельзя реально примкнуть теоретическим зачислением чрез простое рациональное ее

признание. Обязательно присоединиться фактическим погружением в нее, как общение отделившегося ручейка восстанавливается лишь слиянием с центральным потоком. Православие гарантирует себе подлинную изначальную христианственность преемственным восприятием, обеспечивающим непрерывное течение, и ни для кого не допускает возможности иных путей и связей. Рациональная реституция [восстановление] подлинного христианства принципиально неприемлема для православия, которое в самом корне не согласно с подобными предпосылками. В них христианство представляется по преимуществу доктриной если и Божественной, то все-таки больше рациональной в качестве особой религиозной концепции, хотя бы даже «богооткровенной». В этом у него совершенная аналогия со всеми другими религиозно-философскими школами и учениями. А по отношению к ним всячески допустимо, что можно приходить к сходным выводам и созерцаниям вполне независимо, почему мыслимы, напр., *пифагорейцы\** по убеждениям, вовсе не знавшие *Пифагора\** и его системы по изучению их. Еще проще усвоить по книгам известные религиозно-философские воззрения и стать исповедником их, не будучи в действительных отношениях с самими творцами. По существу, так смотрят на христианство и рациональный протестантизм, и научный рационализм, для которых не было бы странным принять за христианина, напр., покойного *Лихунчана\**, якобы читавшего Новый Завет, если бы этот «китайский Бисмарк» принял последний, но ограничился теоретическим согласием с ним, не вступая в фактическое единение ни с одною христианскою церковью.

Православие безусловно отвергает этот метод и в самой основе, и в смягченных модификациях. В первом отношении предполагается, что какой-нибудь язычник, изучив новозаветные книги, усвоил христианские истины и тем самым сделался бы настоящим христианином: это и неизбежно и нормально по рационалистической логике. Типом второго рода был бы такой случай, что та или иная еретическая община отвергнет свои заблуждения и данным актом *eo ipso* [тем самым] восстановит свое истинно христианское достоинство. Подобное явление опять же вероятно по рационалистическим взглядам и

фактически достаточно иллюстрируется *старокатоличеством\**. Последнее, доказывая и свидетельствуя свою верность догматам и канонам древней нераздельной Церкви семи вселенских соборов, желает и домогается от православия прямого церковного признания его помимо и вне присоединения к какой-нибудь из существующих Православных церквей. Предлагается и не требуется не собственно воссоединение, какое было, напр., в 1898 году в России с сирохалдейскими несторианами (*айсораму\**), присоединившимися в С.-Петербурге (25 марта) в лице своего главы покойного епископа Супурганского Мар-Ионы, а лишь взаимообщение, столь несоответственно практикуемое на Западе (во всяких Intercommunion'ax). Доселе эти старокатолические притязания не имели успеха и вполне справедливо встречали решительный отказ. И со стороны православия здесь не было и нет ни надменности, ни каприза, ибо это вызывается самым существом дела, – и старокатолики, добиваясь совсем иного отношения, обнаруживают наглядно, что они пока не проникли жизненно в глубину православия и не срослись с ним по духу в своем христианском настроении, которое продолжает оставаться у них рационально-западным. Немыслимо получить воду из недостижимого источника, не обратившись к текущей из него реке, и без ее посредства нельзя войти в единение с ним. Православие есть благодатно-христианская жизнь – и преимуществами последней можно фактически воспользоваться совсем не теоретическим познанием или отвлеченным зачислением, а исключительно живым реальным союзом, когда к ней сначала примыкают и потом уже почерпают отсюда все блага.

Необходимое бывает для всех равно обязательным и ни для кого не служит к господству или уничижению. В этом отношении православие предъявляет лишь свойственное его природе, которою и определяются его отношения ко всем христианским исповеданиям. По прямой апостольской преемственности оно представляется традиционно-воспринятым и неповрежденно-хранимым христианством в его изначальной жизненной целостности. Конфессиональные группы выделяют в ней частные стороны и развивают систематически, но почерпают свою силу

именно в производящем целом и взаимно сближаются между собою чрез него. Православие ничуть не отрицает у них этой родственной связи с собою и потому вовсе не покушается на их христианское достоинство. Его отличие заключается не в своеобразной обособленности, требующей приспособления к себе, а во всеобъемлющем существе, по которому оно, будучи христиански Божественным и универсальным, бывает католическим (καθολικός) или вселенским (οἰκουμενικός). По таким своим качествам православие не вытесняет другие исповедания, захватывая у них принадлежащие места, но лишь срастворяет их в себе постольку, поскольку наравне с ними само поглощается в божественном океане возрождающей, спасающей и животворящей благодати Христовой.

Посему православие, богатое подвигами апостольского миссионерства, чуждо *прозелитической*\* пропаганды и никогда не было энергично-активным на этом скользком поприще. Оно возвышалось над другими исповеданиями не по надмению для подчинения всех под ноги свои, а именно по присущему его природе сознанию отношения основного целого к производным частям. Православие призывает к единству с собою лишь ради своего единства со Христом в преемственно сохраняемой, неповрежденно содержимой и благодатно действующей истине божественной. И на его знамени сияют одни эти святые слова:

«Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди»!

*С.-Петербург, 1913, III, 3 (16) –  
1-е воскресенье Великого поста,  
«Неделя Православия»*

## Е.Е. Голубинский. О реформе в быте Русской церкви

Если бы Церковь имела нужду в каких-либо реформах и улучшениях ее быта, которых не в состоянии произвести Св. Синод\* и которые мог бы произвести только патриарх, то, конечно, должно было бы желать и восстановления патриаршества, потому что тогда этого восстановления требовало бы благо Церкви. Но таких реформ и улучшений быта Церкви в числе желаемых и ожидаемых между теми и другими вовсе нет; а следовательно – и благо Церкви не требует восстановления патриаршества.

Между тем это нисколько не нужно для блага Церкви восстановление патриаршества, по особым условиям Новейшего времени, так сказать, вовсе не патриаршеского, оказалось бы нежелательным и вредным для нее в отношении к ее престижу и авторитету.

Народ по своим представлениям о патриархе, которые были бы те же, что до Петра\*, и о которых говорит Регламент\*, стал бы искать и требовать от него, чтобы он окружил себя возможным внешним блеском и великолепием, чтобы он был, как говорили в XVII веке, «что твой папа в Риме». Но если народ и в настоящее время остается тем же, чем был до Петра, то интеллигенция теперь уже вовсе не та, что до Петра: не разделяя народных представлений о патриархе, она стала бы издеваться над ним за его блеск и великолепие, как над своего рода далай-ламой\*. Тем, которые скажут, что это смешные пустяки, мы ответим, что при ожидаемой свободе печати, с которою получит свободу и бульварное зубоскальство, эти пустяки могли бы причинить вовсе не пустячные соблазны и вред.

Что касается до самого церковного управления, то упразднение Св. Синода и восстановление патриаршества было бы или тем, что называется «из кулька в рогожку», или же только напрасной переменой имени.

Одни из подающих голос за восстановление патриаршества хотят, чтобы патриарх был единоличным правителем и только имел при себе собор епископов с голосами совещательными. Но

это было бы именно «из кулька в рогожку», или несомненной заменой лучшего худшим, каковое – худшее – по временам становилось бы даже истинно смешным. Содержание собора епископов стоило бы очень немалых денег, ибо каждому из них нужно было бы назначить приличное жалованье; между тем при ином с самостоятельным характером патриархе собор не имел бы совершенно никакого значения, и таким образом выходило бы, что на ничто тратятся очень большие деньги. Затем, если в настоящее время уже и невозможен второй *Никон\**, то нескладные самодуры, способные наделать много неладного, весьма возможны.

Другие стоят за то, чтобы при патриархе был собор епископов, в строгом смысле соправящих ему и ограничивающих его власть. Но этот патриарх, имеющий при себе такой собор, чем бы отличался от первоприсутствующего в Синоде и имеющего при себе собор епископов, кроме одного только имени?

Но желающие упразднения Св. Синода и восстановления патриаршества выставляют против Синода обвинения: во-первых, что с его учреждением Русская церковь поставлена в стесняющие ее жизнь рамки и лишена возможности развернуть всю свою мощь; во-вторых, что с его (Синода) учреждением управление нашей Церкви лишено канонической соборности.

Первое обвинение представляют люди, вовсе не знающие русской церковной истории. Совершенная правда, что Русская церковь не разворачивала своей мощи в период синодальный; но столько же правда, что она не разворачивала своей мощи и в период патриаршеский и что в продолжение и всей своей истории она весьма мало разворачивала свою мощь. Это, конечно, печальная истина; но тем не менее истина несомненная, и винить тут лишь один синодальный период, ссылаясь на какие-то неведомые рамки, было бы совершенно несправедливо. В вознаграждение за прошедшее ничто не помешает приходящей в сознание своего слабосилия и своих недостатков Русской церкви развернуть свою мощь в будущем, и дай Бог, чтобы это случилось!

Второе обвинение предъявляют люди, не знающие не только русской, но и греческой церковной истории. Под канонической

соборностью они, конечно, понимают предписанное канонами собирание соборов. Но соборности, в смысле строгого исполнения канонических предписаний относительно собирания соборов, у нас никогда не было, а равным образом и в самой Греческой церкви она давно исчезла.

Можно, и весьма должно, желать некоторого введения в Русской церкви этой соборности, а именно – чтобы в ней были собираемы соборы не ежегодно, как предписывают каноны и что теперь у нас и не нужно, а по временам, когда или по мере того как будет являться в них потребность. Но относительно этого желаемого должно быть сказано, что Св. Синод со своим Регламентом вовсе и нисколько не препятствует осуществлению желания. При Св. Синоде, представляющем собою постоянную правительственную коллегию, весьма могут собираться по временам настоящие соборы Русской церкви.

Мысль о восстановлении патриаршества, как будто не возникшая в самой духовной среде, а внушенная ей со стороны (С.Ю. Вумме\*), с энтузиазмом была приветствована представителями высшей церковной власти, или членами Св. Синода, а также и всеми вообще архиереями, насколько эти последние могли и успели заявить себя. Причину, по которой мысль о восстановлении патриаршества была встречена представителями власти с великой радостью, составляло то, что восстановление это было понято как возвращение господствующей Церкви ее самоуправлению, которого она лишена, и как ее освобождение из-под того гнета государственной власти, под которым она находится. Но великая радость была лишь плодом недоразумения, объясняемого (и извиняемого) тем, что очень неожиданно открыто (указано?) было, захватив людей врасплох, мнимое радикальное средство уврачевания всех зол и избавления от всех напастей.

Восстановление патриаршества само по себе вовсе не означало бы возвращения господствующей Церкви ее самоуправления: из трех выбранных епископским собором кандидатов один кандидат был бы утверждаем государем по его усмотрению в звании патриарха, или же и без всякого выбора кандидатов кто-либо прямо назначаем бы был государем в патриархи (так было в Греции), и затем этот утвержденный

государем или прямо назначенный им кто-либо управлял бы Церковью совершенно при тех же отношениях к государственной власти, при каких управляет ею Св. Синод. Мы хотим сказать, что восстановление патриаршества и возвращение самоуправления господствующей Церкви суть две разные и независимые одна от другой вещи. Что же касается до этого самоуправления Церкви самого по себе, то, разумея под ним полное освобождение Церкви из-под зависимости государству или прекращение всякого между ними союза, одним словом – снятие с Православной церкви титула, прав и обязанностей Церкви господствующей, государственной (отделение Церкви от государства), должно будет сказать, что, может быть, оно когда-нибудь и случится, но что пока оно решительным образом преждевременно, а желание его крайне легкомысленно, – что в Церкви, лишенной охраны государства, могут произойти весьма большие и весьма печальные нестроения (свирепствующие теперь в государстве революционеры постараются и в состоянии будут заварить в Церкви, свободной от государственной опеки, такую кашу, какой и представить себе невозможно)... А когда, требуя возвращения Церкви ее самоуправления, ссылаются на Византию, в которой будто бы оно было свыше 1000 лет, то, право же, защитники самоуправления Церкви (какого-то особенного) видели и читали, не говорим – изучали церковную историю Византии (как и многое другое) во сне, а не наяву...

Под освобождением Церкви от гнета государственной власти разумеют то, что в настоящее время управление Церковью находится у нас не столько в руках представляющих ее собою членов Св. Синода, сколько в руках представляющего собою государство *обер-прокурора Синода\**, что первые при последнем смотрят чуть не простыми его советниками. Но и здесь – то же, что выше: восстановление патриаршества – само по себе, а ослабление власти обер-прокурора – само по себе, и патриарх весьма может оказаться в такой же зависимости от обер-прокурора (или от представителя государства с иным именем), в какой находятся члены Св. Синода. Что нынешнее положение дела о взаимном отношении между членами Синода и его обер-прокурором далеко не может быть признано нормальным и опробовано, что ропот членов Синода на такое положение дела



далеко не может быть признан напрасным и не может быть осуждаем, совершенно это справедливо (причем та же справедливость требует заметить, что теперешнее отношение между членами Синода и обер-прокурором вовсе не создано нынешним г. обер-прокурором, а, восходя своим началом к давнему времени, в своей настоящей, так сказать, окончательной, форме обязано собой знаменитому обер-прокурору времени Императора *Николая I\** – *гр. Протасову\**). Но для установления надлежащих отношений между представительством власти церковной и между надзирающим над этою властью представителем государства нужно не восстановление патриаршества, которое тут ни при чем и ничего не сделает, а принятие иных мер, именно – тем или другим способом поставить членов Синода в такое положение, чтобы они имели возможность противодействовать посягательствам на их власть со стороны обер-прокурора.

В заключение остается нам сослаться на авторитет, именно – авторитет покойного *митрополита Филарета\**. Не все принадлежат к безусловным почитателям м. Филарета, но никто не отрицает его очень большого ума – со столько же большим благоразумием. Так, будучи человеком очень больших ума и благоразумия, м. Филарет высказывался против восстановления патриаршества. В 1856-м году ему прислана была из Петрограда для разбора Записка о состоянии Православной церкви в России. В Записке между прочим содержалась жалоба, что Синод остался, т. е. что после Петра он не был упразднен. По поводу этой жалобы он (Филарет) пишет: «Напрасно (жалуется Записка). Хорошо было бы не уничтожать патриарха и не колебать тем иерархии, но восстанавливать патриарха было бы не очень удобно; едва ли бы он был полезнее Синода. Если светская власть начала тяготеть над духовною, почему один патриарх тверже вынес бы сию тягость, нежели Синод? И при вселенском патриархе нужным оказался Синод, и в России есть Синод. Очень ли велика разность в том, что в России первенствующий член Святейшего Синода не называется патриархом?» См. Собрания мнений и отзывов митр. Филарета, том IV (Москва, 1886), стр. 145, VIII.

Подавая свой голос против восстановления патриаршества, мы вместе с тем вовсе не подаем голоса против каких бы то ни было реформ в Церкви. Напротив, что касается до реформ нужных и полезных, то мы самым решительным образом и горячо стоим за них.

Желая нашей Церкви обновления и возрождения к лучшему, мы решительно желаем, чтобы епархиальная власть в ней была не единоличною, а соборною. Положим, что *архиереи*\* наши, говоря вообще, не злоупотребляют своею единоличною властью вопиющим образом. Но вот частные случаи, которым она дает место и примеры которых всякий из нас знает.

Случается, что архиереями бывают люди очень ограниченные. Такие архиереи при единоличной власти или ведут дела епархиального управления жалким образом, или позволяют себе глупые чудачества, или — что всего хуже — поддаются влиянию их окружающих, так что иногда управление целою епархией оказывается в руках какого-нибудь ничтожнейшего *келейника*\*.

Случается, и нередко, что архиереи бывают люди с деспотическим характером. Такие архиереи не бывают ли большими или меньшими тиранами духовенства епархии и не случается ли, что бывают тиранами очень тяжкими и жестокими?

Случается, что архиереями бывают люди, преданные мерзкой страсти сребролюбия, которые употребляют средством к своему обогащению омерзительную *симонию*\*. Такие архиереи, при единоличности власти имеющие возможность продавать места, до какой степени позорят и унижают в своем лице сан архиерейский!

Но есть и общее, очень важное, заставляющее желать возвращения от единовластия к древней соборности. Единовластие непременно делает людей более должного властительными, что действительно и составляет характеристическую черту отношений наших архиереев к их подчиненным. Не весьма ли желательно то, чтобы мы могли представлять себе наших архиереев не в образе малодоступных грозы и величия, а в образе привлекающих к себе простоты и кротости.

Наконец, желательно возвращение от единовластия к соборности, желательно не столько по причине зла, которое происходит от первого, сколько ввиду пользы, которой есть все право ожидать от последней. Если управление епархией представляет из себя мертвую, один раз заведенную машину, как это теперь, то епископу, конечно, не о чем с кем-либо совещаться; но если оно должно представлять из себя живое хозяйство, в котором кипят многообразные нужды, как это желательно, тогда удовлетворительное ведение управления возможно будет только при соборности.

*Духовные Консистории\**, хотя и не представляют из себя настоящих присутственных мест, но подобно другим присутственным местам имеют свои канцелярии.

Как всякий знает, очень велика и очень громка своеобразная слава этих канцелярий. До не особенно давнего времени все наши присутственные места были очень грязны; но грязнее Консисторий по их канцеляриям не было. Другие присутственные места сполна или не сполна вымылись, а Консистории по их канцеляриям... Нас уверяют, что в некоторых епархиях канцелярии Консисторий в настоящее время уже вовсе не то, что были прежде. Готовы этому верить и искренно этому радуемся, но имеем решительные основания думать, что во многих еще епархиях все остается по-старому, за исключением разве только того, что поменее внешней грязи.

Пора преосвященным архиереям и высшему духовному начальству подумать о том позоре, который причиняют церкви эти канцелярии Консисторий. Преосвященные архиереи, кажется, успокаивают себя тем, что грязь канцелярий Консисторий – дело домашнее, что про это знает только одно духовенство. Они весьма ошибаются. Всякий мирянин, хоть один раз побывавший по нужде в Консистории, не забывает этого во всю жизнь и делается громким проповедником ее славы. Весь мирской мир ведает о Консисториях чрез приходских церковных старост, которые обязанностями службы поставляют в возможность иметь полные сведения о Консисториях.

Характеристическую черту нашего епархиального управления с древнего времени составляет то, что у нас слишком обширны епархии. После первоначального учреждения

при *св. Владимире\** не более как 7-ми епископских кафедр на всю страну, епархии наши представляли из себя потом, вплоть до XVIII века, чрезвычайно обширные области. В настоящее время, когда церковная администрация приравнена у нас к гражданской таким образом, что гражданские губернии суть церковные епархии, эти последние представляют из себя также очень обширные области.

Наши порядки в сем отношении устроились совершенно противно тому, как это было в Греции. В первенствующей христианской Церкви каждая частная церковь непременно имела своего епископа во главе собора пресвитерского, а под частною церковью разумелось всякое селение или всякая совокупность селений, представлявшая из себя приход, причем только каждый город, малый или большой, представлял из себя одну частную церковь, а не несколько частных церквей (один приход, а не несколько приходов). По этому первоначальному порядку имели своих епископов не только непременно все города (каждый, как самый большой, так и самый малый, по одному), но непременно и все деревни или совокупности деревень, представлявшие из себя приходы. Впоследствии времени, начиная с начала IV века, уничтожены были епископы деревенские (хорепископы) и оставлены одни городские, но оставлены были все так, что на дальнейшее время после этого уничтожения стало правилом и основным законом церковного управления, чтобы не было епископов в деревнях (селах) и посадах, но были они непременно во всех уездных городах. В отношении к централизации церковного управления в церкви Греческой было устроено с епископиями так, что каждая гражданская губерния должна представлять из себя одно церковное административное целое или одну частную церковь: в каждом уездном городе губернии – епископ, имеющий своим округом уезд; в стольном или главном городе каждой губернии – митрополит, имеющий под своею властью епископов губернии.

## Протоиерей Иоанн Восторгов. Истинный патриотизм

### Поучительное слово по поводу оставления русским воинством Перемышля и Львова в 1915 году

Нередко приходится встречать и слышать даже и теперь самоуверенно высказываемое мнение о том, что патриотические чувства или несовместимы с религией и христианством, или, по крайней мере, стоят от христианства особняком и в стороне. Нередко и нам, пастырям Церкви, приходится слышать укоры, упреки и обличения в том, что мы в слове церковном говорим не только о вопросах «чистой религии», но и о вопросах, связанных с патриотизмом и «политикой». «Не ваше дело, – пишет мне некто по поводу последних наших бесед о бывших в Москве печальных событиях погрома и грабежей, – не ваше дело оценивать общественные события, говорить за или против них; учите вере; хочется видеть в каждом священнике только апостола Павла; будьте же таким Павлом, который не знал ни эллина, ни иудея».

Но прежде всего – Церковь есть общество верующих, «общество» же, и в обычном смысле слова понимаемое, подавляющим большинством своих членов входит в Церковь, поэтому и мы не можем не отвечать на приведенные недоумения и возражения, касающиеся церковно-общественного служения пастыря. Далее, жизнь нашего народа теперь вся проникнута настроениями, состоящими в зависимости от великой войны, которая затрагивает всех прежде всего тем, что от всех требует тех или других тяжких жертв, волнует удачами и неудачами, подчас обращается в вопрос о борьбе за самое существование народа: может ли священник, сын своего народа, своего времени, стоять вне, за пределами всех общественных и народных переживаний?

Но знают ли, наконец, апостола Павла и читали ли его священные послания те, кто на него так уверенно ссылается? Если бы знали и читали, то именно в лице этого святого апостола увидели бы они образ истинного и горячего патриота! В текущие дни, по уставу церковному, возглашаются в храмах

чтения из послания святого апостола к римлянам. Вот что мы там слышим: «Истину говорю во Христе, не лгу, свидетельствует мне совесть моя в Духе Святом» (Рим. 9:1) – так необычно, клятвой именем Христа и Духа Святого и собственной совестью, начинает апостол свою речь. В чем же он клянется? Клянется в любви, в благоговейной и воодушевленной любви к своему народу: «...великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему: я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, то есть израильтян, которым принадлежат усыновление, и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования; их и отцы, и от них Христос по плоти, сущий над всем Бог, благословенный во веки. Аминь» (Рим. 9:2–5). «Братие! Желание моего сердца и молитва к Богу об Израиле во спасение. Ибо свидетельствую им, что имеют ревность по Бозе, но не по рассуждению» (Рим. 10:1–2). Так велика любовь святого апостола к родному по плоти и крови народу; она не менее любви Моисея, который тоже просил Бога на Синае лучше его самого истребить от земли живых, лишь бы простить грех народа и помиловать его.

В каком же положении был народ израильский в те дни, когда о нем так, с тую сердечною и вместе с величайшею любовью, говорил святой апостол? И как он относился к самому апостолу Павлу и к делу всей его жизни? А дело это апостол выразил в словах:

«...уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верую в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал. 2:20). «...Для меня жизнь – Христос, и смерть – приобретение» (Флп. 1:21). Давно уже народ этот был поработен врагами, давно покорился языческому римскому государству; был он в презрении у всех народов мира, и в довершение всего – что особенно было близко сердцу святого апостола – народ еврейский запятнал себя преступлением богоубийства в Иерусалиме, распятием Христа, Сына Божия, и сам отлучил себя от истины и любви Божией. А по отношению к христианству, которое проповедовал апостол, иудеи везде заняли самое враждебное положение. Они не только преследовали его в Иерусалиме и в Палестине, но шли за апостолом как бы по пятам повсюду: они возбуждали против

евангелия евреев, живших в рассеянии по всему тогдашнему миру; они забывали свое отвращение к язычникам и старались угодливостью к язычникам, подкупами, клеветой – всеми способами восстановить против христиан и римскую власть, и римских ученых, и толпы народа. Они проникали всюду и всюду сеяли клевету, недоверие к апостолу Павлу, роняя его и в глазах иудеев, и в глазах христиан. В настоящее время все более и более научно выясняется и подтверждается тот факт, что главными виновниками и подстрекателями гонений на христиан в языческом римском государстве были не римляне, не правители римские, а именно евреи... Они же, проникнув своими темными влияниями и нечистыми путями во дворец Нерона, направили злобу и подозрительность этого жестокого императора на христиан Рима и, невзирая на защиту закона и суда кесарева, славившегося беспристрастием и справедливостью, после того как апостол Павел вполне оправдался от возводимых на него обвинений, все-таки вырвали у Нерона повеление казнить апостолов Павла и Петра. И такой-то народ все-таки любил святой апостол Павел, любил до самозабвения и полного самопожертвования!

Итак, нам ли не любить наш народ, родной по плоти, народ богоносный, а не богоборный, народ христианский, православный? И пастырю ли Церкви делать упрек за то, что он не может не жить радостями и горестями родины? ...

Что же, если апостол любил задавленный и даже преступный народ свой, потому что он был для него родным, то неужели наша любовь к своему народу умалится только потому, что он теперь испытывает дни печали и горести? Впрочем, не против народа и родины обыкновенно в таких случаях направляется хмурое чувство недовольства, горечи и раздражения, а против правителей народа и против вождей армии. Ищут виновников... Злословят стоящих у власти... Водятся подозрениями... Обвиняют направо и налево в измене, подкупе, предательстве, в попустительстве...

Называют без всякого основания и без всяких доказательств те или другие имена... Ищут виновных! О эти поиски виновных! Как часто они силою несправедливой подозрительности вводят в грех целые поколения, родят преступления, дают гибельные

народные волнения и только помогают врагам! Как часто только через сотни лет беспристрастная история снимает обвинения с тех или других высших лиц и правителей – обвинения, созданные народной молвою в годину омрачения, под влиянием несчастной государственной жизни, а иногда и сознательно, нарочито пущенные в народ злонамеренными подстрекателями! Откройте Библию: как легко создал в народе недовольство против царя Давида его родной сын Авессалом и вызвал междоусобие; как легко была настроена уличная толпа против Христа и требовала Его смерти! Вспомним родную историю: здесь в Москве царь Борис Годунов задыхался от клеветы, от перетолковывания всех его действий самых благих в худую сторону, а народ шумно приветствовал проходимца Лжедмитрия и возвел его на престол, чтобы скоро потом убить и тоже низвергнуть! Вспомните, скольких и каких лиц коснулась клевета в минувшую Русско-японскую войну... Вспомним это хотя бы в Кремле у креста, что стоит на месте невинно убиенного и несправедливо оклеветанного Великого князя Сергея Александровича... А теперь разве можем умолчать, что о лице столь же высокого положения распускаются нелепые слухи: он тридцать два года служит России – его обвиняют в пристрастии к немцам; он собирает огромные средства и жертвы на раненых и на войну – о нем говорят, что все это посылается в Германию; он объезжает неутомимо все госпитали и лазареты и ни разу не был у пленных немцев – о нем говорят, что он одаряет раненых русских солдат иконами и крестиками, а немцам дает золотые монеты! Может ли дальше идти несправедливая подозрительность и недостойное желание сорвать на ком-либо зло?! Это ли истинный патриотизм? Это ли достойное поведение народа во дни скорбей и неудач?

И неужели мы ждем только радостей и побед? Неужели думаем, что над нами в войне должно светить неизменно только солнце счастья? Но ведь если и в природе будет постоянно светить солнце, без бурь и гроз, без туч и дождей, то весь мир обратится в пустыню и земля перестанет давать растения и плоды! И корабль, отправляясь в дальнее плавание, снаряжается так, что имеется в виду и хорошая погода – и бури, и тишина в море – и волнения. Неужели же матросы и путники будут правы, если при виде волн и во время непогоды станут



обвинять кормчих и управителей корабля в том, что они допустили бурю и волны? А ведь то же самое бывает часто и в суждениях о войне. Мы не знаем во всех подробностях обстоятельств и условий военных действий. Мы только отчасти догадываемся, что у нас, как и у наших союзников, не хватает орудий и снарядов, а наши враги, готовясь к войне, приготовили всего этого так много, что могут иметь теперь временный успех в войне. Мы знаем только отчасти, как кроме технической подготовки нашим врагам помогает бессовестность в применении таких средств борьбы, как удушливые газы, которые запрещены международными договорами и которых мы по совести применять не можем. Мы знаем и то, что у врага имеется необычайно развитая сеть железных дорог, которая дает ему возможность быть всегда и везде, где он хочет, при быстроте перевозки войск сильнее и многочисленнее, чем наши отдельные армии. Но мы знаем далеко не все и не можем, не смеем требовать, или даже только желать, чтобы нам во всеуслышание все, касающееся положения и планов войны, было открыто, ибо это значило бы усиливать нашего врага. ... Мы должны знать и быть уверенными, что если мы были с армией во дни побед и радовались ее радостями и успехами, то теперь должны быть с армией и во дни неудач и быть с нею одно по духу. Неужели та мать – настоящая мать, которая находится с детьми только тогда, когда они здоровы, веселы и беззаботно играют, и бросает их, сердится на них, когда они болеют и плачут? Неужели те дети – добрые дети, которые требуют от родителей только жертв, тогда только к ним обращаются, когда нужно что-либо от них взять и получить, и отворачиваются от них, когда родители терпят недостатки?

Ученые уверяют, что так называемая солнечная корона бывает видима во всей красе, «окружая солнце наподобие сияния святых» только во время полного солнечного затмения; так и корона, сияние, духовная краса и как бы святость народа становятся виднее, ярче, прекраснее именно во дни затмения счастья, во дни скорбей и испытаний. Чем гуще тьма, тем звезды ярче...

В чем же теперь наша краса духовная, в чем истинный патриотизм? Люби родину, люби воинство, люби народ, родной

по плоти и духу, тем с большими любовью и самоотвержением, чем тяжелее подвиги, которые несет наше воинство, чем тяжелее и печальнее дни, которые оно переживает. Неужели думаете, что наши вожди, воины теперь не страдают глубоко? Неужели думаете, что они равнодушны к тому, что произошло помимо их воли, в силу неодолимых обстоятельств, в силу того, что есть невозможное и для героев, и в силу новых планов войны, которые надлежало принять под давлением тяжелой необходимости, но ради блага родины? ...

подавляй всеми силами разума и воли в себе чувство недовольства и уныния и не давай ему изливаться ни в жалких словах обвинений против правителей и вождей армии, ни в выслушивании тех хулителей, которые сами хорошо ничего не знают и обладают только одним свойством: развязностью языка, легкостью суждений, а больше – осуждений. Именно теперь преступна всякая рознь между правителями и управляемыми, между начальниками и подчиненными.

Храни это единство народное, которое доселе мы наблюдали в России во все дни войны, и прежде всего единство с царем и его правительством. Если бы что и было достойно осуждения в действиях и ошибках правителей, то теперь не время заниматься такими счетами, для того будет мирное время и законом открытые и разрешенные пути и средства для обсуждения действий и мероприятий правительства. Теперь же одно должно быть у всех правило: все для войны – и армия, и флот, и фабрики, и заводы, и труд рабочих, и государственная производительность, и частная предприимчивость, и все наши средства духовные и материальные. И притом все – в единении, все в доверии к правительству и все в помощь правительству.

Только теперь, во дни неудач военных, достигла до глубины сознания всех классов народа мысль о необходимости все отдать, все сделать для родины, себя забыть, от себя отказаться, лишь бы только на всякое требование, идущее из армии, ответить кратким словом: «готово!». Не будем упрекать никого, кроме себя, за то, что такое решение приходит как бы поздно: здесь и естественное следствие нашей миролюбивой прежде жизни, и следствие неожиданности войны, и главное – здесь особая, исконная черта характера русского народа... Но раз все

это теперь сознано, то можно сказать, что война только начинается, и в этом – залог нашей бодрой веры в окончательное низложение врага и в торжество нашего правого дела. В этом смысле сами испытания наши, теперь переживаемые, являются благодетельными. Они вскроют и поднимут в нас источники истинного патриотизма. Если друг отдельного человека познается в несчастье, то и истинный патриот познается во дни горестей, испытываемых отечеством.

Есть трогательный рассказ. Девочка в толпе отстала от матери и потеряла ее из виду. Со слезами, испуганная, растерянная, ходила она и спрашивала встречных и окружающих, не видали ли они ее мамы и где она. Девочку просили рассказать, какова ее мама, какого она возраста, вида, кто она... Девочка ответила: «да разве вы не знаете? Та, которая всех лучше, всех краше, вот это и есть моя мама!»

Так и Отечество, родина, родной народ: что бы с ними ни было, как бы ни были скорбны обстоятельства, нами переживаемые, как ни больно для нашего самолюбия знать и ведать, что утеряны Галич, Ярослав, Перемышль, Львов, Черновицы – о, все-таки родина наша всех краше, наше воинство всего нам дороже, наше государство для нас всего ближе, правительство – наше, родное, и наша любовь к родному народу, находящемуся ныне на высоте крестного своего подвига, всего для нас выше!

И молитва каждого из нас по подобию апостольской молитвы: я хотел бы всего лишиться, от всего отказаться, лишь бы видеть народ наш и воинство наше в силе, в бодрости и в благословении успеха!

Таков был патриотизм, такова была любовь к своему народу, такова и проповедь великого и святого апостола Павла. Аминь.

## Е.Н. Трубецкой. О христианском отношении к современным событиям

Вступая на кафедру, я испытываю понятное смущение. Слово, сказанное здесь, в религиозно-философском обществе, должно быть не голосом политической страсти, не выражением какого-либо партийного мнения, а прежде всего и больше всего судом религиозной совести.

Готовы ли мы к этому суду, столь ответственному? Найдем ли мы в себе ту ясность ума и ту легкость духа, которые необходимы для того, чтобы подняться над уносящим нас бурным потоком событий? Но жизнь не ждет и не дает нам отсрочки, не допускает никакой остановки для совестного суда. Совесть наша должна быть всегда готова судить – о том, что делается кругом, и о том, что сами мы должны делать. От нас требуется не воздержание от суда, а та осмотрительность и осторожность в суждениях, которые диктуются нашим благоговением к святыне.

Есть нечто несомненное, бесспорное, что должно лечь в основу совестного суда, и этим облегчается наша задача. Мы присутствуем при полной переоценке всех политических ценностей: старые ценности рушатся, а новые возникают из развалин. Но для суждения об этих меняющихся ценностях есть у нас точка опоры в той вечной действительности, которая не возникает и не уничтожается.

По свойственной человеку слабости, это вечное иногда смешивается с временным. Тогда возникают те идолы, которые заслоняют от нас подлинную святыню. Когда идолы эти рушатся, в их крушении совершается то откровение праведного Божьего суда, которое освобождает человеческие души от тяжкого плена.

Такое откровение совершилось и в современных нам событиях. Отчего рухнуло царское самодержавие в России? Оттого, что оно *стало идолом* для русского самодержца. Он поставил свою власть выше Церкви, в этом было и самопревознесение, и тяжкое оскорбление святыни.

Он безгранично верил в субъективное откровение, сообщаемое ему, помазаннику Божию, или непосредственно,

или через посланных ему Богом людей, слепо верил в себя как орудие Провидения. И оттого он оставался слеп и глух к тому, что все видели и слышали. Отсюда эта армия темных сил, погубившая его престол, и вся та мерзость *хлыстовщины*, которая вторглась в Церковь и государство. Повреждение первоисточника духовной жизни – вот основная причина этого падения.

В крушении старого порядка, которое было этим вызвано, выразился суд Божий не над личностью несчастного царя, а над тем кумиром, которому он поклонялся.

Кумир этот не им создан: Церковь издавна находилась в плену у самодержавия. *Цезарепапизм\** – изначальный грех нашего церковно-государственного строя. Мы привыкли к этому рабству. Отсюда сложившаяся веками привычка связывать православие с самодержавием, представлять его членом триединой формулы – *«православие, самодержавие и народность»\** – формулы *кощунственной*, ибо она ставит вечное и временное на одну доску. Отсюда и ходячая клевета противников нашей Церкви: будто для нее самодержавие в некотором роде – догмат веры, без которого и самое православие существовать не может.

Клевета эта распространяется и держится единственно благодаря нашему удивительному невежеству, в особенности благодаря незнанию нашей отечественной истории. На самом деле православие в древней России не только совмещалось с республиканским бытом северно-русских народоправств – Новгорода и Пскова, – более того, именно на этой республиканской почве осуществилось одно из величайших культурных достижений.

Не случайно то, что именно великий Новгород стал «русской Флоренцией». Именно там наше великое религиозное искусство нашло нужную для него атмосферу духовной свободы. Духовная свобода великого религиозного и художественного замысла для этого искусства – самое характерное. Надо всем этим творчеством поставлена одна центральная мысль – идея нерукотворенного, мирообъемлющего храма, который должен наполнить собою все – земное и небесное. Весь мир должен войти в этот храм и в нем преобразиться – человек и низшая

тварь – святители, цари земные и их народы. И ничего на свете, кроме Царя Небесного, нет над этим храмом. Никаким силам мира он не подчиняется и не служит.

Новгородский иконописец именно тем и велик, что только силам небесным служит его творчество. В XVI веке, когда после крушения новгородского народоправства, центром иконописи вместо Новгорода становится Москва, религиозное искусство попадает в атмосферу царского двора и тем самым извращается. Икона становится украшением царских палат. И с этой минуты начинается падение великого искусства, ибо оно начинает служить целям посторонним как религии, так и красоте. Икона мало-помалу превращается в предмет роскоши, становится подобием ювелирного искусства. Возникают так называемые *царские, палатные* письма. Внимание иконописца устремляется уже не на религиозный замысел как таковой, а на украшение одежды святых, на роскошь престола, на котором сидит Спаситель, и на другие тонкие, но несущественные подробности. Угасает искра Божия, и в конце концов живопись совершенно закрывается золотом – икона становится темным пятном среди богатой золотой ризы. Она гибнет от того, что, вместо сил небесных, начинает служить силам земным. В судьбе религиозного искусства сказывается судьба Церкви, утратившей свою духовную свободу и подчинившейся поставленному над ней кумиру. Царская Русь поступила с Церковью совершенно так же, как с иконой; *она заковала ее в золото*, закрыла фальшивым царственным блеском великий духовный замысел Божьего домостроительства. Церковь сама стала подобием потемневшего лика среди золотого оклада.

Духовное порабощение Церкви тут зависит, разумеется, не от монархической формы правления *как таковой*: оно обуславливается превращением светской монархической власти в кумир, возносящийся над Церковью.

И вот теперь, когда, вследствие крушения этого кумира, мы ощутили нашу духовную свободу, мы должны прежде всего дорожить этой свободой. Мы не должны связывать нашей святости ни с чем преходящим и, в частности, ни с какими политическими ценностями. Наша первая забота должна

выражаться в словах апостола: «дети, храните себя от идолов»<sup>198</sup>.

Наша первая обязанность – высказать, что с идолами, правыми или левыми, монархическими или республиканскими, наша вера не имеет ничего общего. И не только вера в собственном смысле слова, – все те религиозные упования, которые связываются для нас с мыслью о России. Идея «святой Руси» выражается в особенности тем образом нерукотворенного миробъемлющего храма, которым вдохновлялись наши иконописцы. Никакие политические перевороты не могут ни одной йоты убавить от этой святыни и ни одного штриха к ней прибавить. Ни с какой формой правления она для нас не связывается, и ни от какой политической величины она не зависит. Наше благоговение к этой религиозной идее побуждает нас, прежде всего, восстать против соблазна религиозного политиканства.

Есть и другой соблазн, в настоящее время не менее для нас опасный, это – соблазн религиозного аполитицизма. Если религиозная мысль должна возвышаться над политикой, это не значит, чтобы в такую ответственную и опасную для родины минуту она имела право уходить от политики. Говоря о религиозном аполитицизме, я разумею то направление, которое свысока смотрит на политическую борьбу и деятельность как на занятие, не то не подобающее христианскому чувству, не то уже превзойденное христианским сознанием.

Тут ошибка заключается в неправильном истолковании одной из глубочайших нравственных истин христианства. По сравнению с христианским идеалом всеобщего единомыслия и единства всех в любви та область, где происходят политические споры, есть область низшая. Как же помирить этот идеал с деятельным участием в политической борьбе, которая немыслима иначе, как при условии вступления христиан в различные и враждующие между собою политические партии? Вопрос этот решается различно, но на некоторых наших религиозных собраниях мне уже приходилось слышать мнение, что вступление в какие-либо политические партии для духовенства безусловно недозволительно.

Тут есть, прежде всего, очевидная непоследовательность: если вступление в политическую партию считается актом, противоречащим христианскому идеалу, то оно должно считаться недозволительным не только для духовенства, но и для мирян. Но кроме непоследовательности, в данном рассуждении есть и другая ошибка: она заключается в распространении требования единомыслия на ту область, где оно вовсе не обязательно.

Христианство требует от нас единомыслия относительно основной цели жизни, а вовсе не относительно средств и способов ее осуществления. Бог есть любовь, а потому любовь должна осуществляться во всех человеческих делах. Вот цель, в стремлении к которой мы должны быть единомысленны; но в вопросе о средствах, о способах осуществления этой цели не существует каких-либо общеобязательных рецептов. Тут открывается величайший простор индивидуальным мнениям.

Мы должны помочь нуждающемуся, в этом христиане должны быть согласны между собою. Но как и чем помочь, в этом вопросе могут быть разногласия, тут самое любящее отношение к ближнему совместно с величайшими разногласиями. Один, положим, находит, что бедняку нужно оказать денежную помощь, другой думает, что полезнее для данного лица – дать ему возможность самому заработать хлеб; третий полагает, что тут нужен просто добрый совет или педагогическое воздействие, – все способы осуществления любви могут быть спорны, но при этом – каждое из спорящих мнений может диктоваться искренним человеколюбием.

Тем более спорным является вопрос христианской политики – как помочь народным массам. С христианской точки зрения бесспорно одно – я должен любить мой народ; но каким способом я должен осуществлять эту любовь – должен ли я ради нее требовать монархии или республики, обобществления земли или индивидуальной земельной собственности, – на это христианство никаких общих рецептов не дает. Тут все зависит от спорных оценок условий места и времени, которые всецело предоставлены свободе индивидуальной совести. То же христианское откровение, которое ставит перед нами любовь как цель жизни и как безусловную заповедь, говорит нам о способах



осуществления этой цели: «Многообразен милования образ и широка заповедь сия».

Отсюда видно, что и спор о способах осуществления любви не нарушает обязательного для христиан единомыслия относительно целей жизни. Мы можем сколько угодно спорить об этих средствах и, поскольку спор касается политики, делиться на партии и все-таки оставаться верными христианскому идеалу. Противен любви не этот спор, а скорее уход от политической борьбы в минуту крайней опасности для родины и, в особенности, – для торжества правды в общественной жизни. В спокойные, тихие времена «политика» может быть предоставлена профессиональным политикам; но в такие минуты, как нынешняя, должна действовать всеобщая политическая повинность, нравственно столь же обязательная, как и повинность воинская. Вы помните народную легенду о двух святых, Кассиане и Николе. Оба шли в рай в светлых ризах. Повстречался им по пути мужик, увязший в трясине с телегой. Кассиан прошел мимо, – пожалел свою светлую ризу. А Никола пожалел мужика, полез в грязь, ризу запачкал, но телегу с мужиком из трясины выворотил. Пришли в рай, отворил им св. Петр врата райские и рассудил их судом праведным.

«Тебе, Кассиан, за то, что пожалел ты светлую ризу, оставляется та риза незапачканною и назначается праздник раз в четыре года<sup>199</sup>. А тебе, Никола, за то, что пожалел мужика, оставляется твоя риза запачканная, но назначается четыре праздника в год».

Есть только один уход от общественной деятельности и политической борьбы, который оправдывается во всякое время, при всяких условиях, это – всецелый уход от мира, от его соблазнов и радостей, ибо такой уход, в свою очередь, может быть величайшим актом любви, той любви, которою мир спасается. Уход от мира святых отшельников и подвижников, которые высоко возносятся над землею в молитвенном подъеме и других за собою поднимают, есть высший подвиг любви, ибо в их жизни осуществляются слова Спасителя: «Когда вознесусь от вас на небо, всех привлеку к себе»<sup>200</sup>. Сидение Марии у ног Иисуса есть явление высшей духовной красоты. Но, если, не имея духовной высоты Марии, человек уходит от любящих забот

о своем народе, оправдывая свое бездействие нежеланием походить на Марфу, он этим обнаруживает холодность сердца, т. е. отсутствие того самого, что в человеке всего дороже<sup>201</sup>. Тут вспоминается дорогой всем вам образ покойного В.С. Соловьева. Его религиозно-философское творчество было для него высшим наслаждением, но по долгу совести он посвятил много времени и сил на борьбу политическую и публицистическую. Он сравнивал это свое политическое служение с трудом послушника, выметающего сор из монастырской ограды<sup>202</sup>. Как бы ни было вам тяжело заниматься политикой – бывают дни, когда любовь к родине делает такое послушание безусловно обязательным.

Сердце человека – высшее его сокровище, и именно это сокровище он должен отдавать своей родине. Остальное – второстепенно. Сказано: «Ищите прежде всего царствия Божия, а остальное приложится вам»<sup>203</sup>. Но царствие Божие выражается не в государственных учреждениях, не в политическом или социальном строе, а именно во внутренней красоте человеческого сердца и в его жертве. Когда эта жертва принесена, самый вопрос о политическом успехе или неуспехе становится второстепенным. Открылась духовная красота сердца, полного благодатью, Царствие Божие явлено. А раз оно явлено, все остальное приложится человеку и человечеству.

Как мы должны осуществлять требования деятельной любви по отношению к родине, об этом красноречивее всяких слов говорит один великий исторический образ.

Святой собиратель земли Русской *преподобный Сергей* \* поставил среди основанной им обители собор Св. Троицы, дабы, взирая на явленное в Св. Троице единство в любви, люди побеждали в себе страх перед ненавистным разделением мира. Что может быть прекраснее этого духовного созерцания? Но в любви главное – не созерцание, а творческое дело.

В те дни, когда строился этот собор, родина была в опасности. И что же, св. Сергей в созерцании триединства почерпнул силу, чтобы явить деятельную любовь в мире. Он благословил на ратный подвиг *Дмитрия Донского*\* и послал ему в помощь двух иноков-витязей.

Прошли века, снова наступили для родины дни величайших испытаний и опасностей. В эти скорбные дни всякий выступающий на брань, и против внешнего врага, и против внутренней разрухи, да ощутит на себе благословение св. Сергия.

Пусть в эти дни громче всего раздается призыв лаврского колокола, который вещает миру:

«Больше сия любви никто же имать, да кто душу свою положит за други своя»<sup>204</sup>.

## **В.Ф. Эрн. Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божиим**

То, что Послание св. Синода «всечестным братьям в иночестве подвизающимся», опубликованное в «Церк. ведом.» в мае 1913 года, доселе не стало предметом всестороннего обсуждения, можно объяснить двумя печальными чертами нашей богословской мысли: 1-ое – ее внешней несвободой, и 2-ое – ее малой внутренней жизненностью. В самом деле, те, кто мог бы сказать многое и полезнейшее в великом вопросе об Имени Божиим, взволновавшем весь православный мир, вынужденно молчат. Те же, кто имеет возможность открыто говорить и не молчать, вопросом об Имени Божиим, по существу, внутренне не интересуются, и их нападения на Синод, несмотря на шумные и громкие фразы, не выходит за пределы никому не нужных, безрезультатных публицистических выкриков.

Послание Синода об Имени Божиим глубочайшим образом задевает самую внутреннюю точку православной совести и не может быть обойдено молчанием. Оно явно требует серьезного разбора, и если доселе разбора этого нет, если в продолжение нескольких лет торжественное нападение Синода на православное почитание Имени Божьего не нашло достойного, общего ответа со стороны верующих, то да послужит это оправданием мне в моем предприятии, ибо со своими слабыми силами я хочу попытаться сделать то дело, которое с гораздо большим успехом, с большей полнотой и авторитетностью могли бы и должны были бы сделать другие. Но так как другие молчат, приходится говорить мне, слабейшему, и, с полным сознанием огромной, исключительной трудности темы об Имени Божиим, все же попытаться сказать то, что представляется наиважнейшим и наиболее безотлагательным.

Имея намерение писать большую работу об Имени Божиим, в нижеследующем очерке я ограничусь строго пределами критического разбора Послания Св. Синода и анализом учения об Имени Божьем. Подобный разбор есть законченная в себе тема, потому что выяснить главные положения Синода и сопоставить их с основами православного вероучения можно и

не входя в положительное рассмотрение труднейших философских сторон вопроса об Имени Божием и не трактуя эту колоссальную проблему во всем ее безмерном объеме.

Теперь перейдем непосредственно к разбору.

Первая черта богословствования Синода – это бросающееся в глаза отсутствие богословской мысли. Под богословской мыслью я разумею то, что разумелось всеми Отцами и Учителями Церкви, а именно положительное и созерцательное вхождение в существо вопроса, возникающего перед церковным сознанием. Не те или иные «подходы» и «подходцы», не хождение «вокруг да около», не обсуждение выводов и следствий (неизвестно из чего), а рассмотрение самого вопроса и творческое разрешение трудностей, им вызванных. Вспомним подлинных и славных представителей православного богословия. Св. Григорий Нисский раскрывает заблуждения евномиан. Вчитайтесь в это его бессмертное творение. Творческая богословская мысль течет перед вами расплавленным потоком и, возбужденная какой-нибудь еретической тонкостью противников истины, вдруг воспаряет к самым небесам умозрения. Если вас не интересует суетная «логомахия», если вы ищете богомудрия, если вами руководит святой интерес к Божественному, читайте эту страстную и возбужденную «полемику» одного из самых страстных Отцов Церкви, и вы сразу почувствуете себя в атмосфере величайшего богословского исследования, которое возносит вас к тем вершинам богосозерцания, на коих царит невозмутимая священная тишина. Это оттого, что св. Григорий Нисский пламенно интересуется существом вопроса и побивает евномиан не своей аргументацией (евномиане весьма тонкие диалектики), а своим положительным и сердечным богопознанием. Полемика была только поводом, существо же вопроса, положительно раскрываемого, поистине «озолотило» вершины этого замечательного богословского столкновения православного сознания с еретическими «уклонами» и ввело в сокровищницу православной богословской мысли. Или другой, еще более поразительный, пример: борьба св. Максима Исповедника с монофелитами. У нас плохо знают творения этого колосса христианского умозрения, но и при этих условиях для многих

будет очевиднейшей истиной, если мы скажем, что в его творениях мы имеем не только опровержение монофелитских хитросплетений, но и положительное раскрытие истины христианского учения о соотношении божеской и человеческой воли во Христе.

Сопоставление Послания Синода с этими образцами богословских споров и пробуждает первое, величайшее, недоумение. Никакого исследования по существу вопроса об Имени Божиим мы в Послании не находим. Было бы большой несправедливостью ожидать, чтобы в Синоде всегда были в наличности члены с богословским дарованием таких исключительных размеров, как св. Григорий Нисский или св. Максим Исповедник. Но, конечно, не это требовалось от Синода, и не этого мог ждать от Синода православный церковный народ. Богословское дарование есть дар свыше, и дар редчайший, и с присутствием в Синоде ни в каком отношении не находящийся. Но вот что должен чувствовать не только каждый член Синода, но и самый последний и малый член Христовой Церкви: это размеры вопроса и страх перед неисследимым богатством мудрости, скрытым в Имени Божиим. Один сонм мучеников, принявших смерть и венцы за Имя Христово, настойчиво говорит самому невежественному и самому последнему члену Церкви, что вопрос об Имени Христовом есть нечто бесконечно святое, бесконечно близкое всякой христианской душе, нечто в самом первоначальном смысле родное и материнское в наших верованиях, и уж если здесь что-нибудь «предадим» и уступим врагу, – то потом не спасут нас никакие благие усилия воли. Здесь земля поистине свята, так свята, что каждому верующему надлежит испытать от приближения к ней величайший трепет и, конечно, с готовностью скидывать с себя обувь, в которой мы привыкли ходить по грешной земле и на которой слишком густо ложится придорожная пыль. Если бы члены Синода прониклись этим простым христианским чувством к Имени Христову, они должны были бы прежде всего почувствовать величайшую ответственность своего положения. Спор об Имени Божиим, возгоревшийся на Афоне, стал фактом столь крупного и волнующего размера, что нельзя было уже ни скрыться от него самим, ни скрыть его от всего

православного мира. Нужно было так или иначе определить свое отношение к нему и выбрать ту или иную внутреннюю позицию.

Говоря «по-простому», тут нечего было и решать. В горных пустынях Кавказа воспели «новую песнь» Имени Божию. На старом Афоне тысячеголовым подвижническим хором продолжали священное славословие. Казалось бы, самым простым и легким было: присоединиться к светлому духовному торжеству и своим авторитетом внести порядок и строй в новое движение Духа, приобщивши к нему весь православный мир. Но Синод «по-простому» и легко войти в новое движение не сумел. От простоты и легкости Синод отказался и решил действовать мудрено, по-ученому, а затем, в практической сфере, и необычайно тяжеловесно. Тут-то он попал в труднейшее положение. Если сердечная сторона почитания Имени Божия очень проста и доступна младенцам, то сторона «умная», богословская и философская, поистине безмерна – и перед умом, сколько-нибудь способным к религиозному созерцанию, разверзается бездной премудрости Божией, в коей берут начала все помышления человеческого сердца и в коей загаданы, в единой верховной тайне, все загадки человеческого разума. Убежав от сердечной простоты, Синод очутился перед лицом бесконечно сложной умственной проблемы, которая по плечу либо гениальному богословскому дарованию, либо соборному разуму Церкви.

Положение Синода вовсе не было безвыходным. Это нужно подчеркнуть, чтобы не получилось впечатления, что Синод мог поступить только так, как он поступил. Перед Синодом было две положительные возможности: одна смиренная, другая дерзновенная, но обе благие. Почувствовав глубину и необъятную ширь вопроса об Имени Божием, Синод мог бы, во-первых, по евангельскому завету произвести сначала подсчет своим умственным силам и, увидев, что их бесконечно мало в сравнении с величиной задачи, смиренно апеллировать к церковному разуму всего православного мира. Не было в истории Церкви случая, чтобы Церковь не выделяла из себя людей с самыми различными дарованиями, когда этого требовала высшая потребность церковного сознания. Синод должен был бы предоставить свободное и беспрепятственное обсуждение возникшего вопроса всеми наличными силами Церкви. Это обсуждение не могло бы ограничиться статьями и книгами и естественно привело бы к устному обмену мнений на «соборах» разных формаций: местных, областных, всероссийских и, может быть, даже на соборах всего православного Востока. Этот смиренный путь был решительно отвергнут Синодом. Больше того: Синод положил конец уже начавшемуся к тому времени обсуждению вопроса об Имени Божием в монастырях, в духовенстве и среди мирян: негласно было воспрещено изданиям, подведомственным Синоду (такowymi являются богословские журналы в России), а также всем лицам, подведомственным Синоду (такими являются почти все «богословы» в России), касаться вопроса об Имени Божием.

Перед Синодом оставался второй положительный путь. Решив, что задача, при всей ее бесконечной сложности, не превосходит сил «присутствующих» в Синоде иерархов, Синод мог бы взяться за положительное богословское исследование вопроса и так его творчески разрешить, чтобы верующие действительно могли научиться точной Истине о почитании Имени Божия. Мы вовсе не принадлежим к числу тех, которые думают, что Церковь ни в каком случае не может говорить устами



Синода. Если «присутствие» в Синоде никак не связано с «присутствием» в церковном Смысле, то оно точно так же последнего не исключает. Теоретически рассуждая, мы охотно допускаем, что Синод мог бы с честью пройти дерзновенный путь единоличного разрешения вопроса вселенской значительности. Но к подобному опыту мы должны были бы отнестись с величайшим «испытанием» и с тою суровой строгостью, которая подобает в вопросах догматических. В таком случае от Синода мы потребовали бы положительного духовного видения в той области, в которой он взялся вершить, и непременно благодатную наличность высшего церковного разума или ума Христова в его богословствовании. Ибо нам все равно, из каких источников исходит истина, – нам нужно, чтобы говоримое было истиной, чтобы оно самим содержанием своим свидетельствовало о своем исхождении от Источника светов. И в этом смысле второй, дерзновенный, путь был для Синода необычайно труден. Нужно было явить истину церковного отношения к Имени Божию, т. е. раскрыть ее действительно и воочию в слове и в разуме и как бы показать ее «словесную икону» верующим. Повторяю, задача эта была поистине трудна, ибо для своего выполнения требовала двух условий: безусловной духовности внутреннего постижения и богословской гениальности внешнего выражения. В жизни церковной все достижения запечатлены двойной гениальностью: гениальностью Неба и гениальностью Земли. Царьградская София, «Слова» св. Исаака Сириянина, Исповедь бл. Августина, противомонофелитские творения св. Максима Исповедника – все это, во-первых, свято и озарено в Божественном смысле слова, во-вторых, пронизано человеческою гениальностью. И эта двойная «богочеловеческая» одаренность свойственна безусловно всему, что есть в церковной жизни нетленного и непреходящего: литургике, песнопениям, иконописи, подвигам, всей христианской «пронзенности», каждому воздыханию сердца, и юродству христианскому столько же, сколько и христианской мудрости. Оттого все подлинно церковное – всегда в то же время полно поэзии, о чем свидетельствуют величайшие из художников, ибо все христианское вдохновенно и дифирамбично, поскольку оно соприкасается с живыми водами христианства.

Если б Синод в вопросе, взволновавшем весь православный мир, захотел говорить от лица Церкви и стать органом ее речи, мы прежде всего ожидали бы от него привычного для Церкви и всегда ей сопутствовавшего богатства даров земных и небесных. А так как в данном случае дело шло о вопросе догматического характера, то второй, дерзновенный, путь, о коем мы говорили, естественно, требовал от Синода щедрого излияния духовного разума и богословской мудрости. И тут нужно было дело, а не заверения, свершение, а не разговоры, – так чтобы верующие могли прийти и как бы «осязать» явленную Синодом истину почитания Имени Божия.

Что же сделал Синод? Этот второй путь был им отвергнут с такой же решительностью, как и первый. Отклонив оба благих пути – и смиренный, и дерзновенный, – Синод избрал третий путь, внутренне – бесконечно притязательный, внешне – лишенный какой бы то ни было авторитетности.

Два иерарха, известные своим страстным вмешательством в политические дела, и один преподаватель духовного училища, решительно ничем не известный, написали три полемических статьи, и эти частные и случайные мнения трех православных христиан, благодаря связям и влиятельности двух из них, сделались теми докладами, кои были положены в основу Синодского Послания об Имени Божиим. Булла русских папистов вся рассчитана на чисто римский принцип внешнего исхождения из «высокого» источника. Действуя с чисто католическим духовным насилием, два иерарха и один преподаватель духовного училища захотели выдать свои небрежно и спешно написанные статьи за голос самой Церкви, опираясь не на внутреннее содержание вещаемых ими мнений, не на то, что, по слову Спасителя, овцы слушают голоса пастыря своего и «за ним идут, потому что знают голос его, за чужим же не идут, потому что не знают чужого голоса» (Иоан. X, 3–5) – а исключительно на свою внешнюю власть и на принцип *Roma locuta est*. Уверенность двух иерархов и одного преподавателя духовного училища в том, что самый факт говорения *ex cathedra synodali* довлеет себе и сам себя поддерживает, – столь велика, что они не дали себе труда даже войти в обсуждение вопроса по существу и не сделали хотя бы попытки сообщить верующим что-нибудь положительное о почитании Имени Божьего. Как мы сказали уже, в Послании Синода и в трех прилагаемых к нему Докладах совершенно отсутствует положительная богословская мысль. Об истине почитания Имени Божия ничего не говорится; говорится (и мы увидим сейчас, с каким великим пренебрежением к существу дела) лишь о (мнимой) лжи имяславствующих. На аргументы иеромонаха Антония Булатовича и прочих имяславцев составители Послания и Докладов выставили свои контраргументы и с наивностью предположили, что этим вопрос разрешается. Контраргумент по своей логической природе есть только отрицание аргумента и в истинном исследовании никогда не может играть решающей роли. Предположите то, чего нет, а именно: что Синод во всех

своих контраргументах прав и что своими соображениями он зачеркивает соображения, выставленные имяславцами. Что же это могло бы значить?

Это могло бы означать, что «имяславцы» плохие диалектики, что истине своих духовных постижений и своего религиозного опыта они не сумели найти соответствующего логического выражения; но это ровно ничего не разъяснило бы в том вопросе, который имяславцами был поставлен. Разве дело шло о выражении? Разве религиозная совесть афонских подвижников волновалась аргументами, а не тем безмерным и несказанным, что пришло новой радостью и новым благовестием в мир как раз в ту годину, когда на мир с другой стороны надвигалась гроза невиданных и неслыханных потрясений? Аргументы все явились после как слабые попытки осознать и оформить новое горение сердца, и разделило монахов на два стана лишь это неизъяснимое горение сердца об Имени Божием, а не аргументы. «От избытка сердца глаголют уста», и заговорили, «зааргументировали», заволновались афонцы, когда натолкнулись кругом себя на духовную спячку; из созерцателей и молитвенников выстроились в фалангу исповедников и воинов Христовых, когда спящие восстали на защиту своего сна и, поддерживаемые властью и оружием (не за то ли пострадали Волынь и ее святыни и подверглись поруганию?), начали борьбу с почитанием Имени Божия сначала устами, а затем разгромом древнейшего оплота православия в Уделе Богоматери. Ограничиваясь одними контраргументами, Синод обошел решительно всю сердцевину афонских событий и этим самым внутренне подорвал авторитетность своего выступления. На контраргументы Синода иеромонах Антоний Булатович и другие имяславцы выставили новые аргументы, и, рассуждая строго, спор между двумя сторонами ныне только и начался. Торжественное выступление Синода, само собою и естественным ходом событий, свелось на ту степень незначительности, которая изначально и по существу была ему присуща, и случилось с Синодом открытое низведение со степени согласно Евангельскому рассказу. На духовном Пиршестве почитания Имени Божия Синод самовольно и властно

занял первое место. Господин же Пира на глазах у всех возлежащих перевел его на место последнее.

Если бы контраргументы Синода были правильны, мы могли бы ограничиться одним констатированием, что в Послании Синода совершенно отсутствует положительное разъяснение вопроса. Уже это одно показало бы нам с очевидностью, что Послание Синода есть не тот торжественный и внутренне авторитетный акт богословского поучения, коим оно притязало быть, а рядовое полемическое произведение, представляющее незначительный и второстепенный интерес. К несчастью, контраргументы Синода не только далеки от логической «правильности» и удовлетворительности, но и насквозь пронизаны такими теоретическими точками зрения, которые формально противоречат всем основам православного богомыслия. Принимая во внимание притязательный характер Послания, которому одно время усердствующие наемники хотели придать значение непогрешимого определения веры, – а также то, что положения сего Послания и окончательные выводы Докладов, к нему приложенных, были единогласно приняты всем составом Синода (из иерархов в мае 1913 года присутствовали в Синоде: Владимир, митрополит С.-Петербургский, Сергей, арх. Финляндский, Антоний, арх. Волынский, Никон, арх. бывший Вологодский, Евсевий, арх. Владивостокский, Михаил, арх. Гродненский, Агапит, епископ Екатеринославский), нам представляется в высокой степени важным разобраться в аргументации Синода и с точностью выяснить ее теоретические основы.

## IV

Если первой чертой Послания Синода является совершенное отсутствие, положительное отсутствие богословской мысли, то второй чертой нельзя не признать определенно светский характер всех его рассуждений. В своих контраргументах Синод опирается не на святоотеческую мысль, не на мысль святых и подвижников, а на некую философию, ad hoc придуманную; причем философии этой, как нечто само собой разумеющееся, приписывается целый ряд любопытнейших черт: она почитается единой и для всех несомненной, разрешившей все вопросы и не допускающей никаких возражений. При таких высоких качествах философия эта, естественно, не нуждается ни в каких обоснованиях, ни фактических, ни логических. Достаточно кивнуть в ее сторону, даже не называя ее по имени, чтобы все сразу делалось ясным и, главное, твердо установленным. Для просвещенных составителей Послания философия эта столь авторитетна, что они ее кладут в основу всех своих, правда немногочисленных, богословских экзегетических, исторических и филологических соображений. То небольшое из церковного миропонимания, что введено ими в их «контраргументы», покоится на этой философии как на несокрушимой своей базе, и получается невольно впечатление, что, не будь ее, заколебалась бы сама Церковь, и слова Спасителя «о неодолении вратами адовыми» относятся к ней, а не к Церкви. И вот, опираясь с полнейшей и твердой уверенностью на «Философию», составители Послания прежде всего хотят представить себя людьми необычайного просвещения, безусловно идущими в уровень с «веком», своих же противников выставить любителями мрака и невежества. В сущности говоря, все сказанное Синодом и докладчиками проникнуто одной победоносной мыслью. Если б афонские монахи были попросвещеннее, то и самого спора не возникло бы.

Какой разговор может быть между невеждой и просвещенным? Просвещенный только и может сказать невежде: «Прежде поучись, а потом уже начнем разговаривать по

существу». Синод к этому добавляет: «А когда станешь просвещенным, тогда и разговаривать будет не о чем!!»

Тут я должен сознаться в двух вещах. Во-первых, признать, что с последней мыслью Синодского послания согласятся очень многие из образованных русских людей. Все внецерковное большинство русских просвещенных людей, не исследуя вопроса, так сказать, а priori, подаст свой голос за суждение Синода, ибо всё просвещенное большинство совершенно убеждено, что об именах вообще, и в частности об Имени Божиим, можно вести чисто словесные разговоры и что никакой «реальной» проблемы тут нет. Во-вторых, я должен сознаться в своем невежестве и сказать, что я лично ни разу не имел случая встретиться с той широко улыбающейся, ни в чем не сомневающейся и твердо уверенной в своем едином здравомыслии незнакомкою, которая так счастливо подвернулась Синоду в трудный момент. Впрочем, стороною кое-что о ней знаю, но предпочитаю сказать об этом в своем месте, когда некоторые данные будут выяснены и можно будет говорить более обоснованно.

Позиция «просвещенности», занятая Синодом, вызывает глубокое недоумение. Не говоря уже о том, что Синод никогда не отличался ревностью к просвещению, кажется совершенно непонятным, почему Синод незадолго до составления своего Послания запретил всем подведомственным ему журналам и лицам касаться вопроса об Имени Божиим? Если весь вопрос исчерпывается «невежеством» одних и «просвещенностью» других, почему же в таком случае вдруг понадобилось замкнуть уста всем «просвещенным» богословам Российской империи и воспретить им что-либо, хотя бы и «наипросвещеннейшее», говорить об Имени Божиим? Если причиной волнений было только невежество, то почему же Синод отнял возможность у всех кандидатов, магистров и докторов российского богословия дружным хором, по всем журналам, со всех кафедр, со всех амвонов унять невежество низшей братии и потушить начавшийся пожар многоводной рекой блистательной богословской учености и богословского всеведения. Тогда бы вышло всенародное торжество российского духовного просвещения, и уж конечно не пришлось бы прибегать к той

пресловутой «пожарной кишке», которой засовестился даже «подведомственный» редактор «Колокола»! Преподаватель духовного училища проговаривается: «Продолжающиеся обличения, – говорит он в своем докладе, – ...заставили афонцев мобилизовать все свои небогатые и невысокие по своему достоинству научные силы... и даже привлечь к защите положений, выставленных в книге о. Илариона, некоторых «высокопросвещенных российских богословов»». «Высокопросвещенные российские богословы», особенно из любящих разыгрывать роль оппозиции церковной власти, пожелали увидеть в афонском недоразумении какое-то новое откровение, и в то же время несознанную глубочайшую философскую теорию, новый платонизм, идеализм, реализм, мистицизм и прочее, и прочее (стр. 689). Суждение преподавателя духовного училища о «платонизме» мы еще будем иметь удовольствие рассмотреть в другом месте, теперь же отметим, что из приведенных его слов с полной определенностью явствует, что в самой первой стадии спора об Имени Божием на сторону афонцев стали «некоторые высокопросвещенные российские богословы», имя одного из них († проф. М.Д. Муретова) пользуется заслуженной и почетной известностью. Другими словами, еще до Синодского Послания для всех незаинтересованных лиц стало ясно, что поднятый афонскими монахами вопрос, помимо чисто религиозной стороны, представляет громадный умозрительный интерес, и что поэтому «невежество» и «просвещенность» в этом вопросе ни при чем или, вернее, очень даже «при чем», но в смысле обратно противоположном тому, что хотелось бы утвердить Синоду. В нашей апологетической литературе любят приводить слова Бэкона о том, что небольшой глоток философии отводит от Бога, глубокое же ее изучение снова приводит к Богу. В духе этого мудрого изречения мы можем сказать, что срединное и поверхностное просвещение убивает всякий умозрительный интерес к Имени Божию и порождает особую умственную глухоту и слепоту ко всей сфере высших понятий, с ним связанных; просвещение же глубокое и нелицемерное снова приводит к пониманию и к созерцанию его беспредельных умозрительных богатств. Были бы наши богословы и наше ученое монашество



воистину попросвещеннее, – то на сторону афонцев стали бы не «некоторые» российские богословы, а большинство, т. е. все *hominess bonae voluntatis*. Но уже и «некоторых» было достаточно для того, чтобы отнять у Синода право трактовать вопрос в элементарной плоскости «невежества» и «просвещенности» и заставить его высказаться по существу. Не показывает ли явно прозвучавший голос некоторых высокопросвещенных российских богословов, что, допусти Синод свободное и беспрепятственное созревание соборного мнения Русской церкви об Имени Божием, – все наипросвещеннейшее в России подало бы руку простецам афонцам и вместе с ними восстало бы против того господствующего у нас духовного полупросвещения, которое является и полухристианством, полуцерковностью, полуправославием? И не этого ли испугался Синод, стоящий на страже печального преобладания этой половинчатости в русской церковной жизни? Не от того ли сначала запретил исследовать вопрос об Имени Божием, а потом, только себя одного не лишив голоса, преподнес верующим полемическое философствование двух иерархов и одного преподавателя духовного училища? Синод забыл простую вещь: истинное просвещение неразрывно связано с свободным исследованием, – и кто боится последнего и его насильственно пресекает, тот с просвещением не имеет ничего общего. Если в делах веры немыслимо, по римскому обычаю, предписывать церковному сознанию какие-нибудь «непогрешимые» определения маленьких пап, то в делах мысли и умозрительного исследования попытка принудительного навязывания двух-трех спешно придуманных иераршеских философем, по существу дела, обречена на неуспех и на тех, кто делал ее, может навлечь справедливый ропот всего церковного народа.

## **Протоиерей Иоанн Егоров. Православие и ЖИЗНЬ В НЕМ.**

**Новый путь истинно православной христианизации  
личной и общественной жизни**

Что такое православие как определение истины  
общественного богочеловечества?

То, где Божеская и человеческая сторона определяются  
органически соединенными воедино неслиянно, неразлучно,  
неизменно, нераздельно.

Пастыри и пасомые, Церковь и государство, религия и наука,  
и далее – личность и общество, дух и плоть, свобода и закон,  
небесное и земное, внутреннее и внешнее, слово и дело, мысль  
и слово... все должно быть определено в своем  
взаимоотношении по этому закону православия.

Факт всегда яснее слова. Православия нет еще в факте как  
общественного жизнеустроения. И потому, как бы подробно  
словами ни определять по-православному перечисленные  
проблемы, эти вековые антиномии человечества, все-таки не  
уяснишь дела. Или по каждой проблеме пришлось бы писать  
книгу.

Но мы здесь решили изложить только основной руководящий  
принцип.

Яснее вселенско-соборной формулы может ли быть что-  
либо?.. Мы только еще простым образом выразим  
установленный принцип. Впрочем, это – не образ, а яркий факт  
жизни.

Вот – растение.

Посмотрите, как по-православному, богочеловеческому  
складывается его жизнь.

Усердно и настойчиво тянется каждое растение ввысь, к  
солнышку; усердно и упрямо стремится подставлять свои  
листочки так, чтобы на них падало наивозможно больше ярких  
солнечных лучей.

Посадите зернышко под ящик: в нем – скважина,  
пропускающая свет; как раз в эту скважину вытянет свой  
стебелек проросшее зернышко...

Нет скважины – пробуравит в земле ход и за стенками ящика, на свету, пустит свои стебельки зернышко...

Смотрите, – чем гуще лес, тем выше деревья. Это они, наперерыв друг перед другом, тянутся к солнцу за светом и силами...

И в то же время посмотрите, как усердно буравит растение и вглубь, и вширь землю! Тысячи, миллионы корешковых нитей!.. И понаблюдайте, – чем усерднее стремление ввысь, тем успешнее буравит землю растение, и наоборот. Одно другое взаимно обуславливает.

Вот вам факт – образ жизни в православии. Противоречия сочетаются; мертвое движется, животворяясь!..

Это жизнь в православии в осуществлении.

А вот образ жизни в православии, когда оно только идеал, в разной степени достигаемый.

Это – творчество художественное.

Надо воплотить идею в форму. Задача – во всей полноте воплотить идею в форму, а форму – в каждой частичке линии или звука – одухотворить и осмыслить идею...

Идеал – до неразделимости влить идею в форму, но и не до слиянности.

Чем ближе к идеалу, тем вековечнее и совершеннее художественное произведение ...

Задача религии, т. е. жизни в союзе с Богом, – мировое творчество, как создание из хаоса ненавистного разделения прекрасного космоса мира и любви...

Православие – личное и общественное – основной закон этого великого творчества.

Вот почему Достоевский и сказал, что ближе всего к религии – искусство...

Мы сказали, что православие – еще только выражение, пророческое предощущение, а не осуществление истины общественного богочеловечества. Но ведь в истории определения истины личного богочеловечества тотчас после окончательного выявления уклонов от истины совершилось, на четвертом Вселенском соборе, и яркое выявление истины православия.

Мы видели, что и в истории определения истины общественного богочеловечества выявились до конца три уклона от истины.

Значит, скоро начнется и выявление православия.

Да, близится время!..

Какому же народу дастся это великое счастье выявить православие?

Мы видели, что предкам нашим удалось схватить и выразить в архитектурном замысле храма истину православия.

Потом подули по Руси сторонние ветры и пронесся по ней остерегающий клич:

– Храним! до нас положено! лежи во веки веков!..

И мы усердно хранили; так усердно, что и сами боялись взглянуть на хранимое. В результате и сами забыли содержимое хранимого. Внешне знаем, внутренне – неведомо. Забыто...

Настало время выявить. Надо открыть сундук, в котором спрятано данное нам сокровище. Самим хорошенько взглядеться в него, чтобы ясно и точно можно было и другим сказать.

Помните А.С. Хомякова. Чуть-чуть блеснуло пред его сознанием православие, одним только лучом своей истины, – тотчас Хомяков пишет Европе по-немецки и по-французски, возвещая открывшееся.

Европа изжила все свои источники бытия. Испробовала до конца все открывшиеся ей пути...

И теперь стоит в тупике... Мировой бойней хочет разбить этот тупик и достигнуть покойного жизнеустроения...

Но источники все исчерпаны до конца: государство, религия, наука, искусство, промышленность...

Надо ли подробно говорить о том, как, оказавшись в тупике пережитков старого, Европа страстно и напряженно ищет нового. Европа разочаровалась в старых кумирах, – и страстно и гневно бичует их. Всячески бичует Европа свою государственность, на которую так прежде надеялась. Социализм всех видов, марксизм, социал-демократизм, анархизм – это все разной остроты бичи изжитой и неудовлетворившей государственности. А вспомните раньше, какая страстная вера в государственность как лучшую форму жизнеустроения звучала в устах

гегельянцев!.. Гегельянство было самым усердным слугой прусской государственности.

Разочаровалась Европа и в протестантстве, на которое так много возлагала надежд. Помните, какое огромное значение придавал протестантству Гегель; как восторженно говорил о его историческом мировом значении. «Гегелевская философия распространилась по Германии, по всей земле и вместе с ней ее поклонение протестантству и увлечение им».

И вспомните теперь Геккеля с его страстною проповедью монизма. В его на шумевших «Мировых загадках» посмотрите – сколько звучит разочарования в протестантстве. Не забудьте, что Геккель с торжественным объявлением вышел из протестантской церкви.

Не исполнила возлагаемых на нее надежд Европы и наука. Помните, как недавно вихрем пронесся по Европе крик о банкротстве науки. Вспомните замолчанный у нас, но на шумевший в Европе «ученый процесс», когда Геккель изобличен был в сознательной подделке научных фактов и рисунков!..

Что разочаровалась Европа и в искусстве, – это видно из тех страстных потуг найти новые виды и новые формы; этими потугами пронизано европейское искусство последнего времени. Вспомните декадентство, символизм, импрессионизм, «футуризм в живописи» и в литературе...

Разочарование Европы в своем искусстве видно и в том страстном увлечении русским искусством, которое наблюдается в последнее время.

Вообще, европейское сознание бьется теперь между двумя крайностями: с одной стороны – крайний скептицизм до агностицизма, с другой – крайний мистицизм до страстного увлечения спиритизмом, оккультизмом, теософией.

Этим общим разочарованием объясняется и непонятное для Мечникова крайнее увлечение философией Бергсона. Все-таки, хоть обещание чего-то нового слышится в ней!..

Разочаровавшись в старом, Европа страстно ищет нового. Посмотрите, например, какое напряженное искание нового проходит чрез все страницы знаменитой и знаменательной книги Джеймса: «Многообразие религиозного опыта».

Джеймс, в поисках нового, подошел к религиозным переживаниям и подверг их изучению по всем правилам научного искусства исследования. И в результате Джеймс приходит к поразительным для современной науки выводам о реальности бытия Бога и Его реальном воздействии на этот мир<sup>\*\*\*\*\*</sup>.

И значит, шлепаются в грязь невежества с лакейских запяток европейской научной кареты дипломированные наши невежды, когда они и после книги Джеймса все продолжают апломбно твердить на лекциях и разных курсах, что наука не признает Бога.

Но вот что еще знаменательного в этой книге.

К этому выводу о реальности бытия Бога и реальности воздействия Бога на мир Джеймс пришел после научного изучения религиозных переживаний только европейского религиозного опыта.

Правда, Джеймс ссылается и на опыт Л. Толстого. Но в том и вся религиозная трагедия Толстого, что он, как русский интеллигент, тоже не знал другого религиозного опыта, кроме европейски-протестантского.

И вот думаешь, – если на основании одностороннего европейского религиозного опыта пришел к таким выводам Джеймс, – то что открылось бы ему, если бы он так же научно изучил религиозный опыт подвижников Восточно-православной церкви!..

Но Джеймс, как европеец, не знал об этом опыте.

И не только он – вся Европа не знает или не желает знать религиозного опыта Православно-восточной церкви. В этом отношении особенно знаменательна книга Геффдинга: «Философия религии». В этой книге Геффдинг перебирает научно всякие религии; со всеми ими считается в своих выводах. Одного совершенно не знает – православия.

В главе «Первоначальное и современное христианство» Геффдинг так прямо и говорит: «мы различаем три великих периода или главные формы христианства: первоначальное христианство, католицизм и протестантство»... И ни одного слова ни о византизме, ни о русском православии. Как будто их не существует! Или как будто они – не религии! А между тем, подводя итоги своему исследованию, в последней главе «Мы

живем действительностью», Геффдинг высказывает как непреложно желательное и предстоящее задачу следующего момента – то самое, что уже давно-давно решено в православии, – и теоретически в первоисточниках его, и практически там, где хоть в слабой попытке жили православием.

1. Первая проблема, по Геффдингу, такова: «как согласовать свободное развитие каждого отдельного человека и свободное развитие всех, вообще, людей? Как должны сочетаться отношения между отдельными личностями в более широкую и общую гармонию целого?»

Это все старая вековая проблема. Католичество хотело разрешить ее в папской теократии, протестантство – в прославляемой гегельянством государственности...

Помните, в православии эта проблема разрешена в полноте и точности теоретически...

2. Геффдинг жаждет расширения понятия святости, когда и не только духовная, но и материальная культура, все индивидуальные и социальные задачи найдут себе место в идеале святости: когда «святою будет и земля, ее плоды или люди».

Но помните, и эта задача в православии ярко выражена; и точно указана в нем и методология достижения этой задачи.

3. Тогда, – мечтает Геффдинг, – «святое явится понятием, в котором религия и этика совпадают, тогда нашей мудростью может стать – размышление о жизни, а не смерти».

Мы видели, что в православии это совпадение дано во всей точности и полноте, что православие зовет к размышлению о жизни, что, по православию, работа над осуществлением ценностей в этом мире есть подготовка себя к миру будущему.

4. Геффдинг не знает еще, есть ли потусторонний мир. Православие имеет систематизированный, более тонкий и точный, чем собранный Джеймсом опыт, доказывающий до непреложной и научной ясности реальность потустороннего мира.

5. Наконец, – по Геффдингу – «задачей для религии должно быть внесение идеала и гармонии в существующую жизнь, а не осуществление произвольных, извне заимствованных идеалов»,

как, по Гете, задачей поэтического искусства было – давать поэтический образ действительности, а не воплощать так называемое поэтическое.

Но мы видели, что в православии именно эта задача поставлена во главу угла как преодоление ненавистного разделения мира и преображение вселенной хаотической действительности в красоту Божьего живого целого. Именно в православии религия – мировое художественное творчество, как создание из хаоса ненавистного разделения прекрасного космоса мира и любви. Православие открывает, что ближе всего к религии искусство...

Таким образом, мы видим, что все чаяния современного европейского сознания давно-давно нашли себе полное и яркое выражение в православии. Европа бьется над тем, что уже разрешено; стремится к тому, что уже достигнуто; сладостно гадает о том, что давно уже разгадано...

Англичане наиболее других европейских народов внимательны были к православию, и потому они наиболее других чувствуют, что именно в православии скрыто то, что так нужно Европе.

Когда-то по Англии прозвучал клич: «Свет с Востока»!..

И над Востоком кликнувший разумел православную Россию. А недавно, в начале войны, снова раздался подобный же голос и зов.

Стифен Граам писал англичанам о России в 1914 году так: «Англии необходима Россия, простая и глубоко верующая, как необходима мужу жена, кормящая его и молящаяся за него.

Я вижу в мечтах св. Русь, сидящую дома и молящуюся за нас в то время, как мы поглощены суетными занятиями мира. Я вижу братцев и сестриц, давших обет Богу; я вижу святых крестьян, работающих на полях, покорных Богу, идущих на богомолье к святым местам, зажигающих лампады перед иконами».

Стифен Граам умиляется «аскетами, отягчающими себя веригами»; радуется, что «старцы существуют в России, молясь за мир».

«Я радуюсь за Европу, что у нас есть такая опора»!..



«Когда молитвы, преданность обрядам исчезнут в России, Европа погибнет!..»

«Св. Русь – наше примирение с Богом»...

Видите, разочаровавшаяся в старом и страстно ищущая нового, Европа хочет – именно – того, что есть у нас, на Руси, в православии.

И потому преступление пред всем миром совершит Русь, если не выявит своего сокровища миру; и тем не принесет плодов от врученного ей виноградника.

Тогда отнят будет виноградник от Руси и передан другому народу!..

Очнись же, Русь, от угара иностранщины! Загляни в свои закромы! Дай голодающему миру золотистое зерно Божьей пшеницы!..

Надо и с другой стороны подойти к этому же вопросу о необходимости выявления православия. С единою надеждою, что и это послужит пробуждению Руси на исполнение своего великого мирового назначения.

Так, теперь много говорят об Антихристе, о конце мира. Это естественно для Руси, тем более – в такое время.

Мы уже говорили, что Русь, в силу воспринятого ею с пеленок государственности православия, не равнодушна к вопросам «конца»...

А теперь так устала Русь, что с отчаяния и усталости ей хочется «конца»...

Действительно ли близок «конец»? А может быть, только начало «конца»?..

Ясно, что если переживаемое – «конец», то одно надо делать Руси. Но если начало, то совсем другое...

А может быть, и конец России, но начало для других?..

Ответ на этот вопрос уяснит, что надо делать, как очередную задачу.

Ответ начнем издали.

Кто-то из мудрецов мира сказал, что великий человек пророк своего народа.

А немецкий философ Лотце дал другую большую мысль – что человек – малый мир (микрокосм).

И кто-то из историков упорно защищал положение, что народ развивается по тем же ступеням и законам, как и отдельный человек; и у каждого народа есть свое светлое детство, игривое отрочество, мечтательное юношество, твердая мужественность и дряхлая старость.

Эти три мысли с разных сторон подходят к одной и той же истине, что человек – яркий выразитель мира всего, он – последнее слово мира и о мире. И потому по человеку можно судить о мире.

И правда, если человек – малый мир, то, конечно, народ живет по тем же законам, что и человек, и, конечно, великий в своем народе – пророк его. И значит, то самое, что переживал, к чему стремился, о чем думал и томился великий в своем народе, это самое должен пережить и весь народ. Разница лишь в том, что великий переживает в десятки лет, а народ – в сотни, тысячи лет.

Есть великие в народе своем и для народа, но есть великие всего и для всего мира.

Они – пророки мировой истории целых эпох.

И конечно, самый великий, единственный – будет пророком всей истории человечества и всего мира.

Есть такой великий и единый. Он признан всеми народами. Струны душ всех народов звучно откликаются на Его зов... Оставленное Им слово переведено почти на все языки и наречия в мире. Читается. Изучается. Служит путеводным спутником жизни.

Это – Христос.

Даже те, кто не видят во Христе Бога, и те в Нем признают единственность.

Вспомним еще раз свидетельство об единственности Христа, данное Э. Ренаном в его «Жизни Иисуса».

«Чего бы ни представило поразительного будущее время, а Иисус никогда не будет превзойден. Его почитание беспрерывно будет возрастать, никогда не состареется. Его история во всякое время вызовет слезы, Его страдания всегда смягчат благороднейшие сердца. Каждое столетие провозгласит, что между человеческими детьми ни одно не родилось больше, чем Иисус».

Еще раньше знаменитого Ренана великий Спиноза так свидетельствовал миру об единственности Христа:

«Вечная премудрость проявляется во всем, особенно в человеческом разуме и более всего проявилась в Иисусе Христе».

А вот свидетельство А. Гарнака:

Что Евангелие... не может быть заменено ничем другим – об этом не раз повторяли самые глубокомысленные умы.

«Сколько ни будет развиваться духовная культура, а дух человеческий расширяться, – никогда им не превзойти той высоты и моральной культуры, которая сияет и светит в Евангелии». В таких словах Гете, после многих попыток и неустанной работы над собой, выразил резюме своих моральных и исторических взглядов. Даже если бы у самих нас не было желания; по одному свидетельству этого человека нам следовало бы посвятить серьезное внимание тому, что для него представлялось столь ценным<sup>205</sup>.

Полезно для более твердого установления в сознании единственности Христа вспомнить и свидетельство об этом Оскара Уайльда.

В «De profundis» он так говорит:

Ни у Эсхила, ни у Данте, этих суровых мастеров нежности, ни у Шекспира, наиболее в своей чистоте человеческого из всех великих художников, ни в кельтийских мифах и легендах, где сквозь туман слез светится все очарование мира и жизнь человеческая ценится, как жизнь цветка, – нигде нет того, чтобы простота страдания равнялась возвышенности трагического действия, растворялась в нем и могла бы уподобиться последнему акту Страстей Христовых или хотя бы приблизиться к нему.

Немного ниже, заключая свои мысли о Христе, Оскар Уайльд прямо говорит:

«Есть что-то единственное в образе Христа»<sup>206</sup>. Единственность Христа – не в глубине и величии только данной Им истины, но в Нем Самом.

Христос – единствен в мире и истории, как факт бытия.

И мы, верующие, знаем почему. Потому, что совершилось во Христе единственное: Сын Божий воплотился в человеке Иисусе

из Назарета. И потому человек, под воздействием Божества, развернулся в своих силах, как никто и никогда, до последней степени совершенства.

Бог воплотился в человеке, – и человек осуществился в своей полноте, во всей широте и глубине своих сил и во всем величии. До Христа – человек был только возможность, скрытое сокровище сил. Во Христе – возможность стала действительностью...

Хотите знать, что такое человек, чем он может и должен быть, – взгляните в Христа.

Христос – прообраз и первообраз того, чем должен быть и будет человек.

А человек, как малый мир, прообраз мира. Великий до единственности, человек Христос – прообраз всего мира во всей его истории: прошедшего, настоящего и будущего.

Что было со Христом и во Христе в земной жизни Его, то будет в человечестве и мире. Как прошла жизнь Христа, так шла, идет и пойдет жизнь человечества и мира.

Как же протекала земная жизнь Христа?

1. Родился Христос. И помните, как ярко воссияла для некоторых Божья истина, как охватила души их радость неизреченная! Но только некоторым открыта была Богом чрез ангелов или Духом Святым тайна совершившегося. Только избранным: пастухи, волхвы, Симеон Богоприимец, Анна пророчица ...

2. Как только узнали об этом смутно другие, неизбранные, толпа, – тотчас воздвиглось гонение на Христа. Ирод ищет убить Младенца.

3. Христа укрыли вне пределов Палестины, в Египте.

4. И когда кончилось гонение, Христос вернулся в Палестину, но до 30 лет жил в тиши и безвестности, в родном городе Назарете.

«Он преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк. 11:52).

5. В 30 лет Христос принимает крещение от Иоанна. Снова воссияла ярко истина. Небо разверзлось. Дух Святый воочию сошел с неба. Голос Отца слышался. Сын принимал крещение.

Действительно, Бог явился. Но, опять, только избранному, Иоанну Крестителю (Ин. 1:29–34).

6. И тотчас Христос возведен был Духом в пустыню для искушения от диавола (Мф. 4:1). Терпит и препобеждает Христос три искушения: хлебов, чуда и власти.

7. После победы над диаволом Христос вышел к людям, к толпе.

«С того времени Иисус начал проповедывать и говорить: «Покайтесь; ибо приблизилось Царство небесное» ...

«И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия, и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях. И прошел о Нем слух по всей Сирии; и приводили к Нему всех немощных, одержимых различными болезнями и припадками, и бесноватых, и лунатиков, и расслабленных, и Он исцелял их.

И следовало за Ним множество народа из Галилеи и десятиградия, и Иерусалима, и Иудеи, и из-за Иордана» (Мф. 4:23–25); ср. Мк. 1:14–45).

8. И скоро начали сгущаться тучи зла над воссиявшим солнцем Правды. Сгустились и разразились грозой: Христа схватили, осудили, возвели на Голгофу, с преступниками предали позорнейшей казни. Умер на кресте Христос.

Гроб запечатали; ко гробу стражу приставили...

9. Но рушились печати, убежала стража. И смотрите, – когда для видимости телесных глаз Христос был окончательно побежден, в действительности – Он победил. И запомните, – значит, видимое окончательное торжество зла было признаком действительного окончательного торжества добра.

Вот в главных моментах жизнь Христа и, вместе, прообраз жизни мира.

Что исполнилось в жизни мира из того, что пережито было Христом в Его земной жизни, – легко увидеть.

1. Родился Христос, – родилась и Церковь в день Сошествия Св. Духа. Ярко воссияла правда истины в Церкви первых христиан. Но только избранным, лучшим, наиболее подготовленным жаждою истины и тяготой жизни.

2. Скоро же началось гонение. Хотели убить младенца – Церковь. Вспомните указ Траяна, декреты Диоклетиана.

Как Ирод, хотели они без разбора избить всех.

**3.** Младенец-Церковь укрылась под землю, в катакомбы, и вне пределов гонений.

**4.** Кончились гонения, Церковь внутри себя крепла и росла, преуспевая в премудрости и возрасте, и в любви у Бога и человек.

«В премудрости» ... О, как преуспевала Церковь в премудрости, напряженно и страстно определяя истину личного богочеловечества как основу, краеугольный камень своего общественного бытия!..

«В возрасте» ... Успешно росла Церковь в эти пять с половиной веков периода Вселенских соборов. Весь тогдашний мир покрыла собою, вобрала в себя.

«В любви у Бога» ...

О, как благоволил Господь любовью к Церкви!

Какие воссияли таланты! Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Василий Великий, Иоанн Дамаскин и многие, многие другие...

Какие чудеса милости Божией творились в Церкви!..

«В любви у людей» ... Конечно, люди любили Церковь, если все лучшее, талантливое шло тогда на служение Церкви: ораторы (Иоанн Златоуст), администраторы (Амвросий Медиоланский), организаторы (Василий Великий, Пахомий Великий), мыслители и ученые (бл. Августин, бл. Иероним), поэты (св. Иоанн Дамаскин)...

**5.** И в возрасте совершенном, когда Церковь выросла в весь тогдашний мир, вновь воссияла ярко правда истины. На четвертом Вселенском соборе и в торжестве православия сияла истина личного богочеловечества.

**6.** И тотчас начались искушения.

Что в католичестве пережито искушение власти, — это общепризнано после «Великого Инквизитора» Достоевского<sup>\*\*\*\*\*</sup>.

Что в протестантстве пережито искушение чуда, — это выражено у проф. Тареева в его книге: «Искушение Богочеловека». Для убеждения в этом вспомните только, как пристрастно протестантство к вопросу о чуде. Это — любимая проблема в протестантстве и апологетики, и догматики, и библиологии ...

На этой проблеме и поскользнулось протестантство в восприятии истины и личного и общественного богочеловечества...

И прежде всего в восприятии истины личного богочеловечества. Никто не станет спорить, что так называемая ново-тюбингенская школа немецкой теологии была ярким явлением в истории немецкого религиозного самосознания. Но она вся, с зарождающегося начала в Вольфюнбюттельских отрывках Реймара и интересе ими Лессинга до книги Штрауса «Жизнь Иисуса», как зрелом плоде этого движения, представляет собою напряженнейшее старание разрешить проблему чуда.

Когда соблазнившееся чудом в восприятии истины личного богочеловечества протестантское сознание подошло к истине общественного богочеловечества, снова искушение чудом предстало пред сознанием, снова сделалось главной проблемой протестантства.

И снова искушение чуда соблазнило и заставило урезать и учение христианства, как было раньше урезана жизнь Христа.

Типичным и характерным документом этого переживания является «Сущность христианства» Гарнака.

Тут – все чудесное и таинственное, как соблазняющее, удалено из системы христианского учения. Религия христианская сведена и отождествлена с моралью христианскою...

Только при таком взгляде на протестантство, как переживание искушения чуда в восприятии истины общественного богочеловечества, вам понятны станут нередкие явления в протестантской церкви.

Например.

В 1894 году в Берлине на детском базаре, при стечении десятитысячной публики, немецкий пастор произносит речь, в которой доказывает не что другое, как то, что, по его учено-пасторскому мнению, воскресения Христа не было. И пастору дали договорить до конца. И пастор остался пастором!..

Или – в гессенской церкви пастор усомнился, что Христос – Бог, и начал это свое убеждение проповедывать своим прихожанам. Началось дело, – в результате пастор остался пастором. Но вот пастор пошел дальше в своем неверии: он

разочаровался в Лютере, стал и его бранить и развенчивать в своих проповедях прихожанам.

Началось опять дело, – и пастор на этот раз был отрешен от должности...

Вам не понятны эти явления. Вы можете не поверить, что они могли быть...

Но примите к сведению, что, по существу своему, в ходе истории протестантство есть переживание Церковью искушения чуда, – и вам тотчас понятны станут эти явления...

Остается искушение хлебов.

Надо ли говорить, что с начала XIX столетия это искушение, в виде всякого типа социалистической проблемы, вплотную стало пред человечеством. И именно в мечте об общей и равной сытости всех, как разрешении всех вопросов общественности, это искушение дошло до последней степени своей остроты; эта мечта – душа современного социал-демократизма всех оттенков. Но социал-демократизм – мировое явление вселенского характера. Значит, в нем всему человечеству предстало искушение хлебов во всей своей остроте соблазнительности.

И не ясно ли свидетельство современного текущего момента, что острота искушения во всей силе выявилась у нас на Руси? Что для других социал-демократов – только теоретическое мечтание и словесное сладкое обольщение толпы, то для нас – самое настоящее дело проведения в жизнь социализации государства.

И несомненно, русская душа способна вместить в себя всю остроту искушения.

Прежде всего, вспомните свидетельство об основном свойстве русской души таких разных по времени и мировоззрению людей, как Писарев и Мережковский.

Писарев где-то сказал, что русский о чем ни заговорит, всегда сведет к вопросу о куске хлеба.

А Мережковский в своей книге «Было и будет» говорит между прочим:

«Когда слышишь разговор на улице, то почти всегда о деньгах» (стр. 354).

Вспомните и обычное житейское. При встрече русские прежде всего поинтересуются из жизни другого о том, что



касается хлеба: крестьяне заговорят об урожае, купцы – о барышах; чиновники всякого типа – о казенной квартире или же об окладе жалованья...

Зато о Боге говорить, по русскому мнению, прилично только духовенству и с духовенством.

Л. Толстой где-то вспоминает, что когда он первый раз заговорил о Боге в светской гостиной, то все почувствовали себя неловко, как будто он произнес уличное бранное слово.

Понаблюдайте еще и над другим обычным житейским, – над отношением русского к религии. Она тоже сведена у него на вопросы о хлебе.

Когда к Богу обращается русский? – Когда ему, в том или другом виде, тяжело житейски. Но вот завелись у него денюжки, домик, или кругленький окладец с казенною квартирою, или диплом высшего учебного заведения, даже только надежда на него, – и русский думает, что он может обойтись без Бога. Понаблюдайте, – имеющие капиталчики, домики, оклады, дипломы редко-редко благоволят посещать храм Божий. Он у вас наполняется, главным образом, труждающимися и обремененными, обиженными и болящими...

Если же и благополучно живущие захаживают в храм, то опять по-прежнему (хлебного характера) опыту. Они молились, – и жизнь их благополучно сложилась. Для сохранения благополучия они и уделяют время Богу.

Один купец на обеде по случаю храмового праздника говорил в ответ на похвалы его благотворения:

– Чего ж мне не благотворить? Пожертвую двести, придет четыреста!..

Надежда на эти проценты двигает у русских и благотворением, и молитвою...

И проповедники неверия бьют по верной струне души своих слушателей, когда в лекциях о религии говорят:

– Конечно, Бога нет! Если бы был, разве мог бы Он допустить, чтобы людям так тяжело жилось!..

И вы разве не встречались с явлениями неверия такого хлебного характера.

– «Я в Бога не верю больше»!..

– Почему?!..

– «Да вот, молился усердно, молебны служил; а жена все равно не поправилась!» ...

Или: «а места все равно не получил» ...

Или: «на экзамене все равно провалился»!..

Есть еще другое благополучие, которое заставляет русского человека идти к Богу, – это благополучие в Царстве Небесном. Все в религии сделал русский средством к получению этого благополучия. По его мнению, и религия только для того и существует, чтобы устраиваться благополучно в Царстве Небесном...

И опять, вожди переживаемого искушения в своей агитации и пропаганде бьют наверняка, когда стараются, прежде всего, выбить из души русского веру в загробную жизнь. «Мол, все враки: умрешь, – лопух вырастет!.. Значит – ни рая, ни ада не будет. Живи здесь как хочешь... Ответа после смерти не будет»

...

Наверняка бьют – потому, что этим успешно вырывают веру в Бога.

Русский и верил-то, оказывается, потому только, что боялся наказания и ответа в загробной жизни.

И, помните, эта черта сказала еще тогда, когда русский решал, какую и от кого ему веру принять.

И предание повествует, что греческий миссионер наиболее подействовал на душу Владимира тем, что показал ему картину Страшного Суда.

Итак, несомненно, что русский способен вместить всю остроту соблазнительности искушения хлебов.

Несомненно и то, что последняя острота соблазнительности будет последним моментом в переживании искушения.

В социализации государства, когда не теоретически-мечтательно, но действительно и реально захотят достигнуть идеала общей и равной сытости, и заключается последняя острота соблазнительности искушения. И значит, уже фактически ясно, что, во-первых, нам дано пережить последнюю остроту искушения и что, во-вторых, мы находимся в последнем моменте искушения.

Наконец, в-третьих, и это главное, – ясно, что только переживание искушения в последней остроте его и даст

возможность препобедить это искушение.

А следовательно, надо не задерживать, но всячески содействовать, чтобы искушение переживалось наиглубже и в последней остроте, чтобы можно было поставить точку над і.

Задержка и помеха в переживании искушения будет преступлением не только пред русским народом, но и пред миром, и особенно – пред другим народом, которому выпадет довести до конца переживание искушения, если мы не сможем.

Преступление пред русским народом!.. Как видите, переживание искушения идет страшною тяготою и ужасною трагедией и плоти, и духа, и личности, и общественности. Вы задерживаете переживание искушения, значит – удлиняете и всю тяготу, и всю трагедию переживания...

А если не хватит сил у народа вследствие вашей задержки и помехи, тогда напрасны были все прежние томления, тягота и трагедия, так как не смог народ совершить данного ему Промыслом Божиим дела...

Преступление пред миром!..

Задержка переживания – его удлинение. Но не одному народу, переживающему искушение в последней остроте, тяжело и трагично дается это переживание. Весь мир захвачен искушением. На всем мире лежит тягота этого переживания ...

Значит, задержкой своей вы удлиняете тяготу и трагедию всего мира...

А если у всего мира не хватит сил и падет он под тяжестью дьявольского искушения?..

Смотрите же, кому вы служите своею задержкою переживания!.. Задержка переживания – особенное преступление перед тем народом, которому нужно будет продолжать недоконченное...

Народ готовился к другому своему делу, а вы заставите его продолжать чужое, притом – недоконченное. Как трудно исполнить чужое дело! Еще труднее продолжать его!..

А другой народ мог бы на свое дело, как продолжение мирового дела, посвятить свои силы и время. Вы же своей задержкой отвлекли его на продолжение чужого!..

Смотрите, – служа своей задержкой противнику, вы, в то же время, колеблете все устои Промысла Божия!..

А чего вы лишаете своей задержкой народ свой?!

Ведь – переживший искушение первый пожнет и плоды победы. А плоды победы, – это выявление, во всей силе и полноте, истины общественного богочеловечества, исполнение православия, осуществление пророчески-прозорливой мечты его о единстве всей твари в Боге, о новом порядке бытия в мире и любви, правде и истине!..

Прислушайтесь хорошенько к текущему моменту, – и увидите, как страстно жаждет осуществления этой мечты русская душа, жаждет мира, любви, правды, истины!..

Итак, близок – не конец бытия, а начало торжества православия и в нем, и чрез него – нового порядка бытия.

А конец мира, значит, далеко-далеко!.. Но и близко!..

Конец всего мира далеко; но конец народа – близок. Страшно близок. Мы на грани бытия; мы свесились над пропастью, – и вотвот потеряем равновесие и полетим!..

Если не переживем искушения, – в последней остроте его, социализации, – потеряем равновесие; и конец нам.

Мы потерпим тогда религиозный крах. Все крахи может вынести народ: и политический, и экономический, и культурный; только религиозный крах всегда смертелен для народа.

Вспомните Халдею, Ассирию-Вавилонию, Персию, Рим... Потерпели религиозный крах – и погибли безвозвратно...

А вот евреи: потеряли государство, землю, стали скитальцами земли, но не теряют веры. И презираемы, и гонимы всеми народами, – но существуют ...

Русь! Жизнь и смерть предложил тебе Господь, благословение и проклятие (Вт. 30:19).

О, избери, родная, жизнь!..

Не отчаивайся и не бойся! Возьми в себя до конца всю остроту вонзенного в тебя дьявольского копья искушения: испей всю чашу до дна!..

И встанешь победоносная! И откроются тебе, а чрез тебя и миру, чарующие горизонты и сладости нового порядка бытия в мире и любви, правде и истине!..

Тогда исполнишь свое дело. Скажешь миру новое слово!

## **Л.П. Карсавин. О сущности православия**

Фрагменты

Автор этой статьи должен начать ее с обращаемой к читателю просьбы вооружиться терпением и не смущаться тем, что сначала рассуждения автора покажутся ему к теме прямо не относящимися. – Религия не область отвлеченных умствований, а существо жизни и бытия; и говорить о ней нужно и стоит только в том случае, если подходить к ней с сознанием, что без нее нет и не может, не должно быть ничего. Мы живем в эпоху более или менее неудачных попыток осуществить средневековую мысль о двух истинах – отделить науку от религии, государство от Церкви, сделать веру частным достоянием индивидуума и, даже допуская бытие Божие, практически обойтись без Бога. Автор исходит из убеждения в ошибочности всех таких попыток и, желая оставаться последовательным, не отделяет от религиозности ни государственной, ни национальной, ни культурной проблем. К тому же и пребывание его в «Советской России» и все, на глазах его происходящее и реально его затрагивающее, как нельзя более способствует «мистическому» подходу к теме.

С давних пор у нас общим местом сделалось утверждение об «оторванности» интеллигенции от народа. Его попытались лишний раз обосновать анализом доживаемой нами революции. В известном смысле и до некоторой степени утверждение это, конечно, справедливо, однако – только в известном, ограниченном смысле и в малой степени. Давно пора с большею, чем то обычно делается, определенностью, противопоставить ему и его относительной правде правду другую. – Русская интеллигенция (включая в нее и полуинтеллигенцию, к которой необходимо отнести подавляющее большинство русских социалистов и, в частности, всех идеологов большевизма) являлась и является типической выразительницей русского народа в его целом. Она раскрывает, актуализирует потенции народного сознания, которые без нее нам трудно было бы уловить и понять. По ней и лучше, и полнее всего можно судить о народной душе и народной религиозности. Надо только научиться отличать показательность идеологии от ее

действенности и не придавать чрезмерного значения внешнему и случайному: идеологической определенности или ограниченности, предпочитая форму истинному содержанию. Так, само собой разумеется, теории социализма, материализма или интуитивизма чужды и недоступны темному рабочему и серому мужику, а последняя из упомянутых недоступна и таким «идеологам», как *Луначарский\** или *Бухарин\**. И тем не менее дух и основной замысел этих теорий, вовсе не исчерпываемые, а чаще всего даже искаженные ходячими их определениями и формулировками, глубоко национальны, равно и отношение к ним. Мы обязаны считаться с фактами, а факты говорят, что «социализм» увлекает широкие круги русского народа. Но мы обязаны, с другой стороны, не искажать фактов и видеть, что увлекает он не тем, что написано на его красном знамени, не минором плохой музыки «интернационала», призывающего к «решительному и последнему бою», не пресловутым девизом «грабь награбленное», не конкретной своею программой, а призывом к общему благу и жертвенности, к реальному преображению реальной жизни.

Указываемое отношение между интеллигенцией, гениями (говорю вообще, а не в применении к современникам) и духовными вождями (не в смысле провозглашаемой ими программы – в этом отношении они чаще всего пешки в руках Истории), с одной стороны, и широкими массами или народом – с другой, не представляется чем-то специфически русским. Оно наблюдается у всех народов и во все эпохи, являясь основным принципом исследования исторической и культурной жизни, необходимым условием возможности истории и обществоведения, что, к сожалению, большинством историков, не говоря уже о так называемых социологах, весьма недостаточно сознается. Впрочем, здесь и после всего написанного мною по этому вопросу<sup>207</sup> я не считаю нужным развивать высказываемую мною точку зрения. Мне достаточно лишь выдвинуть ее в оправдание дальнейших рассуждений.

По православно-русскому сознанию, все относится к абсолютному, все с ним связано, и не только связано: все – не что иное, как обнаружение абсолютного или Богоявление – *теофания\**. Поэтому

Божественен космос, что постигли уже эллины, умозрения которых бережно хранимы в Восточной Церкви, Божественны народ, общество, государство, Божественна всякая человеческая жизнь и деятельность. Не создания князя мира сего, не создания Божьи, возникшие только для упорядочения расстроенного грехом бытия, общества и государства, не создания они людей, от Бога отъединенных. Нет; они Божественны в самой основе своей, хотя, конечно, по греховности осуществляющих в себе их людей и недостаточно Божественны. И естественно, что отношение к ним двойственно, колеблясь в пределах от полного и безоговорочного приятия (когда забывается их недостаточность) до полного же и решительного отрицания (когда забывается их Божественность).

Чтобы понять это, необходимо уяснить смысл теофании. – Теофания – само Божество, но не в Себе и не в полноте и неизменности Своей. Теофания всегда – некоторая умаленность Божества, большая или меньшая, а следовательно, имеющая начало и конец, т. е. тварное. Само Божество не может умаляться и делиться. Оно выше изменения, Оно вне всякой своей теофании, – все они и каждая из них. Теофания существует только в твари, которая вне теофании – ничто. Таким образом, теофания есть само Божество, поскольку Оно являет Себя в своей твари, т. е. творит, создает ее, и поскольку тварь свободно Его приемлет. Будучи одним действием, теофания есть действие двух субъектов: Бога и твари, существующей только в свободном приятии ее, как нечто самобытное и Богу противостоящее; но правильно бороться с ее неполнотой или недостаточностью, т. е. развивать и восполнять ее, «эмпирическое», «это эмпирическое». Свойственное болезненному состоянию русской души решительное и полное отрицание эмпирии находит себе объяснение в недопонимании



выясненной нами сейчас идеи, смутное восприятие которой и ведет к тому, что эмпирия отрицается не равнодушно, как на Востоке, не во имя ухода из нее, но во имя лучшего, идеального, если не абсолютного по существу, то абсолютируемого. Само разрушение в этой связи нередко понимается как создание и преобразование сущего.

Как бы то ни было, для русской души все Божественно. Поэтому разделение светского и религиозного для нас прямо непонятно: недаром даже большевики не сумели удержаться на позиции отделения Церкви от государства, не говоря уже о том, что большевицкий коммунизм тоже своего рода религия. Если же единство религиозного есть Церковь, то церковно все: и мир, и государство, и личная жизнь, и быт. Нет в человеческой культуре ничего, что бы в существе своем не было церковным, хотя все и не вполне церковно; нет ничего преходящего, гибнущего, ибо церковное всевременно, вечно.

Здесь более, чем где бы то ни было, необходимо отличать церковную полноту Богобытия от бытия эмпирического. Церковь – идеал эмпирии, однако такой идеал, что он для Божества и в Божестве исконно и вечно сразу и ставится, и осуществлен, а для эмпирической действительности, как ограниченного в себе и для себя момента Богобытия, только осуществляется, становясь и исчезая. Истинная Церковь есть мир, всецело причастный Богу, Его всего в себя приемлющий и приявший, Им всецело обожженный в человеке. В истинной Церкви осуществлена и всеедина вся множественность эмпирического бытия, т. е. каждый момент его в ней достиг полноты своего раскрытия, став всеми другими и всем, не переставая быть и собой. Церковь истинная – совершенное тело Христово, единое со Христом Богом, когда «всяческое и во всяческом Христос». Она составляет с Ним нераздельно-неслиянное двуединство, и сама – совершенное, всевременное и всепространственное единство всего во Христе.

Истинная совершенная Церковь не противостоит эмпирии как нечто отдельное и особое, как некая сущность или сила. Она содержит в себе эмпирию как свой момент и выражает себя в каждом ее моменте. Но именно в качестве момента Церкви эмпирия недостаточна, не обладая ни полнотою развития

каждого из своих моментов, ни всею их множественностью, ни всем их единством. Она временна и пространственна, т. е. ограниченно-всевременна и ограниченно-всепространственна. В эмпирии Церковь выражается неполно и несовершенно, хотя выражается сама она и только она, а не что-то иное. Всеединая Церковь живет в стихийном «бессознательном» стремлении всего сущего к Благу: к бытию, жизни, самоутверждению и отдаче себя другому и Богу, к смерти. Она живет в стремлении человечества воплотить идеальное, идеально устроить общественную и государственную жизнь, усовершенствовать их, познать мир в отношении его к Богу и как Божественное в культурной деятельности, в религиозно-философских исканиях. В эмпирической разъединенности, во времени и пространстве Церковь не в состоянии сохранить полноту свою и определяет себя как стремление к абсолютному, т. е. как религиозную жизнь и религиозное познание, в невольном противопоставлении этого стремления чисто-эмпирической, т. е. неопознано-церковной деятельности, тем самым себя ограничивая. Таким образом религиозное предстает как часть мира, не отделимая, однако, от нерелигиозного ясною и неподвижною границей, но словно постепенно сходящее на нет в нерелигиозном. Равно и церковное, т. е. религиозное в связи со Христом, неуловимо переходит в религиозное вообще и мирское. Поэтому видимая церковь не выражает собой в своей видимости Церкви истинной, прорастающей в мире, как зерно, пронизывающей его, как закваска. Истинная Христова Церковь видима только частично по внешнему исповеданию Христовой Веры, по видимой иерархии и видимым таинствам; да и в качестве видимой, она разъединена...

Для нас, православных, все мирское, и в частности светская власть, не временное, вызванное греховностью человечества учреждение: она столь же необходима в мире, как и власть церковная. В идеале своем и существе светская власть не вне Церкви: она такая же церковная власть, как и власть иерархии. И священство, и «царство» одинаково необходимы в Церкви Христовой. – У них различные цели и различные сферы действия, но эти цели и сферы не разграничены ни юридически, ни конкретно, ибо всякое явление и церковно, и государственно.

Такие акты светской власти, как война, наказание, принуждение, вовсе не лежат вне сферы церковной. И равным образом царь, как блюститель жизненной правды, не может стоять в стороне от теоретического ее выяснения – от догматического творчества Церкви. Это ведь право и обязанность всякого христианина, только в католичестве низводимого на степень законопослушного раба, тем более обязанность того, кто поставлен над всеми и всем и в качестве Помазанника Божьего истину осуществляет. Но как же тогда согласовать деятельность обеих властей, сталкивающихся и переплетающихся во всем решительно? – Во всеединой истинной Церкви, в идеале, требуемое согласие достигается само собой. «Когда священство непорочно, а царство пользуется лишь законною властью», – говорит еще *Юстиниан\**, – «между ними будет доброе согласие». В самом деле, если царь и священство выражают вселенскую истину, как они могут прийти в противоречие друг с другом? Царь так же свят, как и архиерей. «Он равночестен Богу. За исключением священнодействий, василевс обладает всеми преимуществами епископа», и – «Я царь и я иерей», заявляет в VIII веке *Лев III Исавр\**.

Таково идеальное взаимоотношение обеих властей. На деле можно говорить лишь о том либо ином приближении к нему, когда практически поневоле приходится искать компромиссных решений... Однако и в этих случаях «внецерковность» государственной власти не приобретает абсолютного значения; напротив, за царскою властью сохраняется и церковный смысл, церковное значение: царь является главою христианского мира. Мир не отделяется от Церкви искусственно воздвигаемою перегородкою, и не может быть и мысли об отделении Церкви от государства. – Все входит в Церковь, и отделить Церковь от государства для русского народа то же самое, что сделать государство Церковью (например – коммунистическою, хотя бы со Христом во главе «двенадцати») или... создать взамен ее советскую церковь, так называемую «*живую*»\*.

Всем этим объясняется специфическая связь русской, а еще ранее византийской Церкви с государством. И вполне естественно, что византийские василевсы, а частью и русские цари вмешивались в церковно-догматические споры и церковную

жизнь. Петр, заменяя патриаршество синодом на немецкий манер, формально продолжал традицию русских самодержцев, и его реформа была не чем иным, как покушением Русской церкви на самоубийство. Теперь часть Русской церкви, по существу, отмершая и мертвая (потому-то она и старается уверить себя и других в том, что она «живая»), пытается санкционировать дело Петра и взывает о помощи к его преемникам. Но не следует объяснять законопослушность русского духовенства только сервилизмом<sup>208</sup>, хотя в нем недостатка не было и нет. – Как понятно из сказанного, катастрофа русской государственности была катастрофой и для Русской церкви, и, если уничтожение патриаршества представляется началом разложения царства, разложение царства – начало окончательного распада синодской церкви. Насильственно отделенная от государства, Церковь по природе своей не может замкнуться в отведенную ей уместными лишь на Западе законами сферу. Она жаждет полноты деятельности. И вот из нее поднимаются националистические государственнические течения, по современной российской терминологии «контрреволюционные», и Церковь, как в пору *Смуты\**, становится последним убежищем национальных идеалов. Эти течения ничтожны, выразились лишь на окраинах и за рубежом, не отличаясь особою активностью. В пределах Советской России они просто выдуманы. Поскольку они прибегают к мечу и огню, они перестают быть церковными, поглощаются политическими, и не в них жизнь Русской церкви. Рядом с ними из Церкви же исходят течения, направляющиеся к совместной работе даже с коммунистической властью. Несмотря на всю их противоестественность – что общего у Христа с Велиалом? (2Кор. 6:15), – сводить их к одним эгоистическим расчетам отдельных групп и лиц нельзя. В них есть свой пафос, сознание необходимости для Церкви всесторонней деятельности и какой-то правды, усматриваемой если не в идеале, то в мотивах коммунизма. Но и эти течения, благодаря поддержке со стороны власти могущие временно и видимо восторжествовать, в истоках своих опорочены мелкими людьми и гнусными средствами. Они мертвы, потому что отрекаются от Христа, ибо иначе как отречением от Христа нельзя признать исповедание социализма, покоящегося на классовой борьбе и атеизме. В

большинстве своем и в основе своей Русская церковь занимала и занимает иную позицию. – Она не может принять отделения Церкви от государства, не может признать первенства материальных интересов над духовными и религиозными и классовой борьбы коммунизма. Но она не может бороться против насилия насилием же и обманом. Единственный для нее возможный путь заключается в следующем. – Повинуясь «властям предержащим», она лояльно выполняет те требования «безбожного» государства, которые не противоречат учению Христову. Не препятствует активно противоречащим ему, ибо это значило бы прибегать к насилию или обману, но сама их не выполняет, отрицая их своим от всякого содействия им устранением и, если необходимо, ставя себя в положение Церкви гонимой, молчанием и мученичеством исповедуя Христово учение. Это не борьба и даже не пассивное сопротивление – ведь нельзя же считать сопротивлением мой отказ проповедовать социализм, в который я не верю. Это – вынужденное, безмолвно осуждающее бездействие в том, что не от Христа, а от антихриста. Это верное следование учению Учителя, безмолвием отвечавшего на обвинения и нападки.

Таков путь православия в переживаемые нами тяжелые годы. И я утверждаю, что Русская церковь в общем и целом шла и идет по нему. Ее можно обвинять, но никак не в активной контрреволюции, а только в недостаточной ясности поведения, в уступчивости, в готовности удовлетворяться компромиссами, в слабости. Может быть, она виновата еще в том, что слаба она верою, что готова иногда допустить, будто «врата Адовы» могут одолеть Церковь Божию, и склонна пойти по пути приспособления. Сейчас она на грани утраты ею своей видимости. – Законной канонической иерархии почти уже нет. Возглавляемый патриархом епископат насильственно отъединен от священства и мирян, другая часть епископата сама лишила себя сана и способности к благодатному действию посягновением на права патриарха, третья часть занимает промежуточное положение, по необходимости недоговоренное. Священство также в массе совлекает с себя сан и отпадает от Церкви, признавая «Временное Церковное Управление». Истинная Православная церковь разъединена на небольшие

группы священников и мирян, не изменивших ей, и на единицы, лишенные видимого благодатного общения друг с другом и Христом. Каковы будущие судьбы этой единой истинной Церкви, сказать нельзя. Но в разъединении и рассеянии все члены ее могут наконец внутренне и глубоко пережить и Христову истину, и самое Церковь, осознать ее идею, которая вместе с тем есть и русская идея. В них, в невидимом их единстве последний оплот русской веры и русской национальности, которые будут существовать лишь в той мере, в какой они его сохраняют. Так в свое время сохранила себя Россия за стенами Троице-Сергиевской лавры у мощей преподобного Сергия\*.

Есть еще один вопрос, тесно связанный с отношением православия к государству, – вопрос об отношении его к самодержавию. Как сейчас показано, православие не может быть равнодушным к государственной жизни и деятельности, а следовательно, и к той либо иной форме государственности. Но помимо всякой веры и всяких религиозных убеждений, лучшей формой политического бытия является монархия, и монархия не конституционная, не сословная, а именно самодержавная. В ней не должно быть засилия какого-нибудь сословия или класса, чем грешила русская императорская власть, но что представляется неизбежным только тому, кто верит, будто борьбою классов исчерпывается историческая действительность. Но в ней не должно быть и рационалистических выдумок, создавшихся на почве искаженного понимания английского государственного строя, которое исказило его самого и известно под именем парламентаризма. Однако всем этим не исключается, а напротив, требуется и оправдывается, как земское самоуправление, так и органически из него вырастающее общее представительство, отношение которого к самодержцу по существу не укладывается в формулы ограниченной или конституционной монархии, исторически, вероятно, неизбежные.

Итак, будучи органически связанною с государственностью, церковь Русская, конечно, может желать только наилучшей ее формы, т. е. самодержавия. А оно обусловлено еще и религиозным значением самодержца. Русскому народу нужен не только «хозяин», но, поскольку этот народ не отрекся от своего идеала, и Православный Царь, глава христианского мира. Но,

очевидно, главою христианского мира может быть только один человек, ибо Вселенский собор по самой природе своей не может стать учреждением постоянным. Вселенский собор, как и вселенский патриарх нужны в церкви, но не в отмену, а в восполнение самодержца, не вместо него, а рядом с ним.

Трагедия русской истории в том, что в России или царь без патриарха, или патриарх без царя. Но церковь в качестве церкви не может и не должна реформировать политический или общественный строй. Она должна ждать реформы «мира» от самого мира и только указывать ему истину. Она вынуждена ждать, лишенная значительной и необходимой для нее сферы деятельности, лишенная возможности объединять православный мир и распространять православие. Вероятно, «мир» разрешит проблему своими средствами и не так, как считает правильным Церковь. Чем дальше его решение будет отстоять от идеального, тем труднее будет Церкви действовать и жить.

В конце концов, определенные мною как ближайшие, цели Русской церкви не так уж далеки от действительности. Их можно охарактеризовать как политику действенного выжидания. А выжидание и составляет существо поведения большинства русских людей. Немногие из них делали революцию, и настоящих коммунистов значительно меньше, чем дают самые строгие партийные подсчеты. Большинство стояло в стороне, сочувствуя падению старого. Оно терпело коммунизм и даже спасало его в критические минуты борьбы с иноземцами и «белыми» вождями, видя, что «большевиков нечем заменить», что в них единственная пока опора нового. Но в пределах, ему отведенных, оно двигалось своею дорогой и... переждало: от коммунизма стали отказываться сами коммунисты, перенося его в туманное будущее, озаренное утопиями, стали отказываться не под влиянием поражений, а потому, что изживают себя. История русской революции не дает картины энергичных судорожных порывов и схваток, революций и контрреволюций. Она протекает плавно и медленно, не торопясь и сполна себя изживая. И в этом, на мой взгляд, сказывается исключительная государственная мудрость русского народа; в этом залог его будущего. Однако фактическое его поведение не есть еще идеальное, то, о котором я говорю. В пассивности нашей мудрости, пожалуй, не больше, чем косности; во всяком случае, — слишком много приспособляемости и готовности на компромиссы или толстовства. И в этом основная опасность всей русской культуры, основной ее порок, являющийся и пороком всей восточной православной церкви.

Если католичество, отколовшись от Вселенской церкви, самоутвержденно сочло себя церковью Вселенской; развиваясь в отъединенности, признавало и признает свой труд вселенским трудом, — утратившая часть свою церковь Восточная восприняла раскол иначе. Живя идеею вселенскости, она не могла считать свою эмпирически-ограниченную деятельность деятельностью Вселенской церкви, усматривая необходимое условие второй в воссоединении с нею церкви Западной. Но не дерзая на



вселенскую деятельность, она склонилась к отказу от всякой деятельности. Ее догматическое творчество остановилось на седьмом Вселенском соборе, ее идеалом стало бережение переданного отцами, ее болезнью – коснеющий в отжившем раскол, как болезнью Запада стала активная ересь. В области религиозной деятельности жили старые формы и нормы, утрачивая свой смысл и дух. Проблема отношения церкви к миру и государству в разрешении своем недалеко продвинулась вперед со времен Юстиниана. А в то же самое время бережение старого сочеталось, в силу той же идеи вселенскости, с готовностью признать и принять чужое, ибо и в чужом должны быть зерна вселенской истины. На этой почве создавалась своеобразная психология пассивности и выжидательности – проявилась органическая болезнь русского народа. Она может стать для него смертельной, как стала уже смертельной для Византии. Но он может и преодолеть ее напряженным самоутверждением в раскрытии своего и преображении приемлемого им чужого. Ведь это и есть путь создания вселенской культуры, т. е. путь истинного соединения церквей в единое тело Христово. Ведь русский народ уже идет по нему, только идет слишком пассивно: больше приемля чужое, «европеизуясь», больше жертвуя своим, чем свое развивая и раскрывая. Но в самоотдаче без самоутверждения так же не полна всеединая воля, как и в самоутверждении без самоотдачи. Для того, чтобы жить, нам надо увидеть и полюбить свое, взрастить его и бережно, но действенно развивать. А для этого необходимо преодолеть свою косность, стряхнуть вековой ленивый сон.

## **В.В. Зеньковский. Православие и культура**

В русском обществе, в русском народе с бесспорной ясностью происходит поворот к религии...

Мы обращаемся к тем, в ком началась уже духовная работа, чье сердце обратилось уже к Церкви: мы идем во имя Православия. Для нас Православие, и только оно, сохранило в полноте и чистоте заветы Христовы, пронесло сквозь века лик Христов; только оно свободно от тех непоправимых уже ошибок, которые заслонили в других христианских исповеданиях правду Христову во всей ее полноте. Православие влечет к себе души наши своей неотразимой красотой, своей глубиной и правдой, в которой находят свое примирение все раздробленные силы жизни, освящается и преображается все натуральное бытие. Духовная целостность и органический синтез, приятие мира без отвержения какой-либо стороны в нем, но с тем большей силой выступающий замысел преображения натурального порядка бытия в благодатный, обращение к свободе человека и преодоление индивидуализма в атмосфере соборности – все эти черты Православия нам стали особенно дороги и нужны в жуткие годы мирового кризиса.

Не историческая инерция, а внутренняя правда Православия, духовная сила, ему присущая, неизъяснимая красота, им излучаемая, – определяют обращение русской души к Православию. Но тем более дорого русской душе то, что Православие образует самую глубокую и продуктивную историческую силу русского народа: в Церкви мы вступаем в общение с живым средоточием русской силы, с самым важным нашим национальным достоянием. Нигде и ни в чем не чувствуем мы себя настолько русскими, как именно в православном храме; та духовная зрелость, которая создается в русской душе в итоге небывалых испытаний, то ясное, спокойное и творческое сознание своей духовной самостоятельности и силы, которое закаляется в нас на фоне безмерного внешнего падения и обнищания – все это так глубоко, так интимно связано с Православием в нас!

Да, в эту сторону глядит русская душа, в православном храме обновляется, зреет она. И именно потому так актуальна, так нужна эта тема – Православие и культура: светом Православия хотим осветить мы всю жизнь, определить все жизненное творчество. Православие ныне открывается русской душе как основа для построения целостной культуры, как единственная сила, способная обновить жизнь, примирить противоречия истории. С глубокой верой в творческие силы Православия, в сознании правды и красоты его, хотим мы служить делу обновления русской жизни в свете Православия – и как радостно сознавать; что этим мы примыкаем к самым глубоким, самым вдохновенным вождям русского народа! *Гоголь\** и *Хомяков\**, *Достоевский\** и *Федоров\** были первыми пророками православной культуры, – но идеал ее смутно предносился и другим деятелям русской жизни. Нам близки все те, кто искал целостной культуры, социальной правды, выпрямления человеческого духа во Христе, – ибо лишь в системе Православия получают свой настоящий смысл, открываются в своей правде, обретают свою силу эти стремления. Для чуткого уха слышна в русской культуре музыка Православия и там, где нет никакой внешней близости к нему. Радостно сознавать это, радостно понимать, что всеми своими устремлениями и предчувствиями шла и раньше русская культура к тому, к чему призывает нас повелительно ныне жизнь. Через страдания и буйство, через страстные искания и тихую покорность неисповедимой воле Всевышнего идет русская душа к Церкви, неся ей все глубокое и нежное, все доброе и сильное.

В Церкви – сила, в Церкви и радость; в Церкви – правда, в ней и счастье; она есть все, она все вмещает и все освящает, ничего не изгоняет, но все преображает. Пусть говорят те, кто не знает или не хочет знать Православия, что оно враждебно культуре и чуждается жизни. Но мы, в нем живущие, мы знаем, что это не так, знаем, что именно в Православии открывается возможность целостной, органической культуры. Если Православие было доньше слишком внутренним, то не в нем, а в нас была причина того, что мало оно выявлялось во внешнем историческом процессе – ибо лишь через сердце человека, в свободном акте его души внутреннее становится внешним.

Всякое иное историческое действование – не в духе Христовом – и горе нам, если мы это забудем. Пути *теократии\** были, быть может, исторически неизбежны – не только в силу действия исторической инерции, но и потому, что соблазн внешнего построения Царства Божьего должен быть пережит, чтобы быть преодоленным. Но Православие всегда сознавало, что в свободе и внутреннем порыве должен человек идти к Царству Божию, не впадая в *исторический докетизм\**, не гнушаясь «плотью» истории, ее эмпирии, но и не подменяя внутреннего внешним.

Сближение Православия и культуры, раскрытие культурных сил Православия, осияние исторического движения светом Православия – такова, по нашему убеждению, историческая тема нашей эпохи. Уяснению и выявлению этого да послужит настоящий первый сборник и да найдет он своего читателя, которому близки и нужны наши темы!

## **Идея православной культуры**

Возможна ли культура на почве Православия – вот первый вопрос, к которому мы должны обратиться. Так ведь часто повторяют слова *Гарнака* \* о том, что Православие враждебно культуре, подчеркивают мистическую напряженность Православия, обращенность к миру иному (*Jenseitsmotiv*), говорят об историческом «бессилии» Православия. Православие характеризуется как застывшая форма христианства, неспособная сама к жизненному развитию, и тем более неспособная к воздействию на жизнь. Помимо своей исторической бездейственности, своего исторического «бессилия», Православие заподозривается в некоем принципиальном или хотя бы психологическом внеисторизме, уходе от жизни, в своеобразном «историческом докетизме», т. е. признании исторического движения призрачным и мнимым бытием, которое не может быть просветлено и преображено именно в силу своей призрачности. Вся религиозная активность будто бы сосредоточивается во внутренней жизни личности, не затрагивая исторического бытия, процессов культуры, к которым остается православное сознание равнодушным, как бы «гнушаясь» культуры...

Такие упреки слышатся по адресу Православия давно, и даже в русской литературе мы находим чрезвычайно яркое и страстное выражение их в «Философических письмах» Чаадаева. Правда, потом сам Чаадаев стал смотреть иначе на жизненные силы Православия, правда, в течение XIX века так явственно, так рельефно обрисовалась в русской культуре высокая продуктивность и жизненная сила ее религиозных основ, т. е. Православия, – но обвинения во внеисторизме и равнодушии к культуре, обвинения в историческом бессилии Православия слышатся и доныне. И особенно в наши жуткие дни, когда страшным ураганом, разразившимся над Россией, потрясены все устои жизни и одна лишь Церковь не только устояла, но даже внутренне окрепла и обновилась, именно в наши дни часто обвиняют наше Православие в историческом бессилии, горько

вопрошают о том, отчего Церковь, сохранив себя, не сохранила, не охранила душу русского народа.

Не буду касаться последнего вопроса, чтобы не отклониться в сторону от основной темы, замечу лишь мимоходом, что слишком поспешны обвинения нашей Церкви в бессилии, что ее видимое «бессилие» определяется общим отношением Православия к историческому процессу.

Необоснованность упреков Православия в равнодушии его к культуре, к историческому процессу может быть показана прежде всего приведением исторических справок, говорящих красноречиво о том, что Православие, от самого его начала до последних дней, было полно глубокого и внутреннего интереса к «культуре», что оно оплодотворяло культурное творчество, было носителем просвещения, неизменно и настойчиво стремилось к смягчению жизненных отношений, к одухотворению и преображению жизни. Но не будем искать в истории свидетельств жизненной силы и напряженности, исторической активности в Православии – обратимся к существу дела, к «психологии» и «духу» Православия, – это лучше и глубже введет нас в понимание Православия.

Не будем отвергать мистической напряженности в Православии. Психология молитвы – на почве христианства – неизменно и всегда ведет к пробуждению мистического устремления к горней сфере; с другой стороны, жизнь в Церкви, участие в богослужении, постоянное общение со Христом в таинствах, аскетические традиции, особенно сильные в Православии, – заостряют и углубляют мистическую жизнь. Для психологии православного сознания, несомненно, типично и характерно известное потускнение красок в здешнем мире, чувство мира нездешнего, стремление к общению с этим миром в почитании святых, в молитвах о покойниках. Но для того же православного сознания не менее характерно искание Царства Божьего, путей правды: в православном сознании есть некоторое отрешение от суеты мира сего, но решительно и глубоко ему чуждо отвращение к миру сему, чужд полный отход от мира, гностическое гнушение плоти, мира. С незабываемой силой и глубиной этот возврат к миру, после аскетического самоуглубления, выражен в *Лестнице св. Иоанна Лествичника\**,

где после трудного пути борьбы с собой возвращается душа к миру, исполняется радости о творении Божьем, вся исполняется любви к нему. Мало этого: психология христианского мистицизма вообще, а о православном это надо сказать особенно, напоена предчувствием града нездешнего, вся определяется глубоким стремлением к Царству Божию. Именно потому в основе христианской мистики вообще лежит подлинный исторический пафос, напряженное историческое делание, строительство Царства Божьего. Не надо забывать, что для верующего христианского сознания в истории совершается неизменно, хоть и невидимо, строительство Царства Божьего, т. е. преобразование натурального исторического бытия в благодатное бытие Церкви. Не молятся ли все христиане каждый день о том, чтобы пришло Царство Божье («да приидет Царствие Твое»)? Сюда, в молитву, которая есть для верующего сознания подлинное и притом наиболее существенное делание – конечно «исторического» характера – в молитву и работу духа уходят прежде всего силы христианской души. И то, что в Православии такое огромное место принадлежит именно мистической жизни, что ему чужда церковная агрессивность католичества и морализм протестантизма, что лучшие, одаренные сыны Православия непременно уходят в мистику, – это, конечно, кладет свою печать на всю историю Православия, определяет его некоторое «бессилие» – но то бессилие, которое является его главной силой! Оставим сейчас, однако, эту тему, к которой мы обратимся несколько позже; для нас сейчас важно отметить более общий принцип – именно то, что христианское сознание, во всех его церковных разветвлениях, всегда было и будет свободно от внеисторизма, от *докетического\** пренебрежения к исторической эмпирии. Если у отдельных богословов, в чьем-нибудь отдельном сознании такой внеисторизм имел место, то церковное сознание христианства никогда не грешило внеисторизмом. И это вовсе не случайно, а связано с самим существом христианства – этой единственной религии, на почве которой историческое движение получает свой смысл, – ибо ведь для преображения его и приходил Спаситель на землю. Боговоплощение – центральный факт в христианстве, и в лучах его именно историческая эмпирия получает свое утверждение.



История для христианского сознания есть, она не призрак, не мнимая величина, а, наоборот, материал для действия: все христианство глубоко утверждает подлинную и полную реальность материи и всего эмпирического мира, ибо оно начинается Боговоплощением, явлением Господа во плоти, и утверждается Воскресением Его – опять во плоти. Христианство не только не видит в истории призрачного бытия, но утверждает христоцентрическое понимание истории, видит в Богоявлении и в страданиях, смерти и воскресении Спасителя центральный момент в истории человечества, в истории мира. История не только не есть преграда для индивидуальности, но, наоборот, есть объект христианской активности, которая ищет прежде всего Царства Божьего, т. е. преображения всечеловеческого организма в Церковь: индивидуальное «спасение» возможно лишь в Церкви. Если сознание отдельных людей порой имеет слишком эгоцентрическую окраску, как бы заполнено идеей личного спасения, «эгоистической» жаждой личного воссоединения со Христом, то не следует забывать тем, кто останавливается на этих фактах, что в таком верующем сознании всегда есть перспектива Церкви, в которой и с которой ищет спасения данный человек. Узость и эгоцентризм данного верующего сознания не только не выражает в полноте путей христианской активности, но прямо даже противоречит словам Спасителя, предупреждавшего, что, кто ищет своего личного спасения, тот не найдет его. Чем чище, глубже, чем выше внутренняя жизнь на почве христианства, тем глубже погружается сознание в стихию церковности, в напряженную мистическую «работу» преображения натурального порядка в благодатный. Вот отчего на вершинах внутренней жизни так расцветает любовь к миру, – ибо весь мир светится тогда Божьим светом и именно тогда в полной мере оправдывается мысль одного из глубоких философов христианства – что все вещи мы познаем, все вещи любим в Боге.

Пафос исторической активности не исчезает, а лишь усиливается и углубляется в мистической психологии верующей души. Не поймет тот психологии христианства вообще, Православия в частности, кто в «бегстве от мира сего», которое всегда имеет лишь аскетический смысл и никогда не связано с

докетическим отвержением мира, – кто не уловит в нем исторической напряженности. Чтобы понять смысл аскетизма и «внутренней» жизни в христианстве вообще, в Православии в частности, необходимо помнить, что, кроме исторической эмпирии, существует еще и более глубокая сфера исторического бытия, существует метафизический слой его. «Исторически» действуют не только те, чья работа вся вмещается в эмпирическом плане, но не менее, а часто более плодотворно действуют и те, чья активность почти не имеет своей эмпирической транскрипции, почти всецело является «внутренней».

Только что сказанное относится ко всему христианскому миру, – для понимания же Православия оно имеет первостепенное значение потому, что «уход» во внутреннюю жизнь особенно характерен для него. Но есть одна черта, чрезвычайно существенная и исторически очень влиятельная, которая действительно отделяет Православие от других христианских исповеданий и которая в связи с отмеченной психологией внутренней жизни остается мало понятой и дает повод тем сомнениям в жизненных силах Православия, о которых мы говорили выше. Я имею в виду вопрос об участии Церкви в эмпирическом (а не только метафизическом) историческом процессе; вопрос об отношении Церкви к государству, к власти, ко всему тому, что разворачивается именно в эмпирическом плане истории. Здесь-то и лежит своеобразие Православия, но здесь-то и выясняется, что мнимое бессилие есть подлинная его сила, есть свидетельство его правды и верности благовестию Христа...

Надо понять самую идею теократии как надежду осуществить

Царство Божие, минуя внутреннюю сферу в человеке, минуя начало свободы в нем, – чтобы понять и то, что светская культура Запада была и есть, в сущности, не что иное, как реакция христианского духа свободы против средневековой культуры. Но эта реакция неизбежно принимала форму борьбы с Церковью, отсюда прежде всего внецерковный и антицерковный характер светской культуры и отсюда основное явление ее – секуляризация, т. е. возникновение независимых от Церкви,

самостоятельных сфер культурного творчества, распад изначальной целостности исторической активности.

«Свободная» философия и наука, «автономная» этика и эстетика, «религиозный нейтралитет» государства и хозяйства и, наконец, превращение религиозной жизни в нечто совершенно субъективное и интимное, в подлинную «Privatsache»<sup>209</sup>, – вот основные черты светской культуры Запада, определившиеся в итоге распада средневековой культуры.

Реформация, как выражение той же реакции начала христианской свободы, сразу встала в иное отношение к историческому процессу, к исторической эмпирии. Сохраняя идею «церковной культуры», «реформация»<sup>210</sup>, решительно отказалась от теократических путей католичества; как выражается в одном своем этюде *Трельч (Troeltsch)\**, на место теократии протестантизм поставил «библиократию», веру в чудесную силу слова Божьего в человеческой душе. Отходя от внешних путей католичества, протестантизм понял завет Христа о внутреннем и свободном к нему обращении атомистически, – и здесь источник того глубокого разложения церковности, которое мы находим в протестантизме и которое низводит начало церковности из метафизической плоскости в социально-психологическую. Постепенное угасание церковности, угасание идеи церковной культуры находилось поэтому в глубокой связи с процессом секуляризации, с признанием автономных сфер культурного творчества. Нет ничего удивительного, что у *Канта\**, который в своей философии столь глубоко связан с протестантизмом, религия уже не является основой духовной жизни, а, наоборот, сама находит свою основу в «автономной» этике.

Православие, не всегда чуждое психологическим предпосылкам теократии, решительно и глубоко было, однако, чуждо ее идеологии, оставалось всегда верно благовестию Христову о том, что «Царство Божие не придет приметным образом». Сущность отношений Церкви к государству, к культуре, к историческому творчеству в Православии определяется тем, что Церковь молится за власть, за весь христианский мир, благословляет творчество во всех направлениях, всеми силами содействует преображению жизни изнутри. Это обрекает

Церковь на внешнее «бессилие», ибо не ищет Церковь внешнего себе подчинения исторической стихии: путь Церкви не в теократии, а в преображении жизни изнутри, и чем решительнее освобождается Церковь от соблазна внешнего действия (который не раз психологически овладевал Церковью, но никогда не омрачал идеологически чистоты благовестия Христа в церковном сознании), тем напряженнее ее мистическая активность, тем глубже, тем сосредоточеннее в ней внутреннее делание. Так, если даже неглубоко заглянуть в душу верующего русского человека в наши дни, то легко убедиться, какой небывалой напряженности и силы достигает внутренняя работа Церкви. Быть может, не близки внешние плоды этой работы Церкви, быть может, ее вообще трудно учесть, но в той страшной болезни, которой заболела Россия не столько за себя, сколько за другие народы, в том страшном физическом истощении и вымирании, которое претерпевает наша родина, дух ее, собранный в Церкви, не слабеет, а мужает, чистота и сила религиозной жизни крепнут, и сколько подлинного подвижничества и мученичества проявила наша Церковь. В правде – наша церковная сила, в верном и беззаветном следовании Христу – наша историческая активность.

Не бессильно, не внеисторично, не чуждо культурному творчеству Православие, но оно идет другими путями, чем шел христианский Запад, оно ищет не прямого внешнего себе подчинения исторического материала, а преображения человеческой души и культуры изнутри. Быть может, провиденциально нужна была и внешняя культура теократического Средневековья, и самый распад духовной целостности, внутреннего духовного единства на Западе есть тоже провиденциально нужная ступень к тому, чтобы засияло на Западе Христово учение в его целостности и полноте. Но для нас, православных, ясна правда нашего пути, – и чем лучше осознаем мы культуру Запада, как выросшую на основе католичества, в своих противоречиях, в своем внутреннем распаде восходящую к тому пониманию христианства, которое дало католичество, тем глубже понимаем мы необходимость построения культуры на началах Православия. Мы все переживаем период, когда западная культура еще уживается в

нас с православным сознанием, но близок час, когда наконец мы осознаем их глубокую во многом разнородность. Проблема православной культуры встает перед нами во всей своей исторической неустранимости, и мы начинаем понимать, что и те умы в России, которые, подобно Чаадаеву, склонялись к католицизму, за слабым развитием православной культуры, что они, в сущности, стояли именно перед этой проблемой. Новым светом освещается для нас этот уход их «в страну далеку», новые стимулы находим мы в этом для напряженной работы.

Как же должны мы мыслить содержание православной культуры? Настоящий ответ на этот вопрос может быть дан лишь творческим построением системы культуры на началах Православия. Пока мы переживаем лишь исторический пролог к этому, дело идет лишь об идее православной культуры в ее основных чертах.

Дело, конечно, идет об оцерковлении всей культуры. Христос есть «Истина, Путь и Живот» – и свет Христов должен просветить все и всех, должен осиять весь натуральный порядок, преображая и одухотворяя его. Царство Божие не устраняет натурального миропорядка, но преображает его, изнутри его освещая и просвещая, – оно вырастает в этот натуральный миропорядок, ибо предполагает свободное обращение человеческой души, всего человечества (как космического центра, как истинного микрокосма) к Богу. Тайна преображения мира, искупленного страданиями и смертью Спасителя, просветленного Его светлым воскресением, уже свободного, благодаря этому, в своих метафизических глубинах от власти «князя мира сего», – тайна преображения мира, строительства Царства Божия связана с теми «встречами» человеческой души с Богом, которые с обеих сторон решительно чужды началу внешнему, началу необходимости. Благодать Божия, на нас изливающаяся, исходит из глубин свободы, глубочайшим образом она чужда той «необходимости» в Боге, о которой яснее других говорил Спиноза\*, которая находит свое полное выражение во всяком маизме<sup>211</sup>. Благодать Божия изливается на нас как выявление любви Божией к нам, из Существа Божия, но не по необходимости, ибо Бог есть Высочайшая Свобода. Но такой же акт свободы, такое же внутреннее, из глубины существа нашего исходящее движение должно быть и со стороны человека. Действие Благодати Божией не ограничено человеческой свободой, но та наша встреча с Богом, которая вводит нас в строительство Царства Божьего, непременно покоится на акте свободы, на внутреннем и глубоком, а не внешнем и не поверхностном обращении к Богу. Церковная

жизнь, как сложилась она исторически в Православии, дышит духом христианской свободы, только ее ищет, только на нее полагается, – и в этом Православие не отошло от благовестия Христа и Его апостолов. Дух Православия, – я не говорю о внешней церковно-исторической деятельности, которая и в Православии не раз была полна ошибок и забвения благовестия Христова, хотя никогда не выдавала своих ошибок за истину, – дух Православия есть дух свободы во Христе, свободы со Христом. Верное духу Христову, Православие никогда не отвергало натурального миропорядка, натуральных его основ, оно не знает того «гнушения» плотью, которое наложило такую печальную печать на католическое духовенство, не знало такого резкого противопоставления натурального и благодатного, которое нашло свое яркое выражение у блаж. *Августина*\* в его «De civitate Dei». Мир христианский так сильно обособляется здесь у блаж. *Августина*, что искажается самая перспектива исторического действия: по нашему же православному сознанию, весь мир и его натуральные основы не должны быть устранены, а лишь должны быть освящены и просвещены в Боге. Восток не побоялся рецепции идей, выработанных языческим миром, ибо понимал синтетическую задачу христианства, задачу собирания мира во Христе, спасения, а не отвержения его. Конечно, Православие никогда не теряло сознания того, что во Христе «новая тварь», но понимало это новое рождение «в Духе» как внутреннее просветление; восточное христианство, – при том аскетическое, монастырское не менее, чем «светское», – принимало мир: уходя от мира в порядке аскетической работы над собой, восточное монашество оставалось чуждо гностическому «гнушению» всякой плотью – индивидуальной, национальной, исторической. Если средневековая культура на Западе была, несомненно, церковной, то не следует забывать, что она не опиралась на свободное раскрытие всех сил в творчестве, что она покоилась на внешнем авторитете учащей Церкви и безусловном подчинении ему. В этом смысле средневековая церковная культура решительно уже неповторима. Могут быть эпохи разочарования в разуме, эпохи самого крайнего иррационализма и мистицизма, но уже нельзя

лишить христианское человечество духа свободы, нельзя заставить отказаться от творчества и активности.

Восток не знал и, конечно, никогда не будет знать того типа церковной культуры, который был возможен в Средние века на Западе, – он просто неосуществим на Востоке, ибо всякое стеснение творческой активности просто приведет к упадку церковной жизни, но не даст той своеобразной психологии, какая царила на Западе в Средние века. Суть здесь в том, что для восточно-православного устроения совершенно чуждо гнушение натуральным бытием. Даже борьба с плотью, принимавшая здесь порой исключительные формы, никогда не вытесняла в сознании христианского Востока идеала «обожения» (Θέωσις)\*.

Национальная «плоть», наличность национальных групп никогда не отвергалась на Востоке, хотя идеал единства церковного был там не менее силен и глубок, чем на Западе, – только он понимался как идеал внутреннего, а не внешнего единства. Внешний унитаризм, от которого доныне не может и не хочет освободиться Рим, органически был чужд Востоку, с его обилием *автокефальных\** церквей, с его благословением национального своеобразия. Не отбрасывает Восток в своей церковной жизни национальный момент, а чтит и одухотворяет его. – Не гнушался христианский Восток и исторической плотью, не устранил ее, не стремился теократически заменить организацию политической жизни, или овладеть ею, – но изнутри перерабатывал, изнутри стремился одухотворить политическую жизнь, не раз впадая при этом в рабское положение в своей церковной жизни, никогда, однако, не теряя своей внутренней свободы, не теряя духа свободы. Вопрос об отношении Православия к государству, к политическим формам, конечно, очень сложен, но если взять историю православных стран в целом, с полной ясностью выступает позиция Православия: оно легко прирастает к той или иной политической форме, – через свои молитвы о власти, через эту глубокую веру в возможность и нужность преображения натурального бытия путем его христианизации. Но в то же время Православие не видит в государстве единственной эмпирической силы, оно верует в свою силу и потому принципиально благожелательно ко всем формам



политической жизни: все это лишь ступень в организации общества, а не его неизбежная и неустраняемая форма. Вот отчего Православие не стремится овладеть политической властью — что так глубоко «испортило» католичество; Православие и не поклоняется государству, не склоняется перед ним так, как это мы видим в протестантизме. Ни теократия, ни религиозная нейтральность государства не влекут к себе Православие: ему чужд и один и другой путь. Не входя ближе в анализ этого тонкого и трудного вопроса, скажу еще несколько слов об отношении Православия к самодержавию, идеал которого (говорю об идеале, а не об исторической действительности самодержавия) был создан при глубоком влиянии церковных настроений. Скажем прямо: пока эти церковные настроения сильны, они неизбежно увлекают церковно-политическую мысль, в ее исканиях, на тот же путь, хотя никакой принципиальной связи между Православием и самодержавием (как это настойчиво утверждал *Д. С. Мережковский*\*) вовсе не существует. Суть того замысла, который лег в основу идеала самодержавия и который действует у многих и доныне, заключается в том, что из всех натуральных форм политической жизни внутреннему влиянию Церкви больше всего поддается та, где личность главы государства наиболее свободна в своем творчестве. Христианизация политической жизни идет через влияние на всех ее участников, но там, где глава государства пользуется достаточной свободой в своем творчестве, там церковное воздействие на него скорее всего и легче всего может влиять на христианизацию жизни: самодержавие, в котором царь связан в своей активности лишь морально, открывает, согласно приведенной идеологии, наибольший простор для воздействия Церкви, через личность царя и его совесть — на весь государственный уклад. Чтобы понять это, нужно учесть, что, не признавая религиозной нейтральности государства, Церковь не может не искать лучших способов влияния на развитие государственной жизни в сторону христианского идеала, — но в то же время Церковь не стремится завладеть властью и не может навязывать жизни ничего своего, но срастается со всякой политической формой. Были православные республики, были и православные монархии, и

везде Церковь искала и будет искать, – через совесть личности, – преобразования натурального исторического бытия. Церковь не может встать в нейтральное отношение к государству именно потому, что она свободна от исторического докетизма, – но Церковь вовсе не вмешивается, не должна вмешиваться в развитие государственности как эмпирическая сила. Церковь действует изнутри, через внутреннее преобразование личности. Вот почему идеал самодержавия, дающего наибольшую свободу личности главы государства, в этом смысле наиболее могущего воспринимать, через личность царя, через его совесть, влияние Церкви, казался ей наиболее подходящим в целях грядущей христианизации всей жизни. Но если самодержавие сбрасывается ходом жизни, логикой исторического процесса, – Церковь примет новый порядок для той же неустанной работы над преобразованием натурального порядка в благодатный. Русское самодержавие не удалось – но меньше всего по вине Церкви, и в этом, конечно, лежит психологический корень того, что идеал самодержавия не изжит нашей Церковью. Но кто учтет, с другой стороны, те огромные психологические сдвиги, которые произошли в недрах русской жизни, в недрах Русской церкви? Для Православия во всяком случае существенным является одно: не стремясь к захвату власти, Православие и не отгораживается от власти, но ищет ее одухотворения и преобразования ее. Напряженно и глубоко живя идеалом оцерковления всей жизни, Восток не гнушался натурального исторического движения, исторической плоти, не стремился внешне подчинить себе ее, но искал путей внутреннего ее преобразования. И так – всегда и во всем: благовестие Христовой свободы сохранил христианский Восток, его несет он миру, к нему призывает. Внутри самой церковной жизни на Востоке никогда не угасало сознание соборности, не забывалась ее идеология: того чудовищного подавления церковной активности вне иерархии, которое мы видим на Западе и во имя восстановления которой действовала реформация, – не знает христианский Восток. Высоко ценя свою иерархию, любя и почитая ее, христианский Восток никогда не забывал, что субъектом церковной жизни (в ее эмпирической стороне) является не иерархия, а весь «церковный народ». Церковь есть

живой и живущий организм, а не юридически организованный институт, Церковь живет и живится любовью и только любовью, – и отсюда уже определяются отношения отдельной личности к Церкви и ее голосу, ее органам. Как бы ни складывалась, в разные исторические эпохи, «практика» церковной жизни на Востоке, но для верующего сознания всякие отклонения от духа соборности, обращение к внешней власти и принуждению, всегда были неправдой и отклонением от Духа Христова.

Не будем отвергать того, что, опираясь на свободное обращение души человеческой к Богу, Православие всегда стояло и стоит на такой вершине, которой часто не выдерживает человеческая душа.

«Бремя» свободы, к которой мы все призваны во Христе, лишь во Христе становится легким; но призвав нас к свободе, Господь ставит каждого из нас на высокой вершине, ведет нас «узкой» дорогой, крутой тропинкой: не раз и не раз закружится голова, потянет вниз. После Достоевского никто уже не будет отрицать того, что в той «полной» свободе, от которой впервые может начаться настоящее обращение ко Христу, настоящее обновление, – что в ней много жуткого и страшного. Свобода во Христе – радостна, легка и продуктивна, но обрести эту свободу во Христе нужно каждому отдельно и самостоятельно, каждому нужно пройти свой путь искушений, как прошел их даже Христос. Перед свободой во Христе не может не быть – мгновенного или продолжительного – периода «полной» свободы, и как часто кружится голова от сознания своей «полной» свободы, как часто ударяет в голову буйство и бунт. И кажется тогда Православие «бессильным», ибо оно не укрощает личность, а, наоборот, подводит ее к полной и окончательной свободе. От одного глубокого и пронизательного католика я слышал однажды такое суждение, что Православие, вводя человека в мистическую жизнь, не овладевает мистическими силами личности, не укрощает их «буйства», вообще не организует мистической жизни в нас. Конечно, это верно лишь в том смысле, что «свободе во Христе» в Православии непременно предшествует момент «полной» индивидуальной свободы, как условие обращения и всецелого устремления к Богу. Дух свободы, ощущаемый уже при приближении к церковной ограде, веет глубоко внутри ее – и нет

ничего удивительного, что даже внутри церковной ограды многие впадают в «буйство», ибо не вошли они вполне в жизнь церковную, не выросли в ее организм. Это «срастание» с церковным организмом, дающее истинную свободу во Христе, есть органический, а не механический процесс. Церковь никогда не бывает равнодушна к этой борьбе в человеке, – но если она нередко и пыталась в своей истории идти путем внешнего «ограждения» от свободы, то это всегда было отпадением от ее правильного пути. Духовная цензура и тому подобные меры всегда ощущались как неправда, всегда оказывались вредными, а не полезными. Никто не может иначе как с болью и скорбью вспоминать, напр., тот факт, что богословские сочинения Хомякова впервые увидели свет вне России.

Проблема свободы, в атмосфере Православия, едва ли не впервые ставится во всем своем несомненно жутком объеме. Живя духом Христовой свободы, Православие тем лучше понимает всю неустрашимость и правду натуральной свободы как предусловия свободы во Христе. Отсюда вся культура на почве Православия должна быть обвееяна духом свободы – натуральной, но и церковно-преображаемой, полной, но находящей себя во Христе. Синтетические задачи православной культуры определяются этим своеобразным – трагическим и радостным в то же время – культом свободы: трагическим потому, что он ставит человека и целые народы над условным житейским благоразумием, – радостным потому, что Православие зовет не просто к свободе, но к свободе во Христе. Надо прямо и решительно сказать: благовестие Христово, зовущее к внутреннему приятию Бога и Его правды, открывает в нас дар свободы, раздвигает перед нами необозримые перспективы, отрывает от условной и маленькой правды всякого утилитаризма, благоразумия и практицизма, выводит нас на широкий простор, где ждет нас последний вопрос – с Богом или без Него. Христианство зовет к свободе, обязывает к свободе, и в этом смысле система православной культуры не может быть ничем иным, как системой свободного творчества, свободной активности – но во Христе и с Христом. Не отказа от нашей свободы ждет от нас Христос, а движения к любви в свободе, – и

не внешние дела оно ценит в нас, а прежде всего и больше всего всецелое, т. е. свободное и внутреннее обращение к Богу.

Самые пути оцерковления нашего творчества, нашей жизни, а потому и пути построения православной культуры предполагают не внешнее внесение христианских идей в научную и философскую мысль, в художественное творчество и этические искания, в социальное и историческое действоание, – не внешнюю ассоциацию всего этого, а внутреннюю христианизацию духовной нашей жизни и нашей активности. Идея «православной науки» или «православной философии» меньше всего предполагает внешний синтез свободно создавшегося миропонимания и православного сознания, но имеет в виду органическое и внутреннее их единство. И здесь мы стоим перед задачей, перед которой однажды уже стоял христианский Восток и которую он сумел блестяще разрешить, овладев основным содержанием эллинской культуры и переработав ее в органическом синтезе в духе христианства. Мы же, православные настоящей эпохи, стоим перед задачей переработки начал западной культуры, которая хоть и выросла на основах христианства, хотя и живет проблемами христианства, но которая развивалась в процессе глубочайшего раздвоения и борьбы, глубочайшей внутренней трагедии. Мы стоим перед фактом «независимой науки», «автономной этики», «свободного художества», «нейтрального государства», построенного на началах борьбы и личного интереса хозяйства и «гуманитарного» (т. е. внерелигиозного) воспитания; мы стоим перед фактом глубокой тайной связи западной культуры с христианством и напряженной борьбы в современном сознании за пути «секуляризации». Мы не можем не принимать, не любить культуру Запада, но не можем не видеть в ней «кладбище» в том смысле, что в ней погребена былая целостность и органическая собранность христианской культуры. Быть может, никто, как именно мы, православные, ощущаем эту глубочайшую расщепленность западного духа, его титаническую борьбу с самим собой, – ибо мы свободны от этой надломленности духа. Любя Бога и Церковь, мы не боимся за нашу свободу, но тем более смелы и мужественны в ней; дорожа благовестием свободы, мы не отворачиваемся от Церкви, но идем к ней, чтобы

в ней найти силы реализовать нашу свободу. И именно потому нам понятна болезнь духа на Западе: это не «гниение» Запада, как думали первые – в Новое время – православные философы, это его болезнь, которой он томится.

Принимая культуру Запада, ею живя и в ней участвуя, мы сознаем необходимость новой органической («почвенной», как говорили некоторые наши философы) культуры, мы стоим перед задачей творчества в духе Православия. Вот отчего прежде всего и больше всего мы нуждаемся в церковной интеллигенции, чье сознание могло бы вместить всю полноту того, что носит в себе современность; церковная интеллигенция, внутренне живя во Христе, и должна найти основы творчества во Христе, должна созидать православную культуру. Мы должны уподобиться нашим великим предшественникам, которые, вобрав в себя всю глубину и полноту эллинской мудрости (в чем близорукие наблюдатели не видят ничего, кроме «острой эллинизации христианского духа»), сумели выявить все то, чем жила их душа во Христе, с помощью тонких форм эллинского творчества.

Аналогичная задача стоит ныне перед православной церковной интеллигенцией, ибо велика и могуча культура Запада, но вместе с тем она надломлена и страдает неразрешимыми противоречиями. Мы не можем отвернуться от нее, но не можем и принять ее целиком, – наша задача в том и заключается, чтобы придать содержанию европейской культуры новый смысл, в создании православной культуры найти исцеление от той болезни, которой болен Запад. Мы должны вернуться в себе ко Христу и, найдя в Нем точку опоры, найдя в Церкви силу и благословение, работать над тем, чтобы вся жизнь вернулась ко Христу. Содержание православной культуры и должно сложиться как постановка и решение вопросов духа и жизни на основе учения Христова.

В настоящем этюде, посвященном развитию идеи православной культуры, не может быть места для того, чтобы давать подробную характеристику того, как мы мыслим это понятие в его конкретном содержании, – вообще не может быть места для конкретного построения системы православной культуры. Задача моя была иная – выставить самую идею православной культуры и обрисовать ее программу – как

оцерковления всей жизни в духе Христовой свободы, – без гнушения плотью и миром и без использования внешних путей в строительстве Царства Божьего. Не могу лишь не упомянуть, что в идее православной культуры находит свою истинную и всеохватывающую формулировку та задача, к разрешению которой неуклонно стремилась русская культура XIX века, вся овеянная духом Православия – нередко даже против своей воли и сознания. *Гоголь\** и *Достоевский\** были главными пророками грядущего построения культуры на началах Православия, – но кроме них, вольно и невольно, сознательно или бессознательно, многие, если не все деятели русской культуры, служили этому грядущему синтезу. Не буду сейчас входить в эту тему подробнее, ибо рассмотрение русской культуры под этим углом зрения потребует много места. Я упомянул о русской культуре лишь в тех целях, чтобы указать, что в ней мы имеем уже начатки православной культуры – что своеобразие, внутренняя творческая сила и синтетическая задача русской культуры имеют свой источник не столько в натуральных исторических, географических или этнографических условиях русской жизни, сколько в том, что русская душа, питаясь Православием, мыслит и творит в свете его. Еще слабы ростки православной культуры, еще не осознана до конца ее задача, ее пути, но уже началось строительство православной культуры, почва взрыхлена, семена брошены, – всходят и всходы.

## Л.П. Карсавин. Путь православия

...Православная церковь есть по преимуществу Церковь Русская, не мыслимая вне русской культуры, в длительном отрыве от русской государственности и русской жизни. В ней, а не в греческой, не в других славянских церквях, доньше с наибольшей полнотой выражается вселенски-православная идея, как в древности она выражалась в церквях восточных, позднее в церкви византийской. Будучи национальной, Русская церковь не перестает быть единой вселенской апостольской Церковью. Она свято и ревниво хранит догматическое наследие древней Церкви, еще не знавшей разделения, еще сильной вселенским единством. Она ни в чем догму святоотеческую и вселенскую не исказила, ничего к ней не прибавила. Она ревниво берегла древний культ; и так называемый раскол вызван как раз этим бережением и боязнью новшества, более обоснованным, чем казалось еще недавно. В самой психологии православного человека глубоко заложена ревность к старине, часто для него самого в основах и мотивах своих непонятная и потому вызывающая на ожесточенную борьбу с ней. Православие живет, поскольку живет подлинно и несомненно вселенским. Однако вселенское может быть выражено им лишь в понятиях и на языке русского народа; и в национальнорусском оно видит свой дар вселенскому.

Я повторяю лишь ту же самую мысль, утверждая, что православию в высокой степени присуща малодоступная другим церквям (за исключением древне-восточной) интуиция всеединства. Из этой интуиции вытекает своеобразное, родственное античному, отношение к космосу. Православие любовно его приемлет и выражает приятие его в своем культе с его теургичностью и направленностью и на материальный мир. Оно не мыслит человеческой жизни в обособленности от жизни всего мира, как не мыслит и бытия русского народа в отъединенности его от человечества. Отношение его к жизни и аскетизму (ряд исторических недоразумений позволяет некоторым говорить об аскетичности русского православия) иное, чем у католиков или византийцев. Оно не смотрит на земную



жизнь как на юдоль испытаний; жизнь для него не нечто враждебное, злое, подлежащее преодолению и отмене и не простое средство стяжать жизнь вечную. Православие мечтает о преображении жизни, этой самой конкретной жизни, и благословляет ее за то, что есть в ней Божественного. А Божественным в основе своей является все. Не отделяя чего-либо от бытия церковного, русская вера понимает нравственность только как религиозную, ставит религиозные цели и политической, и общественной, и всякой вообще деятельности. Православие знает о невозможности отделить Церковь от государства и установить между ними какие-то человеческие договорные отношения. Оно знает, что все должно быть Церковью и в некоторой мере уже есть Церковь, что в самой Церкви должны быть власти и духовные, и светские, и священство, и царство. Всякое ограничение возможности действовать в политической или общественной сферах для православия есть ограничение его церковной деятельности, хотя отсюда не следует, что оно считает допустимым столь характерное для западных церквей действие «по образу мира сего». Церковь не может быть отделена от государства, ибо Церковь уже содержит в себе государство: ее понятие догматически шире, чем понятие клира и усеченных в политическом естестве своем мирян. Царь – помазанник Божий и глава Церкви в эмпирическом бытии ее; «царство» благословляется православием как наилучшая власть из всех на земле возможных, хотя оно в эмпирии и может остаться лишь абсолютным заданием.

Сознавая вселенскую свою природу и вселенскость хранимых им догм и преданий церковных, православие сознает и то, что необходимым условием дальнейшего раскрытия Христовой Истины в Церкви, т. е. такого раскрытия, которое бы обладало вселенским значением и неоспоримостью, является совместная и дружная работа всех церквей. Вселенская задача может быть выполнена только единою вселенскою Церковью. И пока разъединенные члены Церкви не воссоединились и внутренне, и внешне в одном теле, раскрытие Христовой Истины и в догме, и в культуре, и в деятельности должно оставаться делом индивидуальным, а потому необходимо неполным,

ограниченным, обреченным на ошибочность. В этом сознании основная причина пассивности, косности и Русской церкви, и русского народа. Перед Русской церковью два пути: или путь воссоединения с собою отпавших от нее церквей западных, путь, своеобразно, в категориях западной идеологии, искаженный и обесцерковленный большевизмом, или путь творческой индивидуальной работы в отъединении, работы одинокой и потому не могущей быть вселенскою и восприниматься Церковью как вселенская. Католичество, неправомерно отождествив себя в своей конкретной отъединенности и видимости со вселенскою Церковью и отрицая вселенское значение за другими ее индивидуализациями, давно уже совершает такую отъединенную индивидуальную работу и рассматривает ее как вселенскую. В ошибочном, но твердом сознании всецелой выраженности вселенского, только в нем католичество может действовать организовано, систематически и уверенно. Этой возможности у православия нет.

Рассуждение наше конкретизируется. – В свете развитых мыслей становятся понятными отличительные черты Русской церкви и ее истории. – Доне ныне Русская церковь не дала системы богословия и вынуждена ссылаться, как на основные догматические сочинения, на труды отцов и учителей Церкви древней. В ней не проявлялось инициативы ко Вселенскому собору\*, собор Православных церквей не будет вселенским, истинно-вселенский практически представляется неосуществимым. Чем «церковнее» православный богослов, тем более он робок, тем более связанным чувствует себя в своих высказываниях, которых не может ни признать, ни отвергнуть формально-вселенская власть, ибо таковой нет вне пределов бережения старого. И «охранительная» тенденция наших духовных академий в этом смысле оказывается весьма типическою. Если мы хотим назвать крупнейших русских богословов, мы должны будем назвать или мирян, или таких духовных лиц, ортодоксальность которых для многих компетентных представителей Церкви подозрительна. И тот факт, что до самого последнего времени русская богословская мысль находилась в плену у протестантской, – очевидное следствие ее пассивности и робости. В богословии, и

догматическом и нравственном, Русская церковь еще потенциальна, только хранит наследие Церкви древней, не решаясь на движение вперед. Та же косность наблюдается и в деятельности православия, обращенного к миру и человеческой жизни и все же не выходящего за грани традиции.

Конечно, эту потенциальность Русской церкви большинство будет объяснять нашим национальным характером. Но, во-первых, ее же мы наблюдаем и в других Православных церквях, а во-вторых, ее «национальный характер» и «особенность Церкви» лишь два аспекта одного и того же. Поскольку мы рассматриваем русский исторический процесс как церковный (а с православной точки зрения мы должны его так рассматривать), мы обязаны искать объяснения его особенностям в церковности же. И объяснение это нами уже дано. – Православие потенциально в силу того, что в нем живо и остро понимание вселенской идеи, идеи всеединства, в силу того, что оно сознает невозможность осуществлять вселенское задание только индивидуальными усилиями. Однако кроме «католического» одинокого делания и своевольного признания, делаемого отъединенно за вселенское, с одной стороны, и воздержания во имя вселенской идеи от всякой деятельности, в чем повинно историческое православие, – с другой, есть еще один путь. Это путь индивидуального творчества и искания, но не абсолютирующего свою индивидуальность и отъединенность, как в протестантстве, а признающего необходимость *соборности\** и, чрез соборность национальной Церкви, вселенскости. Ведь индивидуальный труд возможен как напряженный до предела и в то же время сознающий недостаточность своей ограниченности и необходимость восполнения его трудом других. И точно так же возможен индивидуальный труд национальной Церкви без абсолютирования (без католизации) его отъединенности, но с сознанием необходимости восполнения его таким же трудом прочих церквей и стремления к гармоническому единству...

Неотрывность православия от жизни: жизни повседневной (одна из тяжелых болезней русского религиозного сознания – связанный с эпохами *Никона\** и *Петра Великого\** разрыв культа с бытом, обесцерковление и обезличение быта), жизни общественной и политической, также не что иное, как одно из

выражений идеи всеединства. По самой природе своей Русская церковь не может оставаться вне национальной жизни, равнодушно относиться к проблемам политики и общественности. Отстранение от них ее обессиливает и обеспложивает, как немощным и неслышным сделало ее голос равнодушие ее к русским интеллигентским движениям XIX века. – Русская душа томилась в поисках новых путей жизни, воспринимала и преломляла в себе западную идеологию и западную религиозность, трудилась над воссоединением церквей. А Русская церковь не видела и не понимала, что это она сама томится, ищет и трудится. Она хранила предания отцов, но не углублялась в них, не искала в них ответа на задаваемые жизнью вопросы и, в лучшем случае, только повторяла старые никому не понятные слова... И жизнь прошла мимо «Церкви» – единство, всеединство ее осталось потенциальным: казалось, народ и Церковь идут разными дорогами.

Неразъединимы, иначе как внешне и насильственно, и кажутся разъединимыми или разъединенными только поверхностному наблюдателю Русская церковь и русское государство. В православном сознании это вовсе не означает господства Церкви над государством или государства над Церковью, еще менее – «омирщения» Церкви в узком смысле слова. – Государство – часть Церкви, Церковь в направленности ее на политические задачи. Оно должно быть православным, осуществлять православную идею чрез посредство своих органов и в пределах своей сферы, отграничиваемой от чисто церковной не разностью субъектов, а разностью средств и заданий. Если государство признает себя арелигиозным, оно становится гонителем Церкви, хотя бы это гонение и не выражалось в кровавых преследованиях. Арелигиозное государство осуществляет задание Церкви бессознательно, а потому ограничено и несовершенно. Оно обессиливает себя своей арелигиозностью, очень хорошо символизируемое русским «Временным Правительством» (большевистская государственность выше тем, что живет религиозно, хотя и искаженной идеею, а не абсолютным ничто). Отношения между «Церковью» и «государством» рационалистически невыразимы, и

«теория симфонии»\* или «гармонии», конечно, весьма несовершенна: она формулирует лишь бесконечно-удаленный от действительности идеал. Но важно не подменять этого идеала эмпирически удобною и незакономерно абсолютируемою формулой, не превращать, как католичество, временного в вечное.

Понятно – крушение самодержавия, исторически связанного с Русскою церковью, вполне правильно почитаемого ею за лучшую из возможных религиозных форм государственности, было катастрофою для церкви. Церковь не должна была отнестись к этому факту равнодушно, как ранее равнодушно относилась к тому, что жизнь шла мимо нее и своей церковности не осознавала. Церковь должна была указать, что невозможно русское неправославное государство и что нелепо государство православное с президентом, парламентаризмом и четырьмя хвостами, более приличествующими врагам Божиим, что немыслимо, наконец, «отделение» Церкви от государства. И в сознании всего этого глубокая правда монархических течений в среде самой Церкви: вожделений о царе и призывов к царству. Но правда легко обращается в ложь, когда Церковь берет в руки меч или призывает к крестовому походу против душевнобольных. Только слабостью веры в правду Христову можно объяснить воздержание от запрещения насилий, не говоря уже о призывах к ним.

В целом Русская церковь и здесь осталась верна своей потенциальности, утешившись восстановлением патриаршества, словно оно возможно и реально без царства. Церковь не подняла своего голоса и против отделения ее от государства, даже в каком-то помутнении мыслей готова была это отделение приветствовать. Не как мученичество, но как нечто почти естественное, приняла она противоестественное ограничение ее деятельности душеспасительными проповедями и культом. Народ волновался, искал ответов на самые роковые вопросы. Он мечтал о царстве Божьем на земле, называя его социализмом, но внутренне обращаясь к Церкви. Он принимался за водворение этого царства, надеясь, что оно осуществимо с помощью классовой борьбы, грабежа и хорошего кровопускания. А Церковь искала какой-то остров блаженных, куда бы не

доносились звуки борьбы, и готова была верить, что может громко и внятно не отвечать на исступленно задаваемые ей вопросы. Да разве может Церковь в такие «минуты роковые» не действовать? Разве она смеет не поднять голоса своего против безбожников? Разве может отмахиваться от вопросов о социализме, классовой борьбе, грабежах и убийствах, Православная Русская церковь?

Но Русская церковь, живя идеею всеединства и сознавая необходимость всецелой церковной деятельности, сама болеет и томится своею пассивностью. Она жаждет выйти из состояния мучительной для нее косности. И вот на ее периферии проявляется деятельность, прежде всего деятельность отрицания нового. Во имя ревнуемой старины нацело отвергается все то, что в муках, нелепо и беспорядочно пытается создать русский народ, та же Церковь, только себя еще Церковью не осознавая. Проявляются немногочисленные и слабые, рассеянные и несамостоятельные движения, нацело отрицающие революцию. Они отвергают зло революции, но – вместе с добрыми мотивами, в нем искаженными. Никто и не пытается в идеологии революции отделить пшеницу от плевел. Не пытаются и осмыслить свою деятельность как христианскую, не идя далее «благословления мечей» и подражая тем самым методам революции, которые отрицают. – Христос сказал: «Любите врагов ваших». «Ваших», отвечают, но не «Его» врагов, и ненавидят своих, зачисляемых в число Христовых.

Все это не выход и не «правда православия». И по-прежнему томится русская религиозная мысль в сознании, что необходимо Церкви православной и жить, и действовать, не только молиться. Чувствуется, что есть какая-то правда в стремлении русского народа к лучшему будущему и в отрицании греховности настоящего. И стремление, и отрицание чисты в жертве за него жизнью; искажаются в злобе, борьбе и нелепых дешевых фразеологиях. Не должна ли и Церковь идти вместе с народом? – Снова всплывает на поверхности церковной жизни деятельная группа, пытается дать ответы на вопросы волнующих ее мирян, – не случайно во главе ее оказываются приходские священники – формулировать их смутные желания в определенные цели. Эта группа «приемлет революцию», «приемлет» ее идеологию и

выдвинутую ею власть. Она уверяет, что «социализм» и есть настоящий христианский идеал: надо только сочетать его с верой в Бога. Но, принимая революцию, эта группа принимает ее целиком, начинает исповедывать классовое понимание общества, даже классовую борьбу. Цели, формируемые ею, неудержимо и неуловимо растворяются в цели, формулируемые социалистической религией. И она уже бессильна указать специфически-христианские черты в своей деятельности. Не трудно говорить горькие и справедливые слова осуждения этой в страхе перед неминуемой гибелью поспешившей назвать себя «живою церковью»\* группе. Но не надо забывать, что есть в ней искренние и одушевленные люди. «Живая Церковь» – жертва неправильно понятого, но исконно-православного сознания того, что Церковь есть все и должна быть Церковью деятельною и действенною. Она – жертва своей ошибки, потому что христианская вера, отрицающая всякое насилие, отрицает веру социалистическую. Что-нибудь одно – или идеология всеединства, или идеология материализма и, следовательно, атомистически-механистического, т. е. классового, понимания общества и социализма. Революционная идеология исключает христианскую. С фатальной неизбежностью «церковь советская» становится департаментом советского государства, члены ее – советскими служащими, немногие – за совесть, большинство – за страх. Попытка понять христианскую деятельность как коммунистическую, выражается в деятельности нехристианской: в обмане, запугиваниях и насилиях. Суть не в том, что «живую Церковь» строят нравственно слабые и плохие люди, а в том, что сама идея ее, ложная идея, началом тления, в ней заключенным, разлагает и себя, и носителей ее, и привлекаемых запахом тления новых сочленов, некрофилов. Неизбежно совершающееся на наших глазах разложение «живой Церкви» на множество новых групп и течений, имя же им – легион.

Православная церковь в целом не стоит ни за одним из выделившихся течений, пребывая твердою в охране старины, но и пассивною. Она расплачивается за верность свою Христовой Истине своими мучениками и исповедниками, кровью их искупая вину своей косности. С утратою организации, с угрожающей утратою иерархии, она подвергается опасности внешне

распылится, стать, как целое, невидимую. Тем острее и настоятельнее потребность в том, чтобы каждый член ее вспоминал о свободе православного христианина, не рабски следующего указаниям недоступного иерея, а творчески созидającego в Церкви и с Церковью и догму, и жизнь. Это тоже лишь одно из следствий продуманной до конца идеи всеединства и, может быть, только вместе с русской государственностью умерев, как видимое целое, она оживет чрез новую жизнь в индивидуальных сознаниях. Может быть, ее и минует чаша эта.

Церковь должна быть всецело действенной, и словом и делом отзываться на все, на все политические и общественные проблемы. Но ее ответы и действия никак и никогда не могут разногласить с учением Христа, быть «злыми». Она не может благословлять ни одного, малейшего даже, насильственного акта или лицемерно ждать, что его за нее совершат другие. Исповедуя Христову веру вплоть до мученичества, она должна отрицать и осуждать всякое насилие, ибо верит, что крест сильнее меча. Добро и зло познаются по плодам их – по делам, из них проистекающим, и церковь злых плодов приносить не может. Время ей поставило новые задачи. Она должна произнести нелюбимый суд свой над всем современным мирозерцанием, неизбежным завершением которого является социализм, как неизбежным завершением его – большевистский коммунизм. Она должна разобраться в этом мирозерцании, озарить его светом своей догмы и, вскрыв его корни, отделить добро от зла, отвергнуть все, что зло само по себе или приносит плоды злые. И осознавая идею всеединства, она может уже теперь указать на бесплодность труда, полагаемого на постройку новой Вавилонской башни, неведомого будущего. Всякий момент времени нужен во всеединстве и всякий обладает абсолютным значением, нуждаясь в исполнении и преображении. Нельзя ради гадательного будущего забывать о вопиющем, о нуждах своих, о настоящем, и само будущее можно осуществлять лишь в меру примиримости его с настоящим и доброты плодов его для настоящего. Ведь Христос учил не заботиться о завтрашнем дне, потому что у каждого дня довольно и своей заботы. С той поры дни более беззаботными не стали. Почему же мы, христиане,



должны изменять или лукаво истолковывать Его слова, ссылаясь на мнимую непримиримость их с общественной и политической деятельностью? Не лучше ли, не правильнее ли вместо того, чтобы сочетать Христа с Велиалом, продумать до конца глубокий смысл евангельского завета?

## П.А. Флоренский. Записка о Православии

### Фрагменты

...В настоящих тезисах моя задача – разъяснить, каковым представляется мне русское Православие, – русское, ибо Православие греков, арабов и других восточных народов, включительно до японцев и китайцев, имеет своеобразные организации и может быть внутренне далеко не совпадающим с Православием русским, несмотря на тождество догматов, канонов и, в значительной мере, уставов.

## VII

Вдумчивому члену русской Церкви бывает ясна двухсоставность русского Православия, чтобы не говорить о большем числе слоев, налегших на Православие, но, впрочем, ему чуждых и с ним не слившихся. Эти два основных элемента русской православности суть: естественная психология и весь душевный и общественный склад русского народа – с одной стороны, и вселенская церковность, полученная русским народом через греков. Люди всегда склонны сотворить себе кумира, чтобы избавить себя от подвига служения вечному и пассивно предаться простой данности. Этот кумир может быть весьма различным. Для русских православных людей таким кумиром чаще всего служит сам русский народ и естественные его свойства, которые ставят они пред собою на пьедестал и начинают поклоняться, как Богу. Вера в быт превыше требований духовной жизни, обрядоверие, *славянофильство\**, *народничество\** силятся стать на первое место, а вселенскую церковность поставить на второе или вовсе отставить.

В основе всех этих течений лежит тайная или явная вера, что русский народ сам собою, помимо духовного подвига, в силу своих этнических свойств, есть прирожденно христианский народ, особенно близкий ко Христу и фамиллярный с Ним, так что Христос, как будто несмотря ни на что, и не может быть далеким от этого народа. И, как всегда, фамиллярность с высоким, эта фамиллярность влечет за собой высокомерие и презрение к другим народам, – не за те или иные общие качества, а за самое существо их. Смысл этого высокомерия может быть выражен тем, что мы – природные христиане, с нас, собственно, ничего не требуется, и все нам простительно, тогда как другие народы, в сущности не христиане, и самые их достоинства вызывают в нас чувство пренебрежения.

Может быть, соблазн такого самообожествления есть у каждого народа; во у русских он исключительно велик вследствие пассивности и сырости русской психологии и вследствие молодости народа, выступившего в истории тогда, когда пышная и бесконечно мудрая церковная культура уже

сложилась. Русский народ в исключительном изобилии и без малейшего труда даром получил то, над чем другие народы трудились много веков и что они выстрадали своею кровью. Русский народ вырос, как ребенок очень состоятельных родителей, и привык получать больше – не только заработанного, но и усвоенного: дряблая от природы, его воля была с пеленок задавлена изысканным превосходством и богатством окружающей его духовной обстановки. Он получал раньше, чем успевал пожелать, и он не научился желать и не умеет желать. Конечно, великое преимущество – никогда не впадать в заблуждение и никогда не видеть проявлений дурного вкуса. Но последствием этого преимущества было то, что русский народ никогда не понимал и до сих пор не понимает, что сокровища, которыми он был окружен, были добыты чьим-то подвигом и требуют попечения о себе. Он привык считать их за нечто само собою разумеющееся и, в лучшем случае в лице более благородных, старался защитить эти сокровища от расхищений. Но очень редко представители русского народа понимали долг накопления. Русский народ тратил наследство, всегда думая, что этот дар, полученный им при рождении, есть неотъемлемое его свойство и, как таковое, не может иссякнуть. Между тем русская история была таким иссяканием, и настоящее положение России – это не случайная болезнь или случайное отсутствие средств, а глубокое потрясение состояния, расстраивавшегося многими поколениями. Однако русскому народу было действительно трудно заметить наступающее разорение: он так привык считать даром полученную им вселенскую церковность за неотъемлемое свое свойство, что свои свойства не умел отличить от церковности и принимал за церковность. Поэтому разорение церковности не воспринималось им катастрофически, но было медленным вытеснением начал церковных началами этническими, а этих последних – и прямо греховными.

С другой стороны, русский народ и по молодости своей, и по этнически свойственной ему легкости от самого начала проникся некоторыми сторонами нравственного идеала, – точнее сказать, они внедрились в него, не встречая того сопротивления, на которое наталкивались в народах культурно окрепших и по

характеру более жестких. Черты христианского идеала действительно слились тут отчасти с природной организацией. Таким образом, у русского народа был повод довериться своей христианственности; но, привыкнув к такому доверию, он далее стал доверять себе и во всем, одобряя известные свойства как свои.

## П.И. Новгородцев. Существо русского православного сознания

...Каков основной принцип православия? Хотя на это в русской литературе давно уже дан определенный ответ, но этот ответ все еще не приобрел общего признания ни среди православных, ни тем более среди католиков и протестантов. И католики, и протестанты все еще смотрят на православие сверху вниз, как на нечто отсталое и несовершенное, и полагают, что Православная церковь нуждается в известном исправлении, чтобы стать на настоящий путь. Для католичества это исправление должно состоять в воссоединении с единой истинной христианской Церковью, каковою является церковь Католическая; для протестантов оно должно выразиться в реформации, т. е. в обновлении церковных догматов и церковной жизни на основе свободного индивидуального сознания. Где у вас организация и дисциплина, где практическое влияние на жизнь, спрашивают у нас католики. Где у вас свободный научный дух и сила нравственной проповеди, спрашивают протестанты. И приходится нам признать, что нет у нас ни католической дисциплины, ни протестантской свободы. Но что же у нас есть и какой положительный принцип можем мы указать как самый существенный по православному воззрению и для устройства жизни, и для утверждения веры?

Я заметил выше, что этот принцип уже давно установлен в нашей литературе: это принцип взаимной любви всех во Христе. Согласно с этим принципом, не то самое важное в религиозной жизни, что она строится на авторитете церковной организации, как говорят католики, и не то, что она утверждается на основе свободы, а то, что она порождается благодатью всеобщей взаимной любви. И церковная организация, и свобода верующего сознания необходимы по православному воззрению для создания религиозной жизни, но прежде их для верующих необходим дух взаимной любви, единение во Христе.

Ни организация Церкви, ни свобода верующего сознания не могут без этого получить правильного выражения. С истинно религиозной точки зрения они останутся бессильными и

бесплодными, если не будут утверждаться, поддерживаться и восполняться даром взаимной любви, даром Божией благодати. Это прежде всего и по преимуществу религиозно-мистическое понимание христианства.

В этом русском православном созерцании прежде всего характерно то, как воспринимается и оценивается здесь начало любви. Во всех христианских исповеданиях заповедь любви является основной и определяющей, – без этого они и не были бы христианскими. Но в то время, как в других исповеданиях, особенно в протестантском, проявляется склонность придавать этой заповеди скорее моральный характер, в православии она получает подлинный религиозно-мистический смысл. По православному сознанию любовь есть больше, чем обычное свойство нравственно-доброй человеческой воли: любовь есть чудо. По удачному выражению одного духовного проповедника, она или порождается продолжительным воспитанием в себе чувства добра, или высекается страданием, посещающим человека, или вымалливается у Бога молитвою. И в качестве чуда, любовь в этом смысле и творит чудеса, и невозможное делает возможным. И именно потому, что это не человеческое лишь свойство, а дар свыше, дар Божией милости. Это не просто любовь, а любовь во Христе, просвещенная и перерожденная соприсутствием Божьей благодати.

Но когда православное учение говорит о любви, оно полагает, что любовь в этом высшем религиозно-мистическом смысле, как любовь во Христе, носит в себе силу бесконечного расширения: в своем внутреннем идеальном существе и проявлении это любовь взаимная и всеобщая, связующая человека невидимой связью со всем человечеством. Любовь во Христе имеет это благодатное свойство возвышать отдельное человеческое сознание от единичности, оторванности и обособленности к соборности, целостности и вселенскости. Все эти понятия – любовь, соборность, целостность, вселенскость – для православного понимания однозначны, каждое вытекает из другого, и все вместе они содержатся в понятии любви во Христе.

Но все эти понятия в русском православии получают еще и дальнейшее углубление в направлении связи и единства

человечества. Благодатное творческое действие любви проявляется также и в том, что оно просветляет человеческое сознание чувством всеобщей и всецелой взаимной ответственности. Настоящая христианская любовь приводит человека к убеждению, что «всякий пред всеми, за всех и за все виноват». Это замечательное и глубокомысленное утверждение Достоевского как нельзя лучше раскрывает ту идею всеобщей солидарности и всеобщей ответственности людей друг за друга, которая так свойственна православному сознанию. Подобно тому, как Христос совершил дело искупления всего человечества, а не отдельных каких-либо людей и не одного какого-либо народа, подобно тому, как явление на земле, страдания, крестная смерть и воскресение Сына Божия имеют не только субъективное, моральное, но также и объективное, мировое значение, так высший жребий связал и дальнейшую судьбу человечества на земле единством реальной круговой солидарности и ответственности. Не может быть так, чтобы отдельные люди или народы только для себя приобретали заслуги и только за себя отвечали: все живут для всех и все отвечают за всех. В этом воззрении, в этом веровании пред нами снова обнаруживается глубочайшее отличие нашего религиозного сознания от католического и протестантского. Католическое понимание в деле спасения ставит на первый план посредствующую роль Церкви как учреждения; протестантское – выдвигает идею личной ответственности человека пред Богом и личной заслуги в деле спасения: каждый отвечает за себя и спасается силой собственной веры. Православное сознание, напротив, основано на убеждении в общей нравственной и религиозной ответственности каждого за всех и всех за каждого: тут в основе лежит идея спасения людей не индивидуального и обособленного, а совместного и соборного, совершаемого действием и силой общего подвига веры, молитвы и любви. И вот почему, согласно православному воззрению, любовь, как зиждущее начало веры и жизни, по природе своей носит в себе начала соборности и вселенскости. Только здесь, только в этом воззрении по-настоящему преодолевается замкнутость индивидуализма, только здесь в корне побеждается состояние человеческого уединения и человеческой разобщенности. Что



протестантизм индивидуалистичен, этого нет нужды доказывать, но не столь же ясно, что и католицизм не выходит из рамок индивидуализма. А между тем, несомненно, *Владимир Соловьев\** был прав, когда в своем знаменитом докладе о средневековом мировоззрении он говорил, что существо этого мировоззрения приводит к идее индивидуального душеспасения. Церковь была здесь не столько всепроникающим нравственным общением, сколько возвышающимся над верующими учреждением, а потому и благодатные дары свои она считала возможным сообщать верующим не столько силою их внутреннего любовного общения во Христе, – что и составляет идеальную основу церковности, – а внешним актом церковных индульгенций, церковных установлений и предписаний. И в известном смысле эта средневековая традиция живет в католицизме и до сих пор. Ведь и сейчас церковное единство утверждается здесь на авторитете папы, на мощной организации и дисциплине, на политике и пропаганде, на дипломатическом искусстве *иезуитов\**. Но при этих предпосылках и допущениях принцип церковности утрачивает свое подлинное существо, свой внутренний смысл и, простираясь вширь, теряет свою глубину.

Убеждение Православной церкви в своем значении и вселенском призвании вытекает, напротив, не из веры ее в свои внешние ресурсы, а из веры в силу той истины, которую она исповедует. Христианская Православная церковь имеет значение вселенской не потому, что у нее есть церковная организация и миссионеры, а потому, что она носит в себе свойства всемирной и всепокоряющей истины. Православному сознанию чужда и непонятна практика католицизма, допускающего возможность уловлять в свои сети новообращенных внешними средствами дипломатии и пропаганды. Оно исходит из мысли, что обращение к истинной вере обуславливается ее внутренним совершенством, помощью Божией, даром Духа Святого. Есть у *Аристотеля\** прекрасное выражение, объясняющее силу Божественного совершенства: κίενι οὐ κινούμενον, κινεῖ ὡς ἐρῶμενον – оно движет, само оставаясь неподвижным, движет, становясь предметом страстных стремлений. Таково свойство каждого совершенства, что ему не нужно приходить в движение,

суетно волноваться и употреблять усилия, чтобы привлекать к себе души и сердца.

С этим связана известная пассивность, созерцательность православного сознания, и в этом отношении церковь Православная и со стороны чужих, и со стороны своих подвергается иногда упрекам в односторонности, в невнимании к земным, человеческим задачам. Как недавно еще утверждал Гарнак\*, Церковь восточная, всецело обращенная к потустороннему миру, пренебрегла нравственным преобразованием мира здешнего и осталась на пути аскетизма и созерцательности, предоставив всю земную жизнь другим силам. Ранее Гарнака Владимир Соловьев в том же духе судил о Православной церкви, когда он говорил: «Восток, православный в богословии и неправославный в жизни, понял богочеловечность Христа, но не мог понять богочеловеческого значения Церкви. Для него Церковь была только святыня, данная свыше в окончательной форме, сохраняемая преданием и усвояемая благочестием. И поистине это есть самое первое в Церкви, но для Востока это было и первое и последнее. Для него вся истина христианства, представляемая Церковью, была только над человечеством и прежде человечества. Но христианство есть истина богочеловечества, т. е. внутреннего единения Божества с человечеством во всем его составе. Церковь, или Царство Божие, не должна оставаться только над вами, быть только предметом нашего почитания и поклонения, – она должна быть также и в нас самих для всего человечества правящею силой и свободною жизнью. Церковь не есть только святыня, она также есть власть и свобода».

«Привязавшись всецело к Божественным основам Церкви», Восток «забыл о ее совершении в человечестве. Но если Церковь основана, это еще не значит, что она совершена и что нам ничего не нужно делать для ее совершения».

Против этих упреков необходимо заметить, что здесь естественная неполнота земного делания Православной церкви принимается за принципиальное пренебрежение к земным делам и что этой неполноте противопоставляется не совершенство Царства Божия, а лишь западный церковный идеал. Соловьев так и пишет – совершенно в духе католицизма: «Церковь, или

Царство Божие». Но, как прекрасно говорит более поздний истолкователь судеб церкви *Карташев\**, «если бы Царство Божие было тождественно с Церковью, то по завету Своего Учителя Церковь не молилась бы непрестанно: «Да приидет Царствие Твое!» Значит, оно не пришло с приходом Церкви. Молясь о пришествии Царства, Церковь сама устремляется к своему *эсхатологическому\** завершению, сама томится желанием выявить свою полноту, исполниться до конца, когда настанет Царство Христово на земле. Можно думать, что она отдаст тогда Домовладыке ключи Царствия, которому «не будет конца». Символ говорит это о Царстве Христовом, а не «о Церкви». Никогда Православная церковь не отрицала задачи своего «совершения в человечестве»; она только отрицала западные пути к осуществлению этой задачи и различала, с одной стороны, эсхатологическую идею полноты совершенства, возможную лишь для Царства Христова, для чудесного перерождения нашей земли в новую землю, а с другой стороны – исторические ступени относительного совершенства, доступные видимой земной организации Церкви. Владимир Соловьев, который в известный период своей жизни склонялся к западным идеям, всецело становится на почву католического понимания теократии и говорит поэтому о возможности «всемирной организации истинной жизни», осуществляемой силою «духовной власти Церкви». Православное сознание отвергает эти притязания земной, хотя бы и духовной, власти и не верит в правильность тех путей, которыми шел Запад. Здесь-то и важно в полной мере оценить то коренное убеждение Православной церкви, что высшей опорой церковной жизни является не власть Церкви, не организация и дисциплина, а благодатная сила взаимной любви и помощь Божия. На этом и Церковь держится, и вселенская истина утверждается, согласно прекрасному литургическому возгласу: «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы». Как я уже сказал выше, это есть по преимуществу религиозно-мистическое понимание христианства. Католицизм и протестантизм – это западные европейские решения религиозной задачи, в них преобладает элемент человеческий, гуманистический, православие есть, напротив, восточное, азиатское решение этой задачи, и потому оно ближе к

первоначальному духу христианства, ближе к глубине религиозных сокровищ Востока. И его представление о Церкви, и его учение о любви, и его мысли о путях к Богу обвеяны этим основным религиозно-мистическим ощущением, что в истинной Церкви, в истинной любви, в истинной жизни незримо присутствует Бог, благодать Божия, благодать Христова, что здесь корень всего и что, оторванные от этого корня, все человеческие мысли и дела становятся бессильными и бесплодными.

От этого так чужды православному сознанию и понятие внешнего авторитета, не усвояемого свободой, и представление о свободе, не освещаемой «светом, с неба сходящим», из одних человеческих сил и стремлений созидаемой. Православное учение есть учение о силе взаимной любви во Христе, но вместе с тем это есть и учение о свободе во Христе: одно связано с другим, и одно без другого немыслимо.

Отсюда вытекают все основные свойства русского благочестия и Богопочитания, все особенности религиозной психологии православной верующей души. Не притязая на то, что я перечислю все эти свойства и особенности полностью, я укажу лишь те, которые представляются мне самыми главными. Они следующие: созерцательность, смирение, душевная простота, радость о Господе, потребность внешнего выражения религиозного чувства, чаяние Царства Божия. Я хочу характеризовать теперь каждое из этих свойств в отдельности.

**1.** Созерцательность означает такую обращенность верующей души к Богу, при которой главные помыслы, стремления и упования сосредоточиваются на Божественном и небесном; человеческое, земное тут представляется второстепенным и в то же время несовершенным и непрочным. Отсюда и отсутствие настоящего внимания к мирским делам и практическим задачам. На западный взгляд в этом следует видеть нечто неправильное и недолжное. На самом деле это есть лишь подлинное выражение того религиозного сознания, которое принесено нам с Востока, откуда мы получили нашу религию. И на Западе, и у нас иногда видят несчастье России в том, что у нас не было реформации, что у нас не произошло того обмирщения религии, того превращения христианской морали в

методику и дисциплину ежедневной жизни, которое совершилось у западных народов. В действительности, от православия не может быть перехода к реформации, ибо православие по существу своему созерцательно, аскетично. Оно не только не исключает, но и требует влияния религии на жизнь и по существу всегда и оказывало это влияние, но духу его совершенно противоречит то превращение религии в мораль, а морали в методику и дисциплину ежедневной жизни, к которому естественно приводит реформация. Реформация могла родиться в недрах католицизма, ибо и католицизм уже представляет собою обмирщение религии, в реформации делается лишь дальнейший, и притом решительный, шаг по пути этого обмирщения, в конце концов совершенно отрывающий жизнь и мораль от религии. Православие, напротив, есть сохранение чистого существа религии, обращающей верующее сознание к Богу, а в мире ином, высшем, горнем, указующей истинное средоточие человеческих мыслей и дел. Влияние на жизнь, на культуру, на государство, на быт осуществляется в православии иными путями, чем в западных исповеданиях: определяющими силами является тут не авторитет, не дисциплина, не чувство долга, стоящее вне религии, переживающее ее, а признание заповедей Божиих, заповедей единения и любви и страх Божий, страх греха и проклятия. Жизнь определяется тут именно религией, а не моралью, так что без религии и морали не остается, и когда православный человек отпадает от религии, он может склониться к худшей бездне падения. Но это именно и свидетельствует, в какой мере он не может жить без религии и как все в православии держится религией.

Когда, подобно Соловьеву, говорят о «Востоке православном в богословии и неправославном в жизни», то тут упускают из виду, что для Востока «православие в жизни» осуществляется иными путями и измеряется иными мерами, чем для Запада: не степенью внешнего практического благоустройства, а силою ощущаемой связи жизни с ее Божественными истоками. Что видим мы на Западе в качестве последовательного развития принципа реформации? По яркой характеристике Константина Леонтьева<sup>\*</sup>, здесь «вместо христианских загробных верований и аскетизма, явился земной гуманный утилитаризм; вместо мысли

о любви к Богу, о спасении души, о соединении с Христом, забота о всеобщем практическом благе. Христианство же настоящее представляется уже не Божественным, в одно и то же время и отрадным, и страшным учением, а детским лепетом, аллегорией, моральной басней, дельное истолкование которой есть экономический и моральный утилитаризм». Вот то обмирщение христианства, к которому привела реформация, и с точки зрения православия идти в этом направлении – значит не исправлять односторонность и недостаточность православного сознания, а выступать из области религии в область автономной безрелигиозной морали. Это две различных плоскости, между которыми нет перехода.

«Неправославие в жизни» с православной точки зрения может быть исправлено не реформацией, а только актом внутреннего всеобщего перерождения, чудесным образом укрепляющего в верующих чувства любви и страха Божия. Для Православной церкви, в принципе не признающей путей внешней дисциплины и внешнего воздействия на совесть верующих, достижение православия в жизни есть задача бесконечно более трудная и таинственная, и православное понимание этой задачи ставит ее бесконечно выше методики и дисциплины ежедневной жизни: речь идет здесь именно о полном перерождении человека, о проявлении над ним чуда милости Божией.

**2. Смирение** – второе из названных свойств православного сознания – стоит в неразрывной связи с первым, с созерцательностью: истинная и подлинная обращенность верующей души к Богу непременно приводит к смирению, к сознанию ничтожества человеческих сил. И здесь опять мы обнаруживаем в русском православном сознании драгоценные следы Востока, отражения азиатского религиозномистического чувства. На Западе, в Европе, нет этих следов и отражений; тут не утвердилось заповедь смирения, и нет в чувствах и мыслях духа смирения. Ни католичество, ни протестантство не воспитали этого духа. Западный человек есть по преимуществу гордый человек, и чем далее на Запад, тем больше в нем гордости: француз более горд, чем немец; англичанин более горд, чем француз. Западный человек – это человек, гордый своей культурой, своим образованием, своей наукой, своей

дисциплиной, своей политикой. Он думает, что он все преодолел, все может; он думает, что его конституции и парламенты, что его демократии и республики – верх человеческой мудрости, что тот путь, которым он идет, есть единственный путь к человеческому величию. С высокомерием смотрит он на отсталость своих восточных соседей и ожидает, что они усвоят его мудрость и пойдут его путями. Между тем именно мы, эти восточные соседи, имеем все основания звать европейское сознание к тому, чтобы оно сломало свою гордость и поняло смысл и значение подвига смирения. Ибо это значит звать на почву христианского и вообще религиозного сознания. Это мудрость, провозвещенная еще древнееврейскими пророками, которые ничему так настойчиво не учили, как тому, что от гордости погибают и люди, и города, и царства. В ярких образах и грозных пророчествах ветхозаветные учителя с удивительной силой говорили о тщете земного человеческого величия, о посрамлении гордыни человеческого самообольщения. Вот, например, замечательное место из книги пророка Авдия: гордость сердца твоего обольстила тебя; ты живешь в расселинах скал на возвышенном месте и говоришь в сердце твоём: кто низринет меня на землю? Но хотя бы ты, как орел, поднялся высоко и среди звезд устроил гнездо твое, то и оттуда Я низрину тебя, говорит Господь» (Авд. 1:3–4).

Или другое место из книги пророка Исайи:

И наполнилась земля его серебром и золотом, и нет числа сокровищам его, и наполнилась земля его конями, и нет числа колесницам его; и наполнилась земля его идолами: они поклоняются делу рук своих, тому, что сделали персты их. И преклонился человек, и унизился муж; и Ты не простишь их. Иди в скалу, и сокройся в землю от страха Господня и от славы величия Его. Поникнут гордые взгляды человека, и высокое людское унижится; и один Господь будет высок в тот день. Ибо грядет день Господа Саваофа на все гордое и высокомерное и на все превознесенное, – и оно будет унижено. И на все кедры Ливанские, высокие и превозносящиеся, и на все дубы Васанские. И на все высокие горы, и на все возвышающиеся холмы. И на всякую высокую башню, и на всякую крепкую стену. И на все корабли Тарсийские, и на все вожделенные украшения

их. И падает величие человеческое, и высокое людское унизится, и один Господь будет высок в тот день (Ис. 2:7–17).

Этот дух смирения, это сознание ничтожества человеческой гордости и высокомерия составляет одну из коренных основ того религиозного сознания, которое пришло к нам с Востока из Азии. Россия, которая имеет это великое счастье не только географически, но и духовно наполовину принадлежать Азии, в глубине своего религиозного сознания носит этот дух смирения как один из главных даров своей древней веры.

**3.** Но с этим духом смирения тесно связана и та третья черта русского православного благочестия, которую я упомянул выше, – это простота душевная, сознание того, что религиозная истина есть простая истина, которая дается не научной изощренности, не критике, не самопревозносящейся мудрости, не гордой своими завоеваниями культуре, а детской простоте души, простой наивной вере, смиренному преклонению пред тайнами величия Божия. Это сознание того, что «нищета духовная», о которой говорится в заповедях блаженства, есть лучший путь к постижению тайн Божиих. Простые галилейские рыбаки были первыми провозвестниками слов Спасителя, а познавший глубину человеческой мудрости апостол Павел с особым ударением приводит слова пророка Исая: «погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну» (1Кор. 1:19). «Потому что, – говорит он, – немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1Кор. 1:25). Это превосходство простоты, живущей светом Божиим, над мудростью просвещения человеческого с особой яркостью ощущается в православном сознании. Нельзя не видеть замечательного совпадения в том, что и верный сын Православной церкви Достоевский, и ушедший от Церкви Толстой одинаково убеждены в том, что величайшие религиозные истины открываются простоте душевной, простому безхитроственному разуму народа. Глубочайшие мотивы их народничества вытекают не из идеализации народного быта, а из идеального представления о способности простого народного сознания находить пути к Богу. Их проповедь исходит из идеала евангельской простоты. Они как бы говорят нам: не увлекайтесь плодами культуры, ее богатством, ее пышностью, ее



разнообразием; помните, что выше культуры сам народ, творящий дух народа, не ставьте культурных достижений между собой и народом, не отделяйте себя от народа высокой стеной культурных достижений, не превозносите и не тщитесь сделать из культуры Вавилонской башни высотой до небес.

4. Следующее свойство православного сознания, которое мы должны объяснить, есть радость о Господе. Наблюдатели и знатоки русской монастырской жизни отмечают, насколько постоянной является эта черта даже у затворников и подвижников, – радость и какая-то снисходительность к людям, к человеческим слабостям. Почему радость? Почему не печаль? не мрак? не уныние и сокрушение о грехах? – Потому что в сознании живет радостная весть: «Христос воскрес!» «Христос посреди нас!» Потому что искупление стерло главу змия, потому что то основное и первое религиозное представление, что мир во зле лежит, что грех и страдание его изначальны и неизбежны, восполнено новой высшей вестью, вестью о явлении Христа миру, о сошествии Бога на землю к людям. В озарении этого высшего света, который никакая тьма объять не может, все грехи и слабости человеческие представляются искупленными, для них есть выход, есть прощение, есть надежда на спасение. Если в католическом религиозном сознании преобладает осеннее настроение грусти, то в православном ярко выделяется настроение весеннее, радость восстановления и возрождения. И как прекрасно отметил в свое время еще Гоголь, нигде так, как на Руси, не празднуется праздник Воскресения Христова, этот «праздников праздник и торжество из торжеств». Общему духу католичества соответствует образ Великого Инквизитора, образ грозного, карающего *Торквемады*\*. Напротив, духу Православной церкви отвечают характеры *Сергия Радонежского*\*, *Серафима Саровского*\* и многих других сияющих, светлых и радостных русских святителей и подвижников. И замечательно, что и в том религиозном сознании, которое, удаляясь от православия, сохраняет все же следы его, живет эта черта радости и обеспеченности в Господе. Так, Толстой при всем своем рационализме, при всей замкнутости и уединенности своего религиозного чувства, при разрыве с Церковью, все же чувствует по-православному, когда он говорит о религиозном чувстве в

следующих выражениях: «главное в этом чувстве, – сознание полной обеспеченности, сознание того, что Он есть, Он благ, Он меня знает, и я весь окружен Им, от Него пришел, к Нему иду, составляю часть Его, детище Его: все, что кажется дурным, кажется таким только потому, что я верю себе, а не Ему, и из жизни этой, в которой так легко делать Его волю, потому что воля эта вместе с тем и моя, никуда не могу упасть, как только в Него, а в Нем полная радость и благо».

5. Рядом с этим чувством – радостью о Господе – стоит та особенность православного сознания, которую я назвал выше потребностью внешнего обнаружения религиозного чувства. Я разумею под этим стремление проявить обращение своих мыслей и чувств к Богу во внешних знаках, символах и действиях. В особенности протестанта поражают в собраниях наших молящихся те с виду внешние проявления благочестия, которые так свойственны православному человеку: свечи, просфоры, целование икон и креста, осенение крестным знаменем, коленопреклонение. Даже просвещенные и тонкие наблюдатели русской жизни из иностранцев склонны указывать на эти выражения религиозного чувства как на какую-то непонятную отсталость, как на чисто внешнее отношение к Богу, исчерпывающееся выполнением внешних действий и лишенное всякого внутреннего содержания. Им кажется, будто вместо необходимого внутреннего самоуглубления тут господствует исключительно внешнее понимание религии. Для протестантского сознания, которое полагает всю силу молитвенного обращения к Богу в сосредоточении духа, в концентрации, в уходе внутрь себя, все внешнее кажется излишним, отвлекающим от самоуглубления. Понятно, если при таком понимании у протестантов в отношении к проявлениям православного благочестия происходит своего рода оптический обман: они видят внешнее и не видят того внутреннего, которое за ним скрывается. Они не видят, что в этих проявлениях сказывается активный порыв верующей души, стремление ее выйти из себя и войти в общение с Богом, что именно в такого рода внешних действиях обнаруживается мистическое стремление преклониться, простереться перед Господом,

возжечь пред Ним пламень своей веры, приобщиться к Его милости и помощи, вымолить и выплакать эту милость и помощь.

И когда, с другой стороны, протестантские писатели упрекают Православную церковь в том, что в своих церковных службах она недостаточно развила практику духовных поучений, что она мало заботится о нравственном руководстве своей паствы, то тут повторяется тот же оптический обман и продолжается то же недоразумение. Для протестанта в его церковной службе, среди голых стен его храма, самое главное – выслушать нравоучительную проповедь, исполнить положенные песнопения и молитвы, имеющие целью то же нравственное сосредоточение и самоочищение. Главное полагается тут в человеческом воздействии и в личном самоуглублении. Напротив, для православного самое главное в церковной службе – действие на верующих Божией благодати, приобщение их Божией благодати. Не человеческое воздействие является здесь определяющим, а действие Божеское, не простое нравственное воспитание, а мистическое единение с Богом представляется здесь целью. Благодатная сила *евхаристии*\* и литургических священнодействий, в которых таинственно сходит на молящихся благодать Божия, – вот высшее средоточие церковных служений и молитвенных возношений. Возглас священнослужителя: «Благодать Господа Нашего Иисуса Христа и любви Бога и Отца и причастие Святаго Духа буди со всеми вами» – призывает дары Божией благодати на всех присутствующих на литургии, в том числе и на тех, кто в данный момент не причащается Св. Тайн.

Это две стороны одного и того же отношения, стремление не только внутренне, но и во внешних проявлениях, при помощи видимых знаков и символов вознести свои мысли и чувства к Богу и восприятие Божественной благодати, сообщаемой в таинствах и священнодействиях. И сравнительно с этим таинственным действием Божией милости на человеческую душу, могущественно воспитывающим и ведущим человека в жизни, то воспитательное действие слова человеческого, к которому стремится нравоучительная проповедь, имеет совершенно второстепенное значение.

С этой стороны к православию бесконечно ближе католичество; в католичестве также приняты внешние выражения

молитвенного обращения к Богу. Но поскольку и в этом отношении здесь преобладает дисциплина, организованность и упорядоченность, свобода индивидуального приобщения верующей души к общей молитве в католическом обряде в известной мере парализована. Напротив, в протестантизме эта свобода доведена до того, что церковная служба переходит тут в простой культ морали, в текучее рациональное нравоучение, которое стоит на пороге или к пантеизму, или к безбожию.

...Собравшись в дорогу,

В последний раз здесь вера предстоит, как говорит *Тютчев\**.

6. Мне остается разъяснить последнее из упомянутых мною свойств православного сознания – чаяние Царства Божия. Как я уже говорил выше, православному сознанию чуждо отождествление видимой земной Церкви с Царством Божиим. Оно ищет и чаёт Царства Божия как порядка реального, но в некоторых особых чудесных условиях достигаемого. Царства Божия нельзя построить в порядке земного делания, и тем не менее вся жизнь земная должна быть обвееяна мыслью об этом чаемом Царстве. В народных представлениях это верование облекается то в образ праведной земли, в некотором неведомом месте существующей, то в *сказание о невидимом граде Китеже\**, сокрытом от человеческих взоров на дне озера. Глубочайший смысл этих представлений заключается в том, что земная человеческая жизнь никогда не может притязать на совершенство и правду, что всегда нужно стремиться и тяготеть к правде высшей, что, только освещая нездешним светом наши земные мысли и дела, только основывая их на «чувстве соприкосновения своего таинственным мирам иным», на чаянии Царства Божия, можно устроить правильно нашу жизнь.

И здесь опять православное сознание идет своим особым путем, несходным с путями католицизма и протестантизма. Католицизм полагает, что Царство Божие есть не только чаяние, но и осуществляющаяся в истории Католической церкви действительность; в этой Церкви оно имеет свое видимое земное воплощение.

Напротив, протестантизм настолько отделяет земную действительность от религиозных чаяний, что религия становится частным делом личного сознания, а культура, общественность,

государственность объявляются автономными областями самобытного светского строительства. Православие, полагая, что Царство Божие вполне осуществимо лишь в последние дни, а ныне должно лишь освещать незримым светом все наше земное строительство, стоит как бы посредине между крайностями обмирщения Божественного идеала и отречения от него.

Я как будто бы закончил свое изложение и ответил, как умел, на поставленную тему. Но вместе с тем я живо чувствую всю неполноту моих разъяснений. Пусть другие, более меня знающие, восполнят и исправят сказанное. Наступило время, когда все мы нуждаемся в некоторых новых и простых объяснениях существа нашей веры. Ее древняя сущность должна остаться неизменной, но она должна по-новому уясниться новому сознанию. Для нас, переживших неслыханные, катастрофические события, многое теперь приоткрывается и уясняется из того, что ранее было неясно, к чему относились мы невнимательно. Открываются для нас с небывалой ясностью и драгоценные сокровища нашей веры.

Подойти к пониманию этих сокровищ было и моей задачей в настоящем очерке. Но говоря о свойствах нашей веры, я менее всего хотел бы призывать к горделивому сознанию своего превосходства над Западом. Мысль моя отнюдь не заключается в том, что нам надо кичиться или хвалиться нашей верой. Нет, нам прежде всего самим надо сделаться достойными ее. Чудные дары и сокровища скрываются в глубине православного сознания, но мы и сами не всегда умеем пользоваться ими, и другим не умеем их показать, и самим себе не умеем их уяснить, и жизнью своей не умеем их оправдать.

Так и в благодатной земле нашей заключены неисчерпаемые залежи всяких богатств и всякого плодородия и обилия, а вот она иссохла и закрылась для человека, и не приемлет зерна, бросаемого рукой человеческой, и не открывает недр своих. Ибо не сумел человек беречь и любить ее и захотел жребия иного, не того, который по заповеди Божией призывает его к смирению, любви и труду; и откроется она лишь подвигу смирения и любви.

Подобно этому и в вере нашей есть сокровища и богатства, которых не знали мы и не ценили, и открываются они нам теперь чрез величайшие испытания и страдания. И когда мы полнее и

глубже проникнем в их существо, тогда и душа России откроется нам, и родина наша снова станет нам открытой и доступной...

## Н.С. Арсеньев. О мирозерцании и благочестии Православной церкви

Невозможно в кратком очерке изобразить все богатство предмета, но невозможно это было бы и в большой книге. Но вместе с тем самое центральное, самое основное и решающее, смысл и содержание всего, религиозной жизни Церкви, может быть указано в нескольких словах.

«Сия есть победа, победившая мир, вера наша» (1Ин. 5:4). Не от мира сего, и вместе с тем, вошло в мир и победило мир, и просвещает мир! Ибо «Слово плоть бысть», «и мы видели славу Его» (Ин. 1:14) – в этих иоанновских словах сосредоточен весь смысл христианства, эти слова основоположны и для всего мирозерцания, для всей религиозной жизни, для всего благочестия Православной церкви.

Ибо она неумолимо, неотрываемым взором созерцает эту явившуюся и воплотившуюся в Иисусе Христе *Полноту Божества*. Единородный Сын Божий истинно «человек бывает» и «с человеками поживе», и возрождает весь род человеческий и весь мир воплощением Своим и страданием Своим, и венцом явления Своего и откровения Вечной Жизни – *победой над смертью, истинным во плоти воскресением из мертвых*. Потоки жизни излились в мир из пришествия в мир Вечной Жизни, и Православная церковь неустанно сосредоточивается всем вниманием своим, всем существом своим на этом явлении и на этой победе Вечной Жизни. В этом – весь смысл апостольской проповеди, этим питается все христианство вообще, и на Западе, и на Востоке, поскольку оно есть христианство, но в Православной церкви с особой силой вся жизнь духовная укоренена *в этом созерцании славы и победы* добровольно униженного, добровольно пострадавшего и воскресшего Сына Божия, вся жизнь ее духовная погружена в это созерцание, вытекает из этого созерцания.

*Созерцание славы Его!* «Ангел послан бысть рещи Богородице: радуйся. И со бесплотным гласом воплощаема Ты зря, Господи, ужасашася» ... Из жития преп. Кирилла Белозерского\* мы знаем, как он при чтении этого *акафиста\**

Матери Божией погружался душою в созерцание славы и величия воплощения Христова.

Особенно же раскрывается внутреннейшая жизнь Церкви нашей в радости пасхальной ночи.

«Очистим чувства и узрим неприступным светом воскресения Христа блистающая и «радуйтесь» рекуща... Христа узрим правды солнце, всем жизнь возсияющая». «Ныне вся исполнишася света, небо же и земля, и преисподняя: да празднует убо вся тварь востание Христово». «Яко воистину священная и всепраздненственная, сия спасительная ночь, и светозарная, светоносного дне востания провозвестница, в ней же бестленный свет из гроба плотски всем возсия». Какое-то упоение торжеством и радостью, и ликованием, и уверенностью в уже осуществленной победе дышит в этих песнопениях Церкви.

*Проповедь Воскресения* есть основание всего христианства, всей проповеди христианства («если Христос не воскрес, то проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша; но Христос воскрес, первенец из умерших» (1Кор.15:14:20)). Проповедь воскресения есть основание, есть определяющий фон всей жизни, всей радости, всего мирозерцания, всего опыта религиозного, всего подвига Православной церкви. Недаром Серафим Саровский\* встречал приходивших к нему – не только в пасхальное время, но и в остальную часть года, – словами: «Христос воскрес, радость моя». Поэтому Православие так космично: Вечная Жизнь, вошедшая в мир, явилась закваской преображения мира. «О, чудесе! Како вкуси смерть всех жизнь? Но яко хоте мир просветити» ... Поэтому «все концы мира ликуют о восстании Твоем из мертвых». «да веселятся небесная, да радуются земная, яко сотвори державу мышцею Своею Господь, попра смертью смерть» ...

Но не однобокая это радость, не «розовое христианство» – нет, радость, вытекающая из участия в подвиге Христовом, из сораспятия Ему, из Креста Его. Ибо Крест Христов животворящ и есть источник радости, из креста и гроба вытекает победа. Радость и подвиг, и отказ от себя, и умерщвление себя. Поэтому идеал жизни христианской для православного мирозерцания и *радостен, и аскетичен одновременно, и только потому*



радостен, что рождается из креста, из смерти со Христом, из сораспятия Христу, чтобы жить со Христом в «обновленной жизни». Поэтому – говоря словами ап. Павла – «мне же да не будет чем хвалиться, разве как крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым мир мне распялся и я миру» (Гал. 6:14). «Любовь Христова объемлет нас, рассуждающих так: если Один умер, то все умерли, чтобы живущие уже не для себя жили, но для Умершего за них и Воскресшего» (2Кор. 5:14–15).

Дело не в юридическом удовлетворении, но и в настроениях, не в субъективной уверенности спасения, как она односторонне подчеркивается в некоторых протестантских сектах, а в мучительном и длительном, органическом вращении, путем подвига и самоумерщвления, путем креста, в преизбыточествующую Жизнь Христову.

Аскетизм и радость! Это характерно и основоположно и для жизни отшельников, и аскетов, и мистиков православия, и для всего нравственного учения его, и для древней русской иконописи, и для всей молитвенной и созерцательной жизни Православной церкви. Созерцание не только воскресения, но и страданий, истинных, не воображаемых страданий и смерти Сына Божия. Но и эти страдания *осияны славой Его*, славой Воскресения: «Жизнь во гробе положился еси, Христе, и ангельские воинства ужасались, снисхождение славяще Твое». «Животе, како умираеши? како и во гробе полагаеши? Смертную же, Спасе, крепость сокрушаеши и от ада всех освобождаеши». «Владыка всех зрится мертв, и во гробе мале полагается Истошник гробы мертвых» ...

И мы должны быть «соединены с Ним подобием смерти Его», чтобы «участвовать в воскресении Его». «Всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова раскрылась в смертной плоти нашей» (2Кор. 4:10) – в этих словах ап. Павла дано все нравственное учение Православной церкви. Потоки жизни вошли в мир через воплощение, подвиг и победу над смертью Сына Божия, и это есть благодатная жизнь Церкви, жизнь Духа Святого в нас, начатки преображения твари (ибо полнота преображения еще впереди). Но не внешнее, «механическое» или «магическое» это приобщение человека к потокам благодатной Жизни, вошедшим в мир, а внутреннее и

нравственное. Внутренне и нравственно должна быть она усвоена, она должна стать основой, питающим центром всей духовной жизни человека. Хотя не субъективно дана она, а глубоко объективно, независимо от того, воспринимаем ли мы ее или нет. Но усвоение ее нами – преображение твари – осуществляется лишь чрез *свободный нравственный подвиг*, силою Благодати.

Нравственный элемент в жизни Церкви есть решающий. Стихия Церкви, жизнь Духа Святого, есть стихия нравственная: «будьте святы, как Он свят» (Лев. 11:44). Эта жизнь есть жизнь постоянного напряжения, неустанной борьбы, «умерщвления» плоти и дел плоти, болезненно-мучительного совлечения ветхого человека, борьба с самим собою. «Я каждый день умираю» (1Кор. 15:31). Это есть сораспятие со Христом, несение Креста Его и следование за ним.

«Кто не возьмет креста своего и не последует за Мною, не может быть Моим учеником» (Лк. 14:27). Необходимы, неизбежны «тесный путь и узкие врата» (Мф. 7:14 «тесны врата и узок путь»). Это есть основа христианской жизни вообще – крест Христов, добровольное участие в кресте Христовом. Это есть вместе с тем основа нравственного учения Православной церкви. «Такова воля Духа, – пишет *Исаак Сирин\**, – в ком обитает Он, не приучает тех к лени. Напротив, Дух побуждает их не покоя искать, но предаваться паче деланию и наибольшим скорбям. Испытаниями Дух укрепляет их и делает, что они приближаются к мудрости. Такова воля Духа, чтобы возлюбленные Его пребывали в трудах». Ибо «если душа не вкусит ведением страданий Христовых, то не будет иметь общения со Христом». Участие в страданиях Христовых есть необходимая предпосылка для участия в Его преображенной жизни. Неослабным призывом к подвигу, к мужественной борьбе дышит все учение Церкви.

Не ставит Православная церковь вопроса, как определить взаимоотношение благодати к свободе и к подвигу человека. Ибо таинственно это и не хватит мудрости человеческой раскрыть превосходящие человеческое познание тайны духовной жизни – жизни Духа в нас. Ибо утверждает Церковь – ежечасно, ежемгновенно, каждым дыханием своим – необходимость

подвига. И вместе с тем знает она, что глубоко немощен человек, что бессилен человек бороться со злом без помощи Божией. Поэтому нет заслуг человеческих, не своими заслугами спасаемся мы, а лишь благодатию Божией, и подвиг наш осуществляется лишь помощью Божией. Что можем мы сделать? Лишь взывать о помощи, о милосердии. «В бездне греховной валяясь, неисследную милосердия Твоего призываю бездну». Даже слез раскаяния нет у нас, даже сокрушения истинного нет; даже о нем должны мы молиться: «Покаяния отверзи ми двери, Жизнодавче».

«Слезные ми подаждь, Христе, капли, скверны сердца моего очищающие». Даже покаяние есть дар Его. Вся наша возрожденная жизнь есть дар Благодати. И вместе с тем не пассивному самоуспокоению и самоуслаждению учит Церковь, а беспрестанному активному устремлению, беспрестанному «восхождению сердца» к Богу, беспрестанному «воззванию» в мыслях своих («воззвание в пленениях помышлений моих»), *жизни молитвы*. Жизнь Церкви есть жизнь молитвы, нравственная жизнь Церкви есть жизнь молитвы. Ибо что можем мы сами! – Ничего, только взывать к Богу. Но, взывая, получаем помощь и силу на подвиг – не свою силу – *Его силу*. На подвиг *борьбы* со внутреннейтим врагом – с помыслами греха, осаждающими нас со всех сторон. Ибо недостаточно внешней чистоты: «очищение ума – вот – совершенство!» – говорит *Макарий Египетский\**. Но одни, своей силой, мы с этим внутренним врагом справиться не можем. «Не может ум победить демонское мечтание сам, своею силою; да не дерзает на сие никогда... Но против призывания имени Иисусова враги и минуты устоять и злокознствовать против тебя не смогут». Итак, «будем врачевать недуг сердца непрерывным призыванием Господа нашего Иисуса Христа: ибо без Него не можем мы “творити ничесоже”» (*Исихий Иерусалимский\**). Поэтому, чем выше подымается человек на пути совершенствования, чем больше очищается, тем больше возрастает он в смирении. Ибо тем яснее видит он свое ничтожество и свое бессилие и преизбыточествующую силу Божию. И величайшая трезвенность духовная сочетается с высотами духовной жизни. Поэтому весь

путь духовный часто обозначают отцы этими двумя словами: «молитва и трезвение».

И вместе с тем уже на земле праведники, святые живут начатками Жизни Вечной, жизнью Духа Святого. И порою даже тела их отчасти уже просветляются избытком благодати, которым говорят их души. Это мы видим иногда на останках святых, а иногда эта слава Божия уже при жизни святых отблеском своим касается тел их (ер. сияние облика Серафима Саровского\* во время беседы его с Мотовиловым\*).

Высшее *преображение тварного силою Божией* имеем в Таинстве

Евхаристии, этом центре жизни церковной. Ибо здесь, как в одном потоке, сходятся все струи, образующие жизнь Церкви. Присутствие Господа, страдающего и прославленного, соединение Земного с Небесным и претворение Земного, Тварного в Небесное – в истинную плоть и истинную кровь Сына Божия, и просветление немощной человеческой природы через приятие в себя, через вкушение плоти и крови Его, вследствие чего мы становимся «Христоносцами» (выражение Кирилла Иерусалимского\*) душою и телом. И восприятие нами в себя семени Вечной Жизни, вследствие чего тела наши получают уже теперь залог воскресения, как говорит Иринеи Лионский\* («тела наши, вкушающие Евхаристию, уже не тленны, но имеют надежду воскресения... они восстанут в свое время»). И нравственное питание духа нашего силою благодати – ибо мы не заслужили его и не можем заслужить этого избыточествующего, безмерного дара, – и сознание полной немощи нашей, полного ничтожества и греховности нашей, и вместе с тем непрестанное нравственное напряжение, неослабный зов сердца, сокрушение сердца: «Ослаби, остави, прости, Боже... сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови в утробе моей»... (из молитв перед причащением). И вместе с тем это есть таинство братского единения во едином Господе; существо и природа Церкви с особой силой раскрываются в этом таинстве: «мы все образуем одно Тело, ибо причащаемся от одного хлеба» (1Кор. 10:17). Живые и умершие, Церковь земная и Церковь небесная, и на первом месте в ней прославленнейшая из всех творений Божиих Пречистая Матерь Божия – все объединяются воедино вокруг

евхаристической жертвы. Мы действительно составляем единое Тело, великий организм Церкви под единой Главою.

Ибо в том особенность благодатной жизни Его Святого Духа в нас, что это есть *жизнь любви*. Вечная жизнь есть жизнь любви, и участие в Его Вечной Жизни есть участие в Его любви, в едином потоке любви, объединяющем нас с Ним и с братьями. «Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас!» (1Ин. 4:19). И вместе с тем «Он отдал за нас душу Свою» (1Ин. 3:16), поэтому и мы должны отдавать душу за братьев. «Как можешь ты любить Бога, которого не видел, если не любишь брата, которого видишь» (1Ин. 4:20). Это и есть основа и существо Церкви.

Объединение друг с другом в жизни любви, или вернее: жизнь Духа Божия в нас, объединенных любовью. Той любви, о которой ап. Павел писал: «Бог мне свидетель, что я люблю вас любовью Иисуса Христа» (Флп. 1:8), о которой Господь говорил в прощальной беседе с учениками перед ночью, когда Он предан был на распятие:

«По тому узнают, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:35).

Это есть жизнь Церкви в нас: Церковь есть жизнь любви, и познать Бога, который есть любовь, можно только участвуя в жизни любви, объединяющей нас друг с другом. Ап. Павел так свидетельствует об этом: молю Бога, «чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть вместе со всеми святыми, что есть широта, и долготы, и глубина, и высота, и познать всякое познание превосходящую любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божиею» (Ефес. 3:18:19). Значит, только «укорененные в любви», только «вместе со всеми святыми», можем мы постичь широту и долготу, и глубину, и высоту Божию, и всякое познание превосходящую любовь Христову». Поэтому одиноко стоящий человек, замкнутый в своей индивидуальности, не может постичь тайн Божиих. Поэтому и обетование присутствия Его дано не одному, не отдельно стоящему человеку, а «двум или трем, собранным во имя Его» (Мф. 18:20). Поэтому и во внутренней клети сердца нашего, когда мы удалились из всего мира, когда нет никого между нами и Богом, мы молимся не «Отче мой», а «Отче наш». Поэтому и отшельники в пустынях, не выдавшие людского лица

годами и даже десятками лет, не были одни, молясь ко Господу. Ибо пред лицом Божиим мы всегда предстоим вместе с братьями: «Отче наш». И объединяясь с Главой благодатного тела, мы объединяемся тем самым через Него и со всеми членами тела. Поэтому страждет ли один член, с ним страдают все члены; славится ли один член, с ним радуются и все члены.

Жизнь Церкви есть продолжение откровения славы Его, это продолжение его богочеловеческой жизни – в нас верующих. Это – Его жизнь, в которую мы должны вращаться все больше и больше. Поэтому Церковь видима и вместе с тем и невидима. Только духовному, но не телесному, только просветленному духовно взору, взору веры, видим источник жизни ея, питающая и одушевляющая ее сила – Дух Божий.

Нельзя Его силу и жизнь раскрыть внешне как геометрическую проблему. Но Он сам свидетельствует о себе – внутренне с преобладающей силой как Источник Жизни. Так апостольская проповедь была «не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлениях духа и силы» (1Кор. 2:4).

Это есть благодать, поток благодатной жизни, Его внутренняя жизнь в нас. «Ибо мы даже не знаем, о чем молиться как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными... Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы дети Божии» (Рим. 8:26:16).

Но – повторяем – не отдельно, одиноко стоящему человеку дается Дух Божий, а лишь участвующему в жизни Тела Христова, т. е. Церкви. Величайший из русских религиозных мыслителей А. С. Хомяков\* (1804–1860) так изображает с вдохновенным проникновением эту жизнь Церкви, охватывающую всех и вся узами взаимной любви, сам будучи в ней глубоко укоренен: «Мы знаем, когда падает кто из нас, он падает один; но никто один не спасается: спасающийся же спасается в Церкви, как член ее, и в единстве со всеми другими ее членами. Верует ли кто? он в общении Веры; любит ли? он в общении Любви. Молится ли? он в общении Молитвы...

...Не говори: «какую молитву уделю живому или усопшему, когда моей молитвы недостаточно и для меня?» Ибо неумеющий молиться, к чему молился бы ты и за себя? Молится же в тебе дух Любви. Также не говори: «к чему моя молитва другому, когда

он сам молится и за него ходатайствует Сам Христос?» Когда ты молишься, в тебе молится дух Любви. Не говори: «суда Божьего уже изменить нельзя», – ибо твоя молитва сама в путях Божиих и Бог ее предвидел. Если ты член Церкви, то молитва твоя необходима для всех ее членов. Если же скажет рука, что ей не нужна кровь остального тела и она своей крови ему не даст, рука отсохнет. Так и ты Церкви необходим, покуда ты в ней, а если ты отказываешься от общения, ты сам погибнешь и не будешь уже членом Церкви... Кровь же Церкви – взаимная молитва, и дыхание ее – славословие Божие»<sup>212</sup>.

Из Духа Божия выводится вся жизнь Церкви. Он есть источник познания для нее. Более того: если предмет, объект нашего религиозного познания есть Бог, то и носитель, субъект истинного религиозного познания, есть также только Бог. «Ибо кто знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божиего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога» (1Кор. 2:11:12). Мы познаем Бога Духом Божиим, данным нам в Церкви. Дух Божий есть Дух Истины и не знает заблуждений; поэтому и Церковь основой жизни, одушевляющей стихии, источником и субъектом познания которой есть Дух Божий, непогрешима. Не отдельный член или члены, или группы членов Церкви непогрешимы, а все тело Церкви; ибо истина дается святости, и познание истины сочетается с нравственным подвигом, и полнота непогрешительного познания истины дается лишь полноте святости, полнотой же святости обладает не тот или другой, и не те или другие отдельные члены земной Церкви, а лишь вся Церковь в совокупности, лишь Дух Божий, который есть Дух Святости и который живет в Церкви.

Поэтому – мы уже видели – не отдельный человек, как бы он ни был высок и свят и каким саном в Церкви ни был он облечен, может в совершенстве познать истину, а лишь братия, объединенные любовью, т. е. вся совокупность Церкви. Поэтому в Послании Восточных Патриархов (в ответ на окружное послание папы Пия IX, в 1848 г.)<sup>213</sup> правильно сказано, в полном соответствии с этим основанием всей жизни церковной: «У нас ни Патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь

новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое Тело Церкви, т. е. самый народ Церковный...»

Поэтому познание истины не есть для нас нечто внешнее, некое внешнее формальное действие, оно есть внутреннейший акт бытия нашего, укорененного в Церкви. И сама Церковь не есть для нас внешний авторитет, она – жизнь наша, которой мы живем, в которой мы укоренены, или вернее: она есть жизнь Духа Святого во всех нас, составляющих тело Церкви. К этой преизбыточествующей жизни Духа Святого, живущего в Церкви и являющегося основой всей возродившейся духовной жизни нашей, нельзя, по мнению Хомякова, применить слова «авторитет» – ибо «авторитет» слишком мало, слишком внешне, оно звучит почти что кощунственно в применении к преизбыточествующему потоку благодати, который есть Церковь.

«Нет: Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его: ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительною, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах; но живут поскольку он сам живет вселенской жизнью любви и единства, т. е. жизнью Церкви».

Церковь не есть поэтому и нечто субъективное, только внутренне нам данное – она обладает *большой реальностью*, чем мы все, взятые вместе: это Реальность Духа Божия, который есть Податель Жизни, Господь величества и славы.

И вместе с тем Церковь – мы уже говорили – не только невидима, но и видима, и воплощается во внешних чувственных формах, ибо Глава ее, Тот, Чей Дух живет в ней, Слово Божие, «плоть бысть и вселися в ны».

Вот в кратких словах основа мирозерцания и жизни Православной церкви; не является эта основа ее исключительным достоянием и монополией христианского Востока, ибо это – апостольское достояние, содержание апостольской проповеди, но в том особенность Православной церкви, что она сохранила миру во всей его полноте, широте и богатстве и в чистоте это апостольское достояние.



Как слава воскресения Христова, так и органическая, соборная природа Церкви, и преображенная жизнь твари сияют в церкви Православной, раскрываясь в благодатных глубинах ее – несмотря на все грехи и недостатки наши – с преизбыточествующим сиянием.

## М. Курдюмов. Православие и большевизм

События, происходящие в России на тринадцатый год ее коммунистического плена, в какой-то плоскости можно и нужно рассматривать как бурное, вулканическое брожение религиозной стихии.

Борьба безбожия с христианством не есть борьба только политическая, а главным образом, борьба *религиозная*.

Советское безбожие не официальный атеизм *лаического\** государства, не атеистическое *миросозерцание*, а именно *религия*, – своеобразная, изуверская, изнанка самого понятия religio.

Если мы задумаемся в те злобно-насильнические методы, при помощи которых безбожие насаждается в России, в свирепый фанатизм официально покровительствуемого властью «союза безбожников», то у нас не останется сомнений в том, что перед нами самая подлинная *секта*, исповедующая *черную веру*, которая ныне объявлена господствующей религией СССР.

*Черная вера* эта имеет свой *катехизис*, свой культ богоненавистничества и не терпит никаких проявлений богопочитания. Антирелигиозные карнавалы, суды над Богом, процессия около мавзолея Ленина и поклонение его «мощам», песни и частушки, которым обучают в советских школах точно так же, как прежде обучали молитвам; «октябрины» и гражданские похороны – суть ритуальные проявления этого культа, несомненно содержащего в себе *мистико-патологические элементы хлыстовских радений\**.

Маленьких «пионеров» воспитывают как будущую жреческую касту, с детства одурманивая их остро дразнящими переживаниями активного кощунства.

Если бы советская власть имела в виду истребление «суеверий» путем «научного просвещения» масс, то она не изгоняла бы из школ и университетов тех подлинно научных и философских трудов, которые расшатывают и опровергают основы материалистического миропонимания. И недаром в России теперь строго запрещены всякие публичные дискуссии на темы об утверждении и отрицании религии, которые иногда

допускались в первые годы советского владычества; результаты этих дискуссий оказывались противоречащими видам большевистской пропаганды всякий раз, когда к участию в прениях или к чтению докладов допускались представители духовенства или просто образованные люди из православных мирян.

Что советская власть отнюдь не проповедует атеизм путем свободного обсуждения религиозных и научных установок, а именно приказывает *верить в безбожие*, нас убеждает весь строй жизни в СССР.

Отмена религиозного преподавания в школах есть не более как фикция, значащаяся только на бумаге. Если мы, например, сравним в этом отношении советские школы с французскими, то мы увидим, что большевики не только не упразднили самого предмета преподавания, а сделали его основой всего обучения и воспитания. Разница лишь в подмене одного предмета другим, или, вернее говоря, в выворачивании его на изнанку, в извращении его идеи. Во французских государственных школах изъят *закон Божий*, в советских школах он заменен *законом безбожия*, столь же обязательным и первостепенным.

И вообще СССР отнюдь не лаическое государство, утверждающее свободу совести, а какая-то безобразная карикатура на старую самодержавную Россию до 17 октября 1905 года. В СССР точно так же, как в России царской, полнота гражданских прав определяется вероисповедной принадлежностью данного лица, с той лишь разницею, что большевизм не допускает от своей государственной религии никаких отступлений. Прежде в России в школе и в армии для всех православных устанавливалось обязательно, ежегодное говение. Теперь и тут, и там, для всех без изъятия, установлены обязательные *безбожные радения*. Советская власть не только своим ответственным работникам, но даже рядовым служащим, чем дальше, тем меньше, позволяет быть религиозно-индифферентными. Она требует удостоверения, свидетельства об исполнении «*антирелигиозных обязанностей*», она требует присутствия своих войск и своих школьников на безбожных и богохульных «торжествах», точно так же, как прежде русский

император требовал присутствия своих полков на крещенском параде.

И недаром большевики, сорвав иконы со стен общественных учреждений, не оставили этих мест просто пустыми, а на место христианских эмблем назойливо выставили свой «священный знак» в виде красной звезды, тем самым уничтожая всякий смысл своего лозунга – «религия – опиум для народа».

«Опиумом» оказалась не религия, не христианская Церковь, а именно *черная вера* большевизма. Опиумом одурманив своих адептов, она толкнула их на насильственное отравление русского народа. Секта безбожников всей православной России объявила открытую войну. Удушливыми газами провокации, лжи, публичного богохульства, официально поощряемого разврата, умственного и морального гнета, повсеместного шпионажа и кровавого террора верховные жрецы безбожия, держащие в своих руках всю полноту государственной власти в СССР, пытаются лишить своих религиозных противников малейшей возможности сопротивления, уничтожить в них какую бы то ни было инициативу индивидуальной и коллективной самозащиты.

Как же обороняются от этого натиска миллионы православно верующих людей?

Каковы и те средства обороны, которые русский народ находил до сих пор и может найти при дальнейшей борьбе в огромном арсенале своего тысячелетнего православия?

Нет надобности говорить о том, что золотой покров официального «святорусского» благочестия первого натиска революции не выдержал. Революция обнажила в русском народе и непрочность, и шаткость нравственных основ. В крови, в насилиях, в изощренно жестоких глумлениях явился страшный лик зверя. Нужно помнить, что не партия большевиков, а именно народ, масса бушевала и свирепствовала после падения монархии, начиная с военного фронта и с больших городов, где происходило гнусное по своей жестокости избиение офицеров и кончая каждым закоулком России, – всюду остервенелая жажда крови в ту пору искала насыщения, не разбирая ни правых, ни виноватых.

Обычное объяснение этого жестокого буйства *темной неграмотного* народа, мне думается, не совсем

удовлетворительно, если мы будем судить не африканских дикарей-людоедов, а православных христиан. Но, если даже половину всех преступлений, совершенных именно самим народом, отнести к тому, что «вся страна находилась в состоянии аффекта», то все же какая-то доля пролитой крови даст нам право поставить вопрос: как совместить с христианской настроенностью «народа-богоносца» не только содеянное им в начале революции, в вихре ее первого урагана, но и утвержденное потом зло? Ибо большевизм отнюдь не есть зло постороннее и чуждое русскому народу, а в какой-то мере органически им воспринятое. Пусть прививка этого зла была сделана чужими руками, но организм сопротивления не оказал, кровь русская этот большевизм в себя настолько впитала, что революция из кратковременного пароксизма превратилась в длительный затяжной процесс.

Чтобы понять эту совместимость зла с тысячелетним исповеданием православной веры, придется ставить вопрос, конечно, не о Православии, как истинном учении древней апостольской Церкви, а об исторической установке Православия у нас в России, об отношении Русской церкви к народу и о том, под каким углом зрения народ воспринимал идею православного христианства, как преломлялась она в его сознании, как влияла на его внутренний духовно-нравственный мир и как заставляла она русского человека оценивать мир внешний и определять свою в нем роль.

\* \* \*

Не приходится оспаривать наличия в русском народе огромных духовных сил, которых никогда не поглощает без остатка «мирская забота». Труд физический или умственный; индивидуально обособленный или артельный, общественный одинаково не может втянуть и вобрать в себя целиком всего русского человека. Кто бы ни был, мужик или интеллигент, он всегда носит в себе потребность отвлеченного мышления и, сообразно уровню своего духовного и умственного развития, сообразно своей одаренности природной, стремится, помимо своего материального места в материальном мире, отыскать еще точку опоры и для своей внутренней личности. Ему необходимо иметь «убежище для души», в котором он производит оценку

всех ценностей со стороны их отвлеченно-абсолютного значения. В силу этого всякий русский человек, если только он не утратил своего русского лица, т. е. духовно не оскудел, не обезображен чрезмерно буржуазной деловитостью или мелкой мещанской озабоченностью, непременно носит в себе религиозную силу, стихию духовную, которая, в зависимости от условий и от момента, может и не проявить себя как вера в Бога в прямом смысле этого слова, но может выразиться в «служении идее». Если же эта духовная стихия не найдет себе применения ни в области религиозной, ни в области идейной, то она проявится в тоске, в так называемой «внутренней неудовлетворенности», столь характерной для разных эпох русского «безвременья».

Отсюда и это вечное беспокойство русской души, мятущейся, ищущей. Мне кажется, нет надобности доказывать, что постоянной закваской этого внутреннего русского брожения было неутолимое *искание правды*, правды, то как вечной истины, то как высшей справедливости или, наконец, как синтеза той и другой.

Насколько мы можем судить теперь, вернее предполагать, *искание правды* свойственно было русскому народу и в первые века его истории. В те времена, особенно до татарщины, оно шло по пути углубления в православную веру. Катастрофа татарщины, буквально погалившей русское книжное просвещение, – сорвала первые цветы православной культуры. Татарщина, кроме того, что-то еще сломала или исказила в народной душе. Глубоко врезалось в эту душу монгольское «тавро» – если не навеки, то на долгие века во всяком случае...

Догматически Православие, конечно, сохранилось в полной неприкосновенности и во время татарского ига, и после него. Оно явило великих святых, но общий стиль и дух благочестия настолько изменились и у народа в массе, и у его правителей, что, сопоставляя, например, христианские воззрения Владимира Мономаха с православным образом мыслей любого из царей и князей Московского государства, иногда можно задать недоуменный вопрос:

– Да одной ли они были веры?

В суровых условиях нашего исторического развития, впрочем, иного и не могло быть. – Народ огрубел и одичал.

Тяжелыми усилиями строилось огромное государство. Рубили колоссальные бревна, складывали «сруб». Хлопотали прежде всего о прочности здания, а об отделке его не было ни времени, ни возможности подумать. В этом «срубе», в этой избе Московского царства, в красном углу было воздвигнуто Православие, врученное по необходимости «бережению» в большинстве своем совершенно невежественного, а порою просто безграмотного духовенства. И чтобы оно не *повредилось*, Московская Русь крепко его оковала *чином* и *уставом*, не посягая на большее. Обряд и догмат в религиозном сознании народа уравнились в значении. Форма подавила собою содержание.

Петербургская империя почти не изменила в этом отношении принципам Московской Руси, с тем лишь различием, что «европейское просвещение» воздвигло надстройку над старым русским «срубом», некий бельэтаж, отделанный в новом стиле, плохо вязавшийся с духом московской брусной избы.

В «бельэтаже» старые ценности частью совершенно утратили свое прежнее абсолютное значение, частью приобрели значение относительное.

Православие перестало быть основной целью бытия нации. Оно, с одной стороны, сохранялось как необходимый декоративный элемент великой империи, как традиционная *регалия власти*, власть эту освящающая, а с другой – как важнейшая нравственная дисциплина для народных масс. Из «бельэтажа» оценивали в Православии главным образом силу узды, силу рычага. Но утратив цельность и искренность старой московской позиции в деле *бережения правой веры*, петербургская империя не только от «бережения» не отступила, а усилила его, окончательно подчинив себе Церковь и превратив ее из центрального стержня общенародной жизни в бюрократически реорганизованное *ведомство*.

Ведомство это жило и действовало в тягчайших условиях. Государственная власть, лишив духовенство всякой свободы церковного делания, лишало его и всякой творческой инициативы, как соборной, так и индивидуальной, ограничив его роль в России функциями *казенных требоотправителей*.

Если окованное Православие Московской Руси не имело возможности расширить и углубить духовное развитие народа раскрытием всей полноты подлинно-христианских идеалов, то официальное благочестие императорской России об этом уже совершенно не заботилось. Связав и поработив Церковь, императорское правительство запретило даже приходские организации и совершенно свело на нет церковную жизнь.

Истинная вера и искание христианских идеалов в силу этого порядка поневоле превратились в «частное дело каждого», а официальное государственное благочестие могло развиваться лишь в сторону внешнего благолепия. У благолепия были свои приверженцы, целый класс любителей церковных парадов и церковной пышности. И наше духовенство, в силу целого ряда причин, было вынуждено считаться именно с этой категорией «православия», в известном отношении держать равнение по линии грубо-невежественных «зиждителей лепоты», безвкусных в обрядовой стороне церковного устройства, тупых в понимании самого существа православной веры. «Зиждители» и «жертвователи» давали тон церковной жизни в императорской России, ставили вехи благочестию, ими по-своему воспринятому и выражаемому.

К этой категории «ревнителей Православия» в императорской России примыкали и люди разных официальных рангов, которые нередко считали своим долгом вмешиваться в церковные дела и отношения. И те и другие заслоняли собою совершенно народную толщу от представителей высшей русской церковной иерархии. Нашим епископам в их общественном служении отводилась лишь торжественно-декоративная роль. Паству свою они видели очень мало, и то издали, и не могли оказать на нее никакого непосредственного влияния.

В силу тех же причин казенной постановки Православия, образованные классы общества свою веру проглядели. В высших кругах так называемой русской аристократии, особенно при *Александре I\**, многим Православие казалось «мужицкой верой», и у одних появлялся вкус к католичеству, вызванный тяготением к «европейской культуре»; другие, как и сам Император, впадали в чувствительно расплывчатый мистицизм, порождая тяготение к сектантству и полное равнодушие к своей Церкви.



Вообще же образованное наше общество не *знало* Православия помимо его внешней стороны. До самого последнего времени перед революцией оно не знало и о существовании у нас научно-богословского творчества, почти никогда не соприкасалось с людьми исключительной одаренности и огромных знаний, которые жили и работали в России нося рясю. В результате русская интеллигенция с невежественно-самоуверенным пренебрежением отворачивалась от Церкви, не умея в ней заметить ничего, кроме «устарелых и ненужных обрядов», кроме ее вынужденного официального положения, и была вполне убеждена, что «православие и самодержавие» по самому существу своему суть синонимы; она даже не давала себе труда в них разбираться и их различать.

И неудивительно, что процесс борьбы с политическим и социальным строем императорской России, руководимый и вдохновляемый нашей интеллигенцией, был с самого начала направлен и против Церкви. Противоестественное слияние «Божия» и «Кесарева» ставило Церковь и государство в положение сиамских близнецов, и когда удар революции рассек одного из них, другой начал истекать кровью и, быть может, захирел бы от этого кровотечения, если бы внутренние, глубоко затаенные силы Православия не воскресили бы его к самостоятельному и творческому бытию.

Однако идея самостоятельного, свободно-независимого от государства и его временных интересов бытия Церкви, как мы видим теперь, оказалась одинаково трудноприемлемой и для борющихся ее врагов, и для многого множества ее «верных чад», особенно из числа зарубежных русских. Исторические традиции в данном случае оказались сильнее понимания и почитания самой Истины церковной: соблазненная большевизмом часть русского народа убоялась, что Церковь сыграет роль поворотного социально-политического рычага; «верные» же «чада» требуют и до сих пор, чтобы она именно таким рычагом стала, целиком пожертвовав делом Христовым для дела государственного.

\* \* \*

Если бы русский народ не имел исключительно ему прирожденного религиозного склада души, вековой государственный плен Церкви привел бы постепенно все классы

нашего общества к буржуазно-мещанскому религиозному индифферентизму Западной Европы, а самая революция развивалась бы в иной плоскости и не носила бы в себе того трагического пафоса борьбы за веру и против веры, которым она насыщается чем дальше, тем больше.

*Индифферентным* к религии русский народ не сделался; это очевидно, но также очевидно и то, что великая нация в момент революции далеко не явила себя целиком православной. В России, среди низших классов общества, наряду с частично развившимся безбожием, гораздо более значительно, чем безбожие, развилось и сектантство. Сектантство появилось у нас впервые в очень далекие времена, и интересно заметить, что оно всегда носило характер быстрорастущей эпидемии, которая после известного срока почти так же быстро начинала убывать, оставляя, конечно, то тут, то там очаги заразы. В соблазне сектантством русского народа первенствующую роль играли два фактора: невежество, искажавшее понимание Православия, не достигавшее часто не только его богословских глубин, но даже основ православного вероучения, и настороженная восприимчивость русского религиозного чувства и сознания, о которой уже упоминалось выше. Интересно вспомнить здесь мимоходом о секте или *«ереси жидовствующих»*, которая в XV столетии появилась сначала в Новгороде и Пскове, затем в Москве и стала распространяться и в других городах России.

Ересь эта захватила и высшие слои тогдашнего общества, и духовенство настолько, что Московский митрополит *Зосима\**, возглавитель всей Русской церкви, к учению *«жидовствующих»* тайно примкнул или, во всяком случае, очень ему сочувствовал. Она проникла и ко двору Московского великого князя, причем сам *Иоанн III \**, горячо интересуясь недозволенной тогда астрологией, насколько можно судить, один момент был близок к соблазну под влиянием одного из своих *«ближних людей»*, *Феодора Курицына\**, а невестка великого князя и совсем соблазнилась в ересь. Невольно спрашиваешь: каким образом тогдашние русские люди, упорно нетерпимые ко всякому иноверцу, а тем более к иудеям, в которых они во все времена склонны были видеть активных распинателей Христа, могли вдруг, именно *вдруг*, почувствовать влечение к секте,

враждебной христианству и явно проникнутой духом еврейского вероучения?

Проф. Голубинский \* указывает в числе главных причин распространения «ереси жидовствующих» на одно обстоятельство: среди тогдашних православно-верующих почему-то укоренилось убеждение, что конец мира и Страшный суд должны наступить в определенно указанный (?) срок после сотворения мира. Распространители «ереси» в первую очередь смутили именно духовных лиц ссылкой на то, что срок миновал, а конца мира не последовало. И вот от того, что поколебалось совершенно противоречащее христианскому учению и всему смыслу Евангелия *суеверие*, русские люди отшатнулись от своей веры и ринулись в секту им чужую, разрушающую не только их вековые верования, но и вековые устои быта...

И не того ли же порядка явление мы наблюдали и наблюдаем и пять веков спустя в нашем народе, среди которого *вдруг* появились яростные безбожники, после того как «образованные» коммунисты им объявили, что гром и молния вызываются не движением по небу колесницы пророка Илии, а действием электричества?

В прошлом столетии сектантство приняло в России довольно широкие размеры. Оно разбивалось на множество толков, начиная от различных выявлений хмельной дерзостно-соблазнительной мистики хлыстовства со всеми его разветвлениями, до всевозможных форм рационалистического христианства и полухристианства, и кончая нелепейшими религиозными группировками, лишенными даже сколько-нибудь определенно формулированного вероучения.

В русском сектантстве можно уловить два главных течения: мистическое искание близости Божества и стремление осуществить в земной жизни правду заповедей Божиих.

Хлыстовское погружение в исторический экстаз радений – кружения, танцы, исступленные выкрики «пророчествующих», обожание «христов» и «богородицы» – не что иное, как буйная жажда извращенно и примитивно понимаемого богообщения, порыв к материализации невидимой благодати, к ее чувственному проявлению и ощущению. Здесь некая попытка прорваться из обыденной жизни в горний мир, вернее дерзким

усилием низвести его на землю, влить Божеское в тленную человеческую плоть и остро ощутить его сладость. Хлыстовские радения – это своеобразный грубо понятый и грубо осуществляемый «пир веры», отчаянный духовный разгул, зачастую переходящий в разгул плоти. В хлыстовстве ясно проступают элементы бунта, революционного максимализма или большевизма в области веры, не приемлющего покаянно-молитвенного, смиренно-подвижнического пути к Богу.

Совсем иные побуждения влекли народ в «штунду»\*, в баптизм\*,

в молоканство\* и родственные им секты. Часто в темной душе русского человека нарастала неудовлетворенность от сознания несоответствия в окружающей его жизни между верой и делами. Он склонен был приписывать удаленность действительности от христианского идеала «неправильности» Православия и шел «искать правды» у сектантов. Это «искание правды» в некоторых сектах не ограничивалось стремлением к индивидуальному нравственному совершенствованию, но охватывало иногда и социально-экономические проблемы, пытаясь разрешить их согласно с христианским учением в пределах обособленной группы верующих. Так в тридцатых годах прошлого столетия возникла секта «общего упования»\*, представляющая собою строго организованную коммуну. Интересно заметить, что один из организаторов этой секты, крестьянин Попов, проявивший исключительную энергию в деле ее создания, вдохновился несколькими словами из книги Деяний апостольских о жизни первых христиан. Он прочел о том, что «все верующие были вместе и имели все общее: и продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нуждам каждого. У множества уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее» (Деян. 2:44–45; 4:32). Слов этих было достаточно, чтобы воспламенить сердце не одного только Попова, но и его сотрудников и последователей: с радостью мужики отдают свое достояние в распоряжение общины, продают и покидают свои насиженные гнезда. Как ни силен веками укоренившийся в них инстинкт собственности, разве он что-

нибудь значит перед возможностью и необходимостью исполнения заповедей Христовых?

Вера, если она только горяча и активна, – без сомнения, самый мощный двигатель не только индивидуальный и социальный. Она может быть темна, полна самых нелепых заблуждений, наконец, она может уклониться от почитания Божества в сторону слепого почитания определенной идеи, но для русского человека даже и в этом случае она не утрачивает своей всеподчиняющей силы.

Покойный кн. *Г.Н. Трубецкой* \* передавал интереснейший эпизод, которого он сам был свидетелем. В бытность его посланником на Балканах к нему обратились несколько русских крестьян с просьбой указать дорогу... *в праведное царство*. Крестьяне эти все продали у себя в России и по чьему-то наущению поехали в «иные православные земли» с твердым намерением разыскать это *праведное царство* и в нем навсегда уже поселиться.

А в 1836 году последователи одного из толков молоканской секты, уверенные своим руководителем в скором наступлении второго пришествия Спасителя и Его тысячелетнего царства на земле, побросали свои дома, продали все движимое имущество и, отдав все вырученные деньги наставнику секты (кстати, убедившему их, что именно он, Лукьян Соколов, и есть «христос-спаситель», вернее таковым явится в «новом Иерусалиме»), отправились целым громадным лагерем из Самарской губернии на Кавказ...

Указанные мною случаи не единственные. В сущности, *весь народ русский так или иначе пребывал в постоянном странствовании*, которое если и не всегда выражалось в физическом передвижении, как у сектантов или паломников, то проявлялось в духовных и умственных исканиях и блужданиях.

Благодаря той пропасти, которая отделяла в России образованные слои общества от народных масс, интеллигенция и народ *странствовали* в поисках «правой веры» и «правды» каждый по-своему. Интеллигенция совершала паломничества по «обителям» западноевропейской мысли, народ же то припадал к монастырским святыням, то к старцам, то к «братчикам», то уходил в секты.

И нигде, как в России, жажда правды и веры в свою правду не рассекали с такой силой сословных перегородок и «классового самосознания»: от Новикова и Радищева через декабристов до Кропоткина, Лизогуба, Перовской и других – целой плеяды типично русских *сословных эмигрантов*, над которыми Вандомской колонной возвышается Лев Толстой.

Некоторые из русских сект стремились, как мы уже указывали, к разрешению проблем социальной справедливости, тех проблем, которым целиком отдавали себя наши подпольные революционные партии. Правда, и тут и там проблемы эти ставились в разных плоскостях, и подход к ним был совершенно, конечно, различный, но тем не менее приходится констатировать, что не верующие в Бога русские народовольцы и социалисты вносили в свое «служение идее» не меньше религиозного пафоса и самоотвержения, нежели фанатически верующие сектанты. Вообще между русскими сектантами и подпольными русскими революционерами было чрезвычайно много общего в духе; много сходства в положительных и отрицательных чертах и тех и других.

Что же касается тяготения лучших представителей русского революционного движения к жертвенности, к мученичеству и их зачастую строго аскетической настроенности, то, конечно, эти их качества не с европейского Запада были к ним принесены, а внушались голосом русской крови, вековой и непобедимой силой русской религиозной стихии.

Но в тех случаях, когда вековая приверженность к вере отцов, по чувству ли глубокого благочестия или по инстинкту привычки и по уважению к традиции, удерживала русского человека от соблазнительных уклонов, как относился он к православному учению, как относился к официальной Церкви и какое мировоззрение примиряло наиболее активно верующие элементы народа с глубочайшим несоответствием веры Христовой и дел человеческих в жизни «благочестивого», сверху донизу «освященного» Русского государства?

Как ни безграмотен и темен был народ, все же он кое-что понял и усвоил еще с той поры, когда ему, во-первых, был более понятен церковно-славянский язык, во-вторых, когда житийная литература, если не письменным, то устным путем достигала до

него. В апокрифах и сказаниях отразились религиозные представления народных масс: резкий контраст добра и зла и соответственного за них воздаяния в загробном мире. Райское блаженство угодников сияло неприступным светом; грех казнился с неумолимой строгостью, даже жестокостью. Правосудие небесное в народном сознании до некоторой степени неизбежно отражало суровость правосудия земного.

В известном сказании о *«Хождении Богородицы по мукам»*\* зрелище наказания грешников настолько нестерпимо для Пречистой, что она со слезами говорит сопровождающему Ее архангелу Михаилу: «да вниду и аз да ся мучу со крестьяны». И лишь по усиленной молитве Богоматери, ангелов, апостолов и всех праведных, смягчается несколько Сын Божий и устанавливает для грешников перерыв в их мучениях – «день и ночь от великого четверга до святого пянтикостия».

*Бог есть Любовь* – эта мысль не приемлется до конца народным сознанием. Бог справедлив, но строг и не может забыть, как Его мучили на земле, как не исполняли Его заповедей. Кроме того, Он по высоте своей далек от грешного рода человеческого, от понимания его слабостей. Богоматерь и святые ближе стоят к людям, молитва к ним «доходнее», и они вечно ходатайствуют перед Богом за людей и, кроме того, сами часто по земле странствуют, облегчая тяготы человеческие и потом рассказывая Богу о земных страданиях. Так, например, в народе существовала уверенность о хождении по земле Николы-угодника, а паломники в Троице-Сергиеву лавру убежденно рассказывали, что у «батюшки *Сергия* преподобного есть лапотки лыковые, в которых он по всей земле русской странничает, и от многого его хождения те лапотки изнашиваются, и на всякий год ставят ему у его мощей новые лапотки».

Усиленное почитание угодников у русского народа вызывалось еще и тем, что образ святого, много на земле потрудившегося и почти всегда много пострадавшего и вольно, и невольно, облегчал и человеку несение его земной тяготы. В этом отношении и образ Христа распятого и страдающего был особенно близок, *жалостно дорог*. Сложилась и поговорка: «Христос муки терпел и нам терпеть велел».

Идеал праведного жития, осуществленный подвижниками, имел на русский народ своеобразное влияние. Это был *идеал аскетически-монастырский, достигаемый хоть сколько-нибудь лишь вне мира*. Особенно строгие к себе святые не только от житейской суеты отстранялись, но даже не хотели жить и в обителях, людных и богатых, а всегда стремились в *пустынь* – в глухие места, на берега отдаленных рек и озер. Подвижничество удалившегося отшельника и достигнутая им в затворе праведность для народа имели значение яркого прожектора, освещающего все провалы и рытвины печально-непроходимой пустыни, которая называется *мирской жизнью*. Слагалась уверенность, что эту жизнь ни улучшить, ни изменить нельзя. Надо ее терпеть, если нет возможности с ней развязаться для душевного спасения. А чтобы легче было терпеть и чтобы грехи мирские замаливать, следует хотя бы от времени до времени соприкасаться со святыней монастырской: ходить на поклонение почившим угодникам и по возможности искать наставления от праведных людей.

Историческая роль монастырей в русской культуре вообще и в русском духовном просвещении в частности в значительной степени и надолго укрепила двойственное отношение народа к Церкви – к черному и к белому духовенству.

Насколько обитель, особенно если в ней были строгие постники и аскеты, привлекала к себе благочестивого русского человека, настолько к белому духовенству, к так называемым попам, он оставался равнодушен.

Положение, в которое священники были у нас поставлены государством в их приходском служении, много способствовало этому равнодушию, переходившему зачастую даже в пренебрежение. Кроме исключительных случаев, общения с духовенством, помимо треб, почти во всех классах общества у нас никакого не было. Простому же человеку и в голову не приходило обратиться к своему батюшке для совета, для духовного руководства. Чтобы эта стена, отделявшая всякого священника от его прихожан, могла быть сломана, представителю белого духовенства требовалась репутация почти что святого – целителя или прозорливца. И духовенство наше жило замкнуто, будучи изолировано от своих пасомых всем



укладом русской жизни. У нас даже считалось *дурной приметой* «попа на дороге встретить». В экстренных лишь случаях «посылали за попом» (классическое русское выражение для совершения необходимой требы). Священник не был членом общества ни в простонародной, ни в интеллигентной среде. И чем дальше, тем больше духовенство наше отстранялось от всякого участия в общекультурной жизни страны.

Что же касается мужика, то он ходил к священнику только «за делом», как в лавочку за дегтем, и зачастую, как в лавочке, с ним торговался о свадьбах и похоронах, строго вычисляя всякую подробность ритуала и туго набавляя тяжелую мужицкую «деньгу».

«Поп» и приходская церковь были одинаково принадлежностью и парадной веры, и парадного быта. И чем больше усложнялась жизнь под влиянием проникавших в нее новых веяний и экономических интересов, чем дальше отодвигался аскетический идеал монастыря, да и сам монастырь утрачивал свою прежнюю возвышенную настроенность, – тем больше «поп» и церковь из области горячей веры отодвигались в область быта, привычной необходимости. В праздник обедню нужно было «отстоять» и потом «попа с крестом принять». Это также требовалось для большого праздничного торжества, как купить водки, зарезать барана или свинью. «Отстаивая» службу, народ крестные знамена и поклоны исполнял усердно, но *молился* он по-настоящему, со слезным умилением, пожалуй, больше всего на специальных только богомольях, куда ходил или по обету, или по зову души. Церковная служба в приходских храмах давала мало духовного назидания русскому простому человеку. Добросовестно присутствуя при непонятном в большинстве случаев безобразно скороговорочном и механическом чтении в церквах, он ничего почти не почерпал из богослужения и если и испытывал благоговейное чувство в моменты особенно торжественные, то только потому, что его сознание продолжало еще питаться старым, историческим запасом народного благочестия и народных знаний в области веры, передаваемых из поколения в поколение совершенно независимо от приходского духовенства.

Медленно угасая, вернее говоря заслоняясь иными помыслами и впечатлениями бытия, аскетический монашеский идеал праведности в сущности оставался последней и единственной базой христианских воззрений народных масс, их единственным нравственным критерием.

В течение ряда веков мир в целом кажется простому русскому человеку так греховен и плох, что и на мысль не приходит его перестраивать. Личная участь каждого, личная судьба то же лишь несение «бремени тяжкого и греховного». Но облегчить его нечем, только надо стараться душу спасти положенной молитвой и полученным постным уставом, надо припадать в земных поклонах к «матери-сырой земле», от которой «взят» человек и в которую «отыдет». Смерть настолько не пугала (страшно было лишь «умереть без покаяния»), что о ней говорили спокойно-просто, даже с самими умирающими, и каждый с известного возраста готовил себе к смертному часу необходимое одеяние, а в некоторых случаях особенно благочестивые старики из крестьян, действительно походившие на склоне своих лет на святых отшельников, заготавливали даже и гроб, который иногда годами стоял в каком-нибудь чулане.

Россия во все времена являла собою даже внешне образ презираемого мира: нигде не был так разителен контраст деревенских изб, даже городских домиков и домишек с высокими, чаще всего белыми каменными храмами. В храме «блистание» – позолота, роспись, дорогая утварь; здесь православные служат Богу, а в избах и домишках люди живут; тут «тлен земной», теснота и небрежение. Правда, в избе и в домишке всегда есть «красный угол», но зато три остальных угла безнадежно черны. Внешнее это обличье России было символом внутреннего строя народной жизни: светила лампадой часть души, обращенная к Богу, часть *праздничная*, а человек к человеку подходил в будничной темноте, часто в грехе. Была жалость к человеку, особенно сострадание к несчастному, даже к преступному, но уважения не было. «Образа и подобия Божия» русский человек всегда искал только на иконе, а в людской душе он замечал «образ и подобие» лишь в том случае, если видел перед собою святого и праведного, аскетизмом своим уподобляющегося угоднику на иконе.

Мирская беспомощность и безнадежность создавала к греху двойственное отношение. С одной стороны, грех страшен, ибо он ведет к вечной гибели и адским мукам, а с другой стороны, он неизбежен и даже привычен, как «тяжкий дух» в мужицкой избе, как затертая рубаха «близкая к телу», которую «не хочется скидывать». От тяжелой жизни человек устает и поддается слабостям. Первая и главная слабость – это пьянство. Обычный тон русской простонародной жизни всегда был суров и хмур. Веселость не в нашей природе; смех благочестивыми людьми осуждался: смеяться – значит «беса тешить». Хмурость эта порождала часто тоску, и тогда человек не выдерживал и «загуливал». Но, кроме того, и праздник, освобождавший и от тяжелого труда, и от связанной с ним угрюмости, понимался как разрешение «слабости» и превращался уже в общий «разгул», не знавший часто границ. Любовь к крайностям – наше национальное свойство, и нигде не были так резки переходы от бесшабашного разгула к строгому посту и обратно, как в России, не только у мужиков, но и в других классах общества, придерживавшихся правил исконного нашего быта.

Пьянство, конечно, выбивало из колеи и сугубо толкало не только к греху, но и к преступлению. Тогда говорили: «потерял себя человек», но не отворачивались от него с презрением и с безнадежностью. Иногда путь греха мог быть внезапно пересечен путем покаяния и спасения. Знаменательная русская пословица – *«не согрешишь – не покаешься»* выражала собою не одно только снисхождение к греху, но и нечто иное. Если грех толкнет в черноту провала человеческую душу, то вот именно там, на дне этого провала, и пронзится она сокрушением и плачем покаянным. Русский человек имеет свойство иногда в падении своем ушибаться о собственное свое окаянство и от этого ушиба внезапно вставать. В глубине пропасти свет воссиять может порою гораздо более ослепительный, нежели в пасмурных буднях обыкновенной жизни. Недаром так возлюбил и воспел народ размах крайностей:

Было двенадцать разбойников,  
Был Кудеяр-атаман.  
Много разбойнички пролили  
Крови честных христиан.

Сначала кровь – «кровушка», – без меры проливаемая, а потом раскаяние и подвиг, самый суровый, самый тяжкий, и вот уже «разбойнички» (ласкательное!) стали подвижниками.

Александр Блок в знаменитой поэме «двенадцать» ничего своего не выдумал; напрасно на него нападали: он только подчеркнул *русскую тему* в первой ее части, как она была ему дана самой жизнью, а вторую часть лишь наметил мелькнувшим в его творческом сознании образом конечного исхода русской революции...

А Леонов в своем изумительном «Сказании о бесе Азлаивоне и о Нифонтовой пустыни» развернул эту тему с такой силой и глубиной, что это произведение по своей художественно-пророческой яркости и психологическому реализму, пожалуй, не знает себе равных.

\* \* \*

Жизнь православной простонародной России очень долго представляла собою подобие своеобразного мирского монастыря, с неизбежным, порою очень тяжким, мирским грехом, но с чисто монашеской идеей *послушания*. Послушание не только Богу, старшим в семье, послушание начальству всяческому, но и послушание своей судьбе, покорное приятие своей участи.

Официальная Церковь не имела возможности вызвать в русском народе его творческие христианские силы, заставить действовать в его жизни великую преобразующе-созидательную энергию Православия. Духовенство наше вынуждено было лишь стараться поддерживать в своих пасомых негативные добродетели.

Зачастую ищущие элементы поэтому и уходили в сектанты, надеясь осуществить в нем те идеалы нравственности и нравственной культуры, которых они не видели в быту своих православных братьев. Если сектантство и не давало им полноты подлинной православной церковности, которая, кстати сказать, была вообще далека от осуществления в обычных условиях русской жизни, то, по крайней мере, к упрощенному христианству евангелического типа они получали самый широкий доступ. Бывали случаи, когда крестьяне или рабочие возвращались из «штунды» в Церковь, научившись и грамоте, и

Священному Писанию и этим именно путем приобретаю возможность более сознательного отношения к религиозной жизни и к религиозным вопросам.

У сохранявших же верность Церкви, благодаря мертвяще-казенному духу благочестия, выработалось постепенно чувство пассивного приятия «мира, во зле лежащего». Все совершающееся и в отдельной человеческой жизни, и в жизни общественной и государственной определялось тремя двигателями: «Бог помог», «Бог попустил», «Лукавый попутал».

Четвертого двигателя – творческой *христианской свободной воли* как будто и в помине не было.

При этих условиях «мирской монастырь» простонародной жизни неизбежно должен был подвергнуться разложению под натиском той силы, которую приносил так называемый прогресс. Он погасил и потряс прежние идеалы и установки жизни и на месте отсутствовавшей *христиански свободной воли* водрузил безбожное *своеволие*.

Нет надобности говорить о том, как проходил у нас постепенный процесс обезбоживания простого народа.

Вера линяла, как линяют краски на холсте, обнажая серый грунт. Тот факт, что в вере мужицкой, особенно в синодальный период, всегда было больше страха наказания, чем любви, облегчал дело обезбоживания масс. Развеянный страх сразу будил все инстинкты темные, звериные, земляные. Рано или поздно они должны были прорваться, после того как натиск «прогресса» сломал ограду простонародного «мирского монастыря». И момент наступил. Соблазн опалил души, помрачил сознание.

Соблазн был страшен и жгуч: отпихнуть в сторону и ад и рай, о которых что-то невнятное говорили «попы», и устроить свой рай, вот тут, в своих собственных хатах, понежить кости мужицкие всеми благами, давно уже дразнящими и теперь доступными, да кстати уж и «погулять во всю» – натешиться над теми, которые «нарочно держали народ в темноте и тесноте».

Религиозная стихия, как органическое свойство русского духа, ничуть не утратилась народом. Она, с одной стороны, временно заглохла, анестезированная предварительной

обработкой мужицкого сознания и хмелем «разгула», а с другой стороны, помраченная любопытно-алчным стремлением «пожить по новому праву», потекла по руслу фанатического безбожного изуверства.

И первый период революции весь прошел в звериных воплях раздраженного чрева перед лицом добычи. Это и был период «разгула». «Гуляла» и новая власть. В первоначальном терроре вообще, в частности же в терроре противцерковном, гораздо больше было хулигански-злобного и мстительного озорства, чем какой-то продуманной системы.

Церковь преследовалась как нечто от старого режима. Обвинения в контрреволюции, предъявляемые ей тогда, если и были ложно подтасованными в каждом отдельном случае, то в общем, несомненно, основывались на крепкой уверенности новой власти в политической неблагонадежности церковных сфер.

В самый первый момент революции власть обрушилась на Церковь при известном, пожалуй, сочувствии взбаламученных народных масс. Но недоброжелательное недоверие к Церкви, заразившее в момент переворота даже далекие от коммунистических симпатий слои рабочих, отчасти и крестьян, скоро развеялось. *После долгих веков Россия увидела и поняла, может быть, впервые, что Церковь от Бога, а не от государства получает свое истинное бытие.*

Воле Высшего Промысла было угодно, чтобы именно в это время, при первых раскатах большевистской революции, преображенное Патриаршеством, соборное Православие явило лик смиренно-величественный, благостно-прекрасный.

Вся страна, конечно, не могла ни увидеть, ни почувствовать сразу сияния обновленной Церкви. Далеко было до центров, где в первую очередь перестраивалась церковная жизнь, да и не до того было: революционная волна в это время еще только разбегалась по русским просторам.

Первая склонилась перед Церковью интеллигенция. Не то чтобы она вся сразу мгновенно уверовала в отрицаемого ею дотоле Бога, но она была растеряна, ошеломлена неожиданным исходом столь желанного освобождения, она ощутила свою отброшенность революцией, свое бессилие и одиночество в

кровавом вихре событий. С изумлением она заметила, что во всеобщем хаосе одна только Церковь не поколебалась, каждым шагом своим свидетельствуя готовность нести Крест Христов до конца под всеми ударами настоящего и будущего.

Вскоре чувство Церкви стало пробуждаться и в народных массах. Оно развивалось пропорционально разочарованию в «завоеваниях революции». Хмель рассеивался. Разруха и голод в стране наводили панику. Не захваченная партийными сетями часть рабочего класса, ощущая на себе гнет советских цепей и не умея их сбросить, потянулась к религии от смрада «пролетарских клубов», от kloкочущей кругом ненависти, зависти и разрушительной злобы. Только в Церкви и около Церкви можно было дышать чистым живительным воздухом. Деревня, после оконченного праздника революции, тогда вступилась было за своих «попов». Но на первых порах она старалась сберечь их для себя не столько на потребу покаяния в грехах и усердной молитвы, сколько из чувства бытового самосохранения, подсказанного инстинктом самосохранения экономического. Не получив от большевизма и половины обещанных благ, увидав, как дорого за эти блага приходится платить, мужицкая Россия в лице своего зрелого поколения совершенно разочаровалась в новом режиме. А разочарование привело к «переоценке ценностей»: «попа» и Церковь она опять ощутила как свое – вековое и крепкое, которое надо беречь, как свою избу, свой надел.

Но повернувшееся спиной к революции народное большинство ни революции, ни ее последствий не избыло. Массы не сумели противопоставить большевистскому своеволию своей воли; во многих случаях не сумели они оградить от отравы большевизма не только молодого поколения, но даже подростков и детей.

\* \* \*

Разрыв поколений нигде вообще не сказывался с такою силою, как в России. Тема «отцов и детей», по целому ряду причин, преимущественно *наша* тема. За некоторое время до революции она вошла и в простонародную жизнь. Революция же, с ее упорным стремлением к идейной и моральной денатурализации наиболее податливых элементов, разрыв этот

чудовищно обострила. Разложению семьи способствовала, кроме того, социальная и экономическая обстановка большевистской разрухи, которая создала не только два взаимно чуждых, а иногда подозрительно-враждебных фронта «отцов и детей», но целую небывалую нигде категорию «безотцовских детей» – духовных приемышей пионерства и комсомольства.

«Не помнящим родства» стал в советской России не только несчастный *беспризорный* бродяга, трагически потерявший семью, но подросток и юноша, намеренно от семьи оторвавшийся или оторванный. Русский коммунизм, утверждающий весь пафос своего строительства на абсолютной ампутации всякого прошлого, всякого исторического наследия, преемства, выработал особую психологию, особое самоощущение и мироощущение под лозунгом «без вчерашнего дня». За двенадцать с лишним лет память о вчерашнем дне вообще в России очень ослабела: у одних эту память «отшиб» террор и каторжная борьба за существование; другим – молодым, а особенно совсем юным – помнить то уже было нечего! Они выросли в искусственной атмосфере, старательно изолированные от всяких влияний со стороны.

Когда руководителям русского большевизма понадобилось объявить окончательно войну всем моральным основам жизни, укрепляемым теперь духовно преобразившейся Церковью, то они решили для этой войны сформировать особую армию, которую при случае всегда можно пополнить насильственной мобилизацией подсобного ополчения из среды особенно запуганных, затравленных и потому автоматически повинующихся советских «граждан». Если такое «ополчение» активно наступать и не будет, то оно даст то, что в театре называется толпой статистов и выпускается в массовых сценах.

Но для боеспособности всякой армии ей необходим прежде всего подъем. Ответшала «идея» коммунистического «строительства», неудачливого на всех фронтах, порыва к борьбе дать не могла.

Большевистская революция, яростно выметая все следы «вчерашнего дня», решила вдохновить свою армию, составленную преимущественно из «безотцовских детей», пафосом *черной веры* и бросить ее в атаку на Православную



церковь, а кстати уже и на все без различия религиозные исповедания.

Кадры воинствующих безбожников, руководимые и поощряемые государством, выпущены были в полном своем составе для открытого боя уже тогда, когда власть длительной системой непрекращающегося, сложно-утонченного террора обессилила все население России сверху донизу и лишила его всякой возможности физического сопротивления.

Новая секта, безудержная и жестокая, очумелая от своей *черной веры*, начала править тризну по христианству совершенно в таком же состоянии дикого транса, в какой впадают какие-нибудь чернокожие племена, совершая человеческие жертвоприношения своим богам. Эта страшная и безумная тризна с каждым днем становится яростнее: разрушаются до основания сотни храмов, даже те из них, которые еще так недавно охранялись самой же властью в качестве «памятников искусства и старины»; сдираются древние иконы и летят в огненные костры; вековые колокола замолкают, снимаются для расплавки. Кажется, издали видны остервенелые лица разрушителей, их звериный рев достигает во все концы мира, и создается такое впечатление, что уже не из глубин Азии, а из недр самой России в двадцатом веке вырвались полчища «внутренних гуннов» или татар, саранчою все уничтожающих на своем пути.

\* \* \*

На тринадцатый год исступленного богоборчества и войны, объявленной всем основам христианской нравственности, неужели еще можно говорить о «шайке, захватившей власть»; о большевизме, как о явлении нам *чуждом* и *навязанном* нации путем обмана и террора? Эти тысячи комсомольцев, которые, наподобие староногородских ушкуйников, неистово громят всю страну, разве они привезены к нам в «запломбированном вагоне»? Ничтожен был бы тот народ, который из одного лишь рабского страха терпел бы над собою издевательства *кучки* каких-то пришельцев.

Нужно решиться, что большевизм есть явление чисто русское, такое же *кровное*, как «двенадцать разбойничков», как «Тушинский вор» со своими сторонниками, как пугачевщина, как

всякая вообще бесчинствующая русская *вольница*, в известные моменты подавляющая своим злобно-отчаянным *своеволием* малоразвитую волю и малоразвитое нравственное и религиозное сознание народа.

До сих пор в русской истории наблюдались сравнительно незначительные *колебания почвы*; теперь мы стоим лицом к лицу с гигантским землетрясением, от которого задрожала шестая часть всего земного материка. И нет нужды в том, что большевизм явил себя в форме коммунистической партии, что к нему прицепили флаг Карла Маркса и еще какие-то малопонятные для народа лозунги. Коммунизм в большевизме русском играет такую же точно роль, как титул «Государя Петра Федоровича» («для порядка» присвоенный себе Пугачевым) играл в буйном восстании казаков и крестьян.

Русская революция – клокочущее извержение сплава греха, невежества, буйства и беспокойно-безотчетных исканий, которые накапливались в народе с момента его порабощения татарами, накапливались и под пятой воевод московских государей, и под скипетром императоров, ошибочно определявших миллионные массы своих верноподданных как некую весьма мирную «серую скотинку», покорную, тихую и нерассуждающе-богобоязненную.

Русская церковь, в лице своих не только высоко христиански настроенных, но исключительно духовно одаренных, *мудро прозорливых* руководителей, раньше всех поняла и существо русской революции, и ее вероятный конечный исход. Она, вопреки надеждам и пожеланиям большинства (особенно большинства зарубежного), не стала с государственным строем, принесенным в Россию бушующим потоком революции, не восстала против временных *форм* большевизма, но крепко противопоставила *самому существу* русского недуга свою неколеблющуюся силу. Церковь убедилась в том, что все *порывы религиозного чувства*, проявлявшиеся иногда очень внушительно в народных массах с первых моментов переворота, не имеют в себе достаточно упора и повелевающей энергии, чтобы остановить бешено текущую лаву; что лишь глубокое *религиозное сознание* способно победить смутные, сбивчивые, безумно-бредовые искания большевизма, уже теперь

ощущающего свое бессилие и борющегося с ним пьяным возбуждением террора.

Православие не знало ни религиозных войн, ни крестовых походов. Не в его высоком христианском строе и трезвенном духе исповедовать веру свою мечом, взывать к страстям толпы, хотя бы и самым как будто благородным, и на взрыве этих страстей строить свою борьбу и свою победу.

Меч и кровь – область фанатического Ислама. Лишь ущербленное западное христианство могло прибегать к ним как к средству для не апостольского и не христианского распространения своего владычества. Но истинное Православие не может следовать по этому пути, сколько бы ни взывали к нему истерзанные и ослепленные своим страданием люди.

От Христа, «испившего до конца чашу унижений и мук, от Христа связанного, потом распятого, отрекся в смущении даже величайший из Его Апостолов и убежали ученики. И Христос, провидя и смущение, и измену верных, сказал: «когда вознесен буду от земли, всех привлеку к себе"».

Путь Русской Православной церкви мало и трудно понятен миру – путь спокойного незлобия посреди беснующихся, путь терпения, отвергающего всякую помощь земной человеческой силы. Путь Христа, сказавшего Петру: «вложи меч в ножны». И мы, русские, в большинстве нашем его не вмещаем. Не вмещает его ни оскорбленное наше сердце, ни наша человеческая любовь к нашей поруганной земле и поруганным святыням; не вмещает его и наше старое «православие», веками опиравшееся на государственный меч, то «православие», которое беспомощно и робко отступило перед огнедышащим извержением большевизма из глубины темных русских недр, и всеми слезами своих вспугнутых и усомнившихся душ не могло залить всероссийского пожара.

Церковь, в лице своих верховных руководителей, не отступает ни перед гонителями, ни перед теми, кто призывает ее обнажить меч «в защиту православной веры».

Незаметное для наших глаз, совершается дело духовного обновления в русском народе. Семя, посеянное «при дороге» и «на каменистом месте» и в «тернии», не может «дать плода». Еще бурлит, ища настоящего русла истины, религиозная стихия

среди самих верующих. Широко, как никогда, раскинулось в России сектантство. Самое мученичество Церкви явилось соблазном для тех, которые веру свою строили на песке чувства, бытовых привычек и пассивного пребывания в ограде церковной. «Бог попустил!» – как молния, опалило их ум, когда разлив богоненавистничества потряс видимые, рукотворные святыни Православия. И опаленному уму предстал соблазн сектантства: «Бог попускает потому, что и храмы и иконы были ему неуютны».

Сектантство повлекло к себе и тех, кто упрямо продолжал подозревать в Церкви враждебную силу контрреволюции, силу «старого строя», а между тем растревоженным духом искал Бога. Сектантство «всегда гонимое», пытается облечься ореолом истинного христианства, не связанного ни с каким государственным строем. Оно в некоторых случаях приемлемее и для сдавленного марксизмом сознания кающегося комсомольца.

И перед лицом безбожия, построенного на «научных основах материализма», и перед лицом рационалистических сект, отвергающих «суеверные обряды» Православия, верующий русский человек должен наконец осознать и исповедать свою веру; из области исключительно эмоциональной перенести ее в область сознания и творческого духа; принять Православие всем своим существом как основу жизни, как «столп и утверждение истины».

Как ни оторваны мы от России, но уже доносятся оттуда свидетельства о том, что, чем дальше, тем чаще «семья» православия падает «на добрую землю». Не в центрах только, где сосредоточены главные силы Церкви, но в глухих деревенских углах «споры о вере» ведутся и разрешаются в течение веков неслыханным в России путем: сельский священник, явившийся в деревню, где православные и баптисты состязаются в вере недоброжелательными словами и действиями, предлагает и тем и другим начать «состязаться в любви»...

Сияние преображенной Церкви, постепенно пробивая кромешную тьму *черной веры*, расходится с вершин церковных животворящими лучами по Русской земле избитой, оскверненной, окровавленной. И в сиянии этом нет ни гнева, ни

страха, ни мести, а только молитва и любовь. Молитва Голгофы, молитва распятого Господа: «Отче, прости им, ибо не знают, что делают». Любовь Христова, призывающая всех измученных, растерянных, маловерных: «Прийдите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас».

\* \* \*

Когда нападают на государство, то оно своим оружием и защищается – войной, кровавым уничтожением врага. Но когда на Церковь нападают ее внутренние враги, т. е. хотят *запретить действию силы Божией в верующих*, то эта сила Божия не может обороняться государственным оружием, она защищается оружием Христовым – духовным просвещением и спасением врага через любовь к нему. Церковь не может впадать в панику, взывать к воздействию материальной силы, иначе это будет не Церковь в ее соборной полноте и благодати Святого Духа, а лишь собрание номинальных христиан, выронивших из рук оружие веры и любви.

Церковь, сама не посягая на жизнь и душу согрешившего, не может и ополчать на него тех, которые хотят его гибели. Если бы даже и удалось материальному оружию истребить грешников, то такая победа не только не будет победой Церкви, а свидетельством ее бессилия, ее покинутости Христом. Церковь никакого преступника не может ненавидеть, она ненавидит только *грех, его одолевший*, и только с грехом борется, противопоставляя натиску греха и злобы слова Христовы: «не бойтесь, Я победил мир». Ибо если она воистину Церковь, а именно подлинное Христово Тело, то она должна и действовать по разуму Христову. А борьба кровопролитным оружием есть действие не по всеблагому разуму Христову, но по страху и злобе человеческим. И такая борьба *греха не убивает*, хотя и убьет согрешившего, – мало того: она усиливает и порождает грех.

Слова «*врата адовы не одолеют*» (Церкви) отнюдь не означают того, что в какой-то момент материальная человеческая сила избавит Церковь от гонений, поставит ее в полную физическую безопасность... Христос ни апостолам, ни всем своим истинным последователям не обещал безопасности, говоря: «и будете всеми гонимы за Имя Мое»... «Врата адовы»

разверзаются часто перед Церковью не со стороны только ее явных гонителей, но и со стороны заблуждающихся ее последователей, искушающих Церковь соблазном меча, обеспечивающего ей «тихое и мирное житие» и ту «свободу совести», которую так легко преодолевает в благополучном западном мире не воинствующее и безумно больное безбожие русских «разбойников», а спокойный, сытый «культурно»-самоуверенный буржуазный атеизм.

Католическая инквизиция была свидетельством того, что на Западе притупилось до бессилия оружие силы Христовой. Православие же охранялось лишь щитом благодати Святого Духа.

Если думать, что Русская церковь спасена будет только государством или через государство насилием и мечом, то надо отказаться от того члена Символа веры, который исповедует «Единую, Святую, Соборную и Апостольскую церковь», а затем уже отказаться и от веры во Христа, ибо если Тело Его немощно и без охраны мирских стражей не живет, не животворит и не спасает, то и Христос не Богочеловек и вера в Него напрасна.

А веровать в Церковь не значит только посещать богослужение и держать посты, но «во вся дни живота нашего», даже в самые лукавые дни, ощущать и сознавать ее *надмирную незыблемость и истину* и исповедовать эту незыблемость и эту истину, если и «ни одного храма рукотворного не останется, если пророчества прекратятся, и языки умолкнут и знание упразднится», ибо «любовь никогда не перестает».

*Быть христианами настолько недостижимо трудно*, что без помощи Христа не вступить человеку на «узкий путь», не приблизиться к «тесным вратам» Царства Божия. И не приемлют «мехи ветхие» нашего полуязыческого сознания той правды истинного христианства, которую несет миру преображенная Русская Православная церковь под ударами своих врагов, среди недоумения и ропота «ревнителей веры».

## Г.П. Федотов. Проблемы будущей России

### ЦЕРКОВЬ

О Церкви в новой России можно говорить в двух планах. Рассматривая извне, это частная тема – тема об отношении государства к православным культовым организациям. Взятая изнутри, т. е. по существу, это тема безмерная, тема вселенская, в которой скрыто решение и всемирно-исторических судеб России. Минимализм и максимализм одинаково уместны в отношении к церковной проблеме. И, что особенно значительно, – между обеими установками нет зияния: это единственная сфера реальности, где малое, земное, человеческое соединяется с величайшим, небесным и Божественным. Поэтому лишь здесь дано преодоление острого русского противоречия: между бескрылой практичностью и утопической беспочвенностью.

## А) Государство и Церковь

Еще не закончено трагическое развертывание революции. Еще мы не знаем, где остановится ее богоборческая ярость. Будут ли закрыты все храмы в России и уничтожен публичный культ, как это намечено пятилеткой «безбожников»? Или экономизм большевиков возьмет верх над их изуверской теологией и заставит их остановиться перед тем, перед чем не отступили чистые теологи якобинского руссоизма.

До сих пор можно лишь констатировать:

1) Революции удалось оторвать от религии широкие массы, воспитав религиозный индифферентизм в большинстве и выковав активное богоборчество в ничтожном численно, но весьма энергичном меньшинстве.

2) Революции не удалось уничтожить Православной церкви, которая в гонениях проявила большую духовную силу и способность к творческому возрождению.

3) Революции удалось расколоть Православную церковь на несколько – около десятка – организаций при наличии многомиллионного и растущего сектантского движения в народных низах. Этого достаточно, чтобы сделать невозможной – разумно и серьезно – в послереволюционной России государственную церковь. Лишь политическая реставрация могла бы произвести этот эксперимент, одинаково роковой и для Церкви, и для государства. Внутренний религиозный опыт, выстраданный Русской церковью, заставляет ее дорожить свободой от государства. Этот принцип, еще недавно бывший лишь доктриной либеральной богословской школы, теперь завоевал признание в мистическом сердце церковности. Еще на периферии, и притом либеральной периферии (парадокс истории), сказываются соблазны огосударствления Церкви: ее перекраска в защитные революционные цвета. Но путь *патриарха Тихона\** – т. е. основное русло православной церковности – пролегает посредине между староверием православного самодержавия и обновленчески-сергианским оппортунизмом революционной синодальности. Нет сомнения, что прекращение религиозного террора и связанных с ним



искушений (банька 40 мучеников), будет означать победу «аполитической» Церкви.

Перед этой Церковью открывается эпоха трудов и подвигов. Медленное завоевание народных масс потребует серьезной научной культуры и совершенной перестройки пастырского миссионерского аппарата. Раскаленные добела мистические энергии ждут новых форм церковно-социального служения; новых братских и орденских организаций социального монашества. Наконец, изживание расколов возможно лишь в опыте истинной *соборности*\*, предполагающей большую широту духовных течений, поскольку они не разрушают единства Церкви и ее православного исповедания. Мистики и рационалисты, реакционеры-романтики и либералы-модернисты могут и должны вести свою борьбу на паперти общего храма. Только литургическое общение спасет от образования новых, как мистических, так и рационалистических сект, слагающихся уже на основе богословской культуры и потому более опасных для церковного единства. Без государственного принуждения, привычного в течение веков, и без монархического *папизма*, строение церковного единства представляет постоянную и трудную задачу, настоящий подвиг соборности, к которому призвано ныне русское православие.

От нового государства Церковь вправе ждать лишь признания ее свободы. Значит ли это, что их отношения выльются непременно в классическую форму «отдаление Церкви от государства»?

Эта формула может покрывать самое разнообразное содержание: от скрытого или открытого гонения на Церковь (Франция, СССР) до тесного сотрудничества (Америка). В России нет политической почвы для *антиклерикализма*\*. Православие уже доказало, вопреки 1600-летней традиции, свою способность примиряться со всевозможными формами власти. С другой стороны, всякая власть, дорожающая национальной культурой, не может отталкивать Церковь – в России хранительницу самых чистых и глубоких национальных традиций. Отсюда основания надеяться, что свобода Церкви в грядущей России не будет свободой изгоев и изгнанников. Государство имеет возможность, не изменяя своей религиозной нейтральности, оказывать Церкви

серьезную поддержку: путем обеспечения религиозного (факультативного) преподавания в школе – для всех исповеданий, – путем материальных затрат на содержание храмов, признанных исторической и художественной ценностью, без профанирующего обращения их в музеи. От дальнейшего на первых порах лучше отказаться: субсидии обязывают и связывают. Церковь, политически лояльная по отношению к государству, должна сохранить перед ним независимость своего нравственного суда.

Здесь открываются пути для медленного, молекулярного срастания Православной церкви с тканью нового демократического общества. Священники-кооператоры и деятели профессионального движения, епископы-ученые заполнят ров между Церковью и миром. Россия приучится видеть в рядах Церкви лучшие кадры своей интеллигенции. И Церковь благословит народ трудящихся и его власть, как благословляет она всякую плоть человеческую и всякую душу, не противящуюся Христу. Ее высшим удовлетворением будет видеть своих сынов правителями России, мужественно исповедующими свою личную веру, задолго до того, как крест осенит Россию, и купол Церкви покроет ее культуру.

## В) Церковь и Россия

Россия без креста, Россия – географическое место борьбы религий и сект, – ни один православный человек не примирится с этим. То, что кажется нормальным в самой ненормальной из цивилизаций – вавилонское смешение языков, – для нас нестерпимое уродство, тяжелый недуг вырождения. Мы жаждем целостного единства жизни и творчества. Нас мучит мечта о всенародном действии, о внехрамовой литургии, которая творится царственным священством христианской нации. Мы видим ангела Русской церкви в разодранных ризах, безутешного о погибшей красоте, и спасение остатков не примирит нас с отступничеством избранного народа.

Послереволюционная Россия – отяжелевшая, грубая, вся в алчности земного хлеба и в гордости земного могущества – Россия тракторов и пушек не может быть страной великой культуры. Сейчас бессмысленны мечты о перевале за исполинский хребет XIX века. Русский XIX век надолго останется непревзойденной вершиной нашего классицизма. Толстой, Достоевский, даже Пушкин были голосом христианского тысячелетия. За их личной гениальностью стоял углубленный и просветленный христианством гений народа. Так ощутима крестьянская (= христианская!) деревня за графом-мужиком Толстым и монастырь за грешным Достоевским. Не в занятии сельскохозяйственным трудом и не в близости к земле-природе смысл народничества как религиозной категории. Смысл его в народном массиве, хранящем память о древней правде и красоте. Европа этот массив давно разрушила, и крестьянин обернулся в ней «агарином». В России он разрушен с революцией. Теперь у нас нет «народа», как нет интеллигенции. Остались «хлеборобы», «работники земли и леса», забывшие все начисто, *tabula rasa* для сельскохозяйственной арифметики.

Где, откуда на этой убогой земле подняться национальному гению? Не заменит его и изощренность мастерства, искусственность культурной традиции, чем живет Запад; Россия порвала все традиции, кроме традиции презрения к мастерству.

В России есть лишь один центр для духовного собирания народа. Есть сердце России, и пока оно не перестало биться, нельзя говорить о смерти нации. В Церкви, сжавшейся, сдавленной в темной, подземной темнице, сохранились огромные, еще небывалые духовные силы. Они ждут своей актуализации. Придет пора, когда эта актуализация предстанет для них не в личном подвижничестве, а во всенародном служении. Это будет началом воскресения России.

Потеря «христианского народа» имеет и свое положительное значение. Благочестивая старушка перестает быть идеальной представительницей православного мирянства. Вместе с ней отпадает и бесхитростная установка на темноту. Христианство снова становится – как в Киеве и в Москве, как в Византии и в Риме – религией духовной аристократии. Творящие культуру слои освящают ее в купели мистерий, и оттуда воды ее текут до самой глубины народной жизни. Восстанавливается истинная иерархия духовного творчества нации. Вместе с прекращением рокового разрыва между «духовной жизнью» и «духовной культурой» создаются предпосылки для оцерковления культуры.

Оцерковление культуры – это наша христианская утопия, которую мы противопоставляем всевозможным утопиям современности. Все остальные утопии реализуются в ней.

Оцерковление для нас – не подчинение внешнему авторитету Церкви. Оно есть осуществление религиозно-культурного единства, при котором Церковь не противостоит культуре, но творит ее в своих недрах. Это понятие не отрицательно-ограничивающее, но творчески-положительное. Его предпосылкой является не только признание миром религиозной правды Церкви, но и пробуждение в Церкви творчески-культурных сил. В этой утопии находят свое утешение и тоска художника по единому монументальному стилю, немыслимому вне религиозной цельности, и тоска ученого по синтезу рассыпающейся груды наукообразных конструкций. Лишь в этой утопии Вавилонская башня культуры становится храмом, оправдывающим свое священное имя Babel. Купол святой Софии, как земное небо, спускается на исполинские столпы вселенского храма. А вокруг храма уже видны очертания нового града – христианской общественности.

Два недуга, которыми больно человечество – иные думают, смертельно, – ненависть классов и ненависть наций – принципиально разрешимы лишь на почве христианства. Не капитализм, т. е. анархия личного произвола, и не коммунизм, т. е. деспотия общества, а искомое и трудно определимое равновесие личных и коллективных хозяйственных волей. Кто же будет арбитром между личностью и государством? Нельзя сомневаться, что одним из существенных факторов решения социального вопроса является психологическая установка – на личность и общество одновременно. Но лишь в христианстве возможно парадоксальное равенство: часть = целому. И лишь в православии – о, конечно, в возможности – даны предпосылки соборной общественности. Достоевский был прав, говоря, что Церковь – это наш русский социализм<sup>214</sup>, – прав, в смысле предвидения грядущего. Тщетно многие обращаются к современной России за решением социальной проблемы: для этого в ней отсутствуют и материальные, и моральные предпосылки. Но невозможное сегодня отодвигается в будущее. Из обломков коммунистической и капиталистической стройки медленно воздвигнутся стены христианского града.

Современное язычество с его самодовлением национальных культур делает невозможным сожительство и сотрудничество народов. Война в христианстве – по крайней мере, война между христианскими народами – всегда остается делом грешным и постыдным. В нашу историческую эпоху – на другой день после мировой войны – раздался явственно голос христианских церквей о давно утраченном единстве. Но католичество, в самом имени своем несущее обетование единства, не может осуществить единства в свободе. Православие оказывается и здесь центральным материком христианского мира.

Между ним и протестантизмом уже устанавливается единство, если не веры, то любви. Православие уже не хочет уступать протестантизму духовной свободы, но показывает ему возможность духовной общественности. Проблема соединения церквей необычайно трудна, но сближение Церквей, практическое единение христианства становится в порядок дня.

За расколами христианского мира встает во всей своей остроте великий спор между Востоком и Западом. Восток,

начавший на наших глазах эпопею своих освободительных революций, скоро вступит в эру завоевательной экспансии. Россия, его ближайшая соседка, Россия, насыщенная восточными влияниями, становится призванной посредницей между Азией и Европой. Она имеет все основания смотреть с сочувствием на освободительное движение великих древних народов. Она может обильно и без вреда для себя черпать в сокровищнице их культуры. Но она не предаст христианства и духовного первородства эллинства, которым она усыновлена. Если христианству, освобожденному от позорной связи с колониальными злодеяниями белой расы, суждено вырваться из роковых границ греко-римского мира, то православие, конечно, всего ближе миру Востока. Византия так много впитала в себя этого Востока, задолго до вторичной ориентализации Московского царства. Древняя славянская мечта об Индии – мечта русских былин и сказок – осуществится не в виде новой, третьей по счету Индийской империи, а в виде новой индийской Церкви, в которой воскреснет почти угасшее христианство ап. Фомы. В свете нового возрождения – возрождения Востока, – не мечтой, а точным историческим фактом становится центральное положение России в мире. В наше время неслыханных исторических унижений, пред лицом национального отступничества России, снова раздаются голоса о ее христианском призвании. Мессианская идея – ветхозаветно-реакционная – не имеет права на бытие в христианстве. В православии особенно раскрывается идея христианского призвания всех народов и их соборного единства, исключаящего подчинение: и Риму, и Царьграду, и Москве. Но остается объективная истина особой тяжести служения, возложенного на Россию, и – в прошлом – щедрости ее даров. Нельзя только забывать об отступничестве России и вытекающей из него утрате харизм. Лишь через длительное очищение, через суровую аскезу смирения (мессианство – гордыня) лежит путь к земле обетованной. Лишь с этим условием чаемая нами утопия перестает быть мечтательной и вредной.

И в самой смелой из утопий нельзя забывать об иерархии состояний, о годах духовного роста. Оцерковление культуры, к которому мы стремимся, многие именуют православной

*теократией\**. В понятии теократии на первый план выдвигается идея христианского государства или христианской власти. И вот здесь необходимо сказать со всей решительностью и силой: да, государство подлежит оцерковлению, но государство есть последнее, что подлежит ему. Из всех культурных сфер государство столь тяжко насыщено грехом, столь несомненно несет печать основателя – *Каина\**, что реальная христианизация его встречает наибольшие трудности. Мнимая же или словесно символическая его христианизация ощущается современной христианской совестью – более чуткой, чем совесть предков – как невыносимое лицемерие. Нет более страшной мысли, чем та, что Христос, распинаемый в России большевиками, будет распинаться в ней православным царем. Дело не в том, что христианская теократия предполагает невозможное состояние безгрешности. Но она во всяком случае предполагает такую иерархию ценностей, при которой все земное подчиняется Царству Божию. Совершенно ясно, что душа человека, его мысль, его творчество, его трудовая жизнь должны прежде получить помазание Церкви, – лишь тогда будет благославен и его меч, которого он не может обнажить в порядке природном без страсти и злобы.

Но в плане утопии, в которой нет счета ни поколениям, ни векам, можно мыслить – и должно мыслить – христианскую Россию, Россию правды и свободы, которая достойна быть увенчана православным венцом. Незачем думать, что этим венцом может быть лишь царская корона. Если грядущая Россия будет страной народовластия, то она найдет церковные формы его освящения. Как древний Израиль, как православный Новгород, Россия может осуществить народную теократию. Всенародность государственного служения раскроет себя как выражение церковной соборности. Весь народ будет увенчан и помазан в лице своих вождей и судий. Но здесь порог, у которого останавливается и самая смелая из утопий.

## А.В. Карташев. Русское христианство

Божественное Откровение не есть механический диктат с неба человеку «неизреченных» Божиих слов. Апостол Павел поведал нам, что он удостоился быть восхищенным в рай и слышать там «неизреченные глаголы» – *arheta remata*, но их нельзя сказать человеку прямо (2Кор. 12:4). Божественные глаголы, по внушению Духа Божия с разной степенью ясности и совершенства воспринимаются и пророками, и всякой верующей душой. Они разнообразно воплощаются в слове устном и письменном, равно как и в религиозных установлениях. Субъективная призма человеческого духа, различно преломляющая вдохновения Святого Духа в разных лицах, в разных народах и в разные времена, придает Божественному Откровению человеческую плоть и кровь. Богодухновенное разумение людьми Божественного Откровения включает в себя при этом неизбежно некоторые относительные черты, связанные с языком, культурой, национальностью, физической символикой. Так получаются разные типы понимания и переживания христианства: христианство эллинское, римское, восточное, западное. В таком порядке есть и русское христианство. И это законно и нормально. Это ценное сокровище веры, а не какой-то внешний нарост и шлак, подлежащий тщательному устранению с ядра чисто Божественного Откровения. В конкретности нам не дано обладать абсолютной божественной формой истины. Конкретно нам дана только «богочеловеческая» ее форма, так сказать, «абсолютно-относительная». Для христианина это не парадокс, а священная антиномия *Халкидонского\** догмата, спасающего нас от противоположных ересей – *несторианства* (неверующего фольклора) и *монофизитства\** (псевдохристианского спиритуализма).

Конечно, в этих вопросах есть некая осязаемая грань, за пределами которой уже начинается собственная область позитивистического фольклора. Но верующему взору открывается и другая духовная грань, за которой относительные фольклористические факты становятся символами и отражениями истин и сил Божественных. «Слово Божие» звучало



и звучит не только на еврейском и греческом, но и на латинском, и германском, и славянском, и на всех языках мира, калейдоскопически преломляя в них и в душах разных культур тайны Откровения.

Когда мне задают вопрос, есть ли у русского народа и у Русской церкви свое характерное переживание и понимание христианства, не задумываясь отвечаю: конечно, есть. И не только как фольклористический курьез, и не уклонение от вселенской истины Церкви, а именно как обогащение вселенской истины своеобразным опытом.

Попытаюсь указать несколько характерных черт русского христианства, не осложняя дела никакой подробной аргументацией, которой я располагаю.

Русский расовый и национальный темперамент, как и у других народов, конечно, является продуктом очень долгой истории. Он сложился еще в доисторическое время. Уже на заре русской истории, в VIII и IX вв., еще до крещения русского народа, в отрывочных сообщениях о его характере у византийских и арабских писателей, мы замечаем присутствие в наших полуславянских, полунорманнских, полуфинских и полутюркских предках любви и склонности к двум противоположным крайностям, известную всем из русской литературы трагическую «широту» русского характера, которая пугала самого Достоевского. «Широк русский человек, я бы его сузил», – писал он. Это стихийность и страстность, не сдерживаемая достаточной волей и дисциплиной. Вероятно, тут дело не в одной пресловутой «славянской душе», но в своеобразной смеси ее с душой тюркской и финской. Как бы то ни было, такой народ при встрече с христианством не мог отнестись к нему слишком умеренно и сдержанно. Не мог быть, по образному положению Апокалипсиса, «ни холоден, ни горяч» (3:15–16). Он отнесся к христианству с горячей ревностью, сначала с насмешками и ненавистью, как к некоему безумию – «юрродству» (при буйном кн. Святославе – IX в.), а потом с энтузиазмом самоотречения (при создании Киево-Печерского монастыря в XI в.), как к радостному, аскетическому завоеванию Иерусалима небесного. Необузданный язычник-дикарь, стихийно и безвольно отдавшийся оргиастическому пьянству и распутству,

потрясен был до глубины души, что есть иной идеал почти бесплотной, почти ангельской жизни и есть люди-герои, которые так могут жить. С какой-то иранской, дуалистической остротой древнерусский человек почувствовал звериность и грязь своей жизни в плоти и потянулся к светлой, чистой, освобождающей его от плотской грязи жизни небесной, «равноангельской», т. е. к жизни аскетической, монашеской. Новообращенный, еще вчерашний язычник, как показывает летопись Киево-Печерского монастыря, предался самым смелым аскетическим подвигам: зарыванию себя в землю по горло, ядению только сырой зелени, затвору в темной и сырой пещере под землей, отдаче своего тела на съедение болотным комарам и т. п. Это было, конечно, героическое меньшинство новообращенных христиан. Но вся остальная масса людей, живших в мирской обстановке, восхищенно преклонилась перед этими героями Христовой веры. Признала их как бы единственными настоящими христианами, как бы искупителями всех мирян с их грешной, мирской, языческой жизнью, не могущей привести к спасению. Отцам духовным приходилось утешать и удерживать их духовных детей в их мирском состоянии. Те порывались все бросить и стать монахами. Дело князя, служба государству и обществу, торговля, хозяйство – все мирское казалось им препятствием к спасению души. По крайней мере перед смертью русские благочестивые люди спешили принять монашеский постриг, чтобы предстать перед небесным Судьей «настоящими христианами». Христианство было понято как аскеза в форме отречения от мира, монашества. Это – несение креста Христова. Это – приводящее в рай «мученичество».

Характерное для всего восточного христианства крепкое воспоминание о первохристианском периоде мученичества за Христа нашло в славянской и русской душе особый чувствительный отклик. Евангельский греческий язык (Деян. 1:8) и римское право обозначали верность Евангелию, как *martyrion* «свидетельство». Славянина задело за живое в этих «свидетелях» их физическое страдание – «мука». Славянин отметил своим словом сентиментальный момент: перенесение истязания, пыток, муки. Страдающий Христос предстал русскому сердцу как Первый Мученик. Все последователи Его тоже

должны быть мучениками по плоти, самоистязателями, аскетами. Аскетический устав и культ, елико возможно, переносится из монастыря в семейную, домашнюю, частную жизнь хотя бы символически. Стиль монастырского благочестия, как некое благоухание среди смрадной житейской суеты по возможности сообщается всем сторонам домашнего обихода. С молитвой вставать и ложиться, начинать и кончать всякое дело, пищу и питье – так создан «Домострой», устав жизни семейной в духе устава жизни монастырской.

Но дом и семья есть все-таки слишком мирское, слишком грешное место, чтобы мочь тут вознестись душой на небо. Настоящее небо на земле – это монастырь, где все – молитва, все – богослужение, все – благолепие и красота духовная. Душа жаждет этой святой «субботы», чтобы сколько-нибудь отдохнуть от саднящей боли грехов и житейских попечений. В монастырь, в монастырь! На день, на неделю, больше!.. Там говение, исповедь, причастие, духовная баня, омывающая от грязи житейской. Кто раз вкусил этой сладости, кто побывал «в гостях у Бога», тому соблазнительно длить это наслаждение или повторять его.

Тут мы встречаемся с другим вариантом того же аскетического благочестия – со странничеством по монастырям и святым местам. Оно так понравилось новокрещенным русским людям, что уже в XI веке мы видим их толпами идущих по монастырям Афона, Греции и Палестины. В XII веке русские иерархи издавали даже ограничительные и запретительные правила против злоупотребления странничеством: так много людей отрывалось от работы в ущерб государству и народному хозяйству. Но с ростом собственных русских монастырей паломничество непрерывно росло. Во все времена года, но преимущественно весной и летом, толпы богомольцев в тысячи и десятки тысяч переливались от Карпатских гор, от лавры Почаевской, через лавру Киево-Печерскую и Московскую – ТроицеСергиевскую до Соловецкого монастыря на Белом море и обратно. Некоторые и в других направлениях пересекали Русь, поперек, от западного Псково-Печерского монастыря до мощей *святителя Иннокентия\** в Иркутске у Байкальского озера. В то время как светски настроенные русские интеллигенты знали

только одно направление для своих путешествий – на Запад: в Германию, Швейцарию, Италию, – и почти не видали христианского и библейского Востока, простонародная мужицкая масса от 15 до 30 тысяч человек ежегодно обходила святыне места: Царьград, Афон, Палестину, Синай, город Вари с мощами св. *Николая Чудотворца*. Все это устраивалось Русской Церковной Миссией и Императорским Палестинским Обществом чрезвычайно дешево и удобно. И сейчас еще, когда из-за железной цепи большевизма, сковывающей русский народ, ни одна народная душа не может вырваться на волю и подышать свободным воздухом святых мест Палестины, там, в осиротевших русских зданиях, печально доживают свой век сотни застрявших еще со времени войны старых русских паломников, преимущественно женщин.

К массе монастырских богомольцев примыкала еще целая странствующая армия сборщиков на построение храмов, сборщиков-монахов в пользу самих монастырей и толпы нищей братии, распевавшей духовные стихи. Получалась так называемая Бродячая Русь, в которую вливался и элемент не религиозный, элемент чистых бродяг. Конечно, все это наследие доисторического кочевнического брожения племен по широкой русской равнине, оставшееся в русской крови и преобразившееся в русской душе в мечтательность и искательство «нового града», Иерусалима, сходящего свыше. Свойственное восточному христианству, сохранившееся от апостольского века ожидание конца истории со вторым пришествием Сына Человеческого нашло в этом «странническом» русском сердце наилучший отклик. Если кто-нибудь из христианских наций так сочувственно и так радостно воспринял апостольское слово, что «мы не имеем здесь пребывающего града, но грядущего взыскуем» (Евр. 13:14), так это русские. Можно бы привести много фактов в этом духе из области и церковной, и сектантской русской религиозности. И даже внецерковная интеллигентская русская идеология полна этим порывом к катастрофическому концу истории и встречи какого-то нового мира. Характерно, что доисторическая антропология находит следы двух катастрофических исчезновений на русской равнине когда-то живших на ней рас. В

безжалостном разрушении большевиками исторического, духовного наследства русской культуры как будто отражается эта привычка к катастрофам. Нигде, особенно на Западе, христианская

*эсхатология\** так не близка, так не свойственна христианскому благочестию, как в России. *Бартуанство\** в сравнении с русским эсхатологизмом представляется какой-то запоздалой и надуманной концепцией. Легкое воспарение над тяжкой инерцией исторического позитивизма – это черта наиболее архаическая, первохристианская в русской религиозности. Русские – это современные фессалоникийцы, дети Павла.

Не в одном только монастыре и странничестве русский человек ищет возвышения души своей к Богу. Ближе всего для него приходский храм – церковь. Это самый доступный путь к небу. Это – кусочек неба. Самая наружность храма сравнительно с жилищем русского крестьянства уже говорит о себе. Среди деревянных, темных, покрытых соломой, часто жалких хижин, напоминающих жилища первобытных людей, сияет белизной обыкновенно каменный, выбеленный, высокий, по возможности затейливой архитектуры, с высокими куполами и золочеными крестами храм, с несущимися с его колоколен большею частью веселыми звонами и трезвонами. Один взгляд, брошенный крестьянином на свою церковь, уже подымает его дух и освобождает от «власти темной земли», рыться в которой он обречен всю жизнь. Обыкновенно он при этом снимает шапку и крестится. Там, в церкви, все отличное от обыденного. Там свет, сияние, позолота, серебро, парча, ценные камни, множество лампад, свеч, паникадил. Там все непохожее на светскую роскошь. Там нет кружев, нет цветов – это слишком мирское. Там только особые «священные» материи, «священные» рисунки и краски, «священные» запахи, «священные» напевы и голоса. Чтобы ничто не напоминало о земном. Русский человек страдает в церкви от бедности, от недостатка икон. Его удовлетворяет только церковь, расписанная целиком стенной живописью и увешанная иконами, не говоря об иконостасе. Он хочет, чтобы каждая точка церковных стен говорила о Небе. Он хочет быть сплошь окруженным Херувимами, Серафимами, всеми

небесными силами, патриархами, пророками, апостолами, мучениками и всеми святыми. Русский человек не любит в одиночестве подходить к Богу. Это ему кажется ложным героизмом и гордостью. Наглядно окруженный ликами святых, он радостно чувствует, как много у него «родственников во плоти» на небе, как он может не отчаиваться в спасении и дерзать в их «человеческом» окружении быть «в гостях у Бога». Русский человек мыслит не отвлеченно, а образами, пластически. Он художник, эстет и в религии. Икона в его глазах приобрела особое значение – легчайшего пути сделать невидимую Церковь видимой. И неудивительно, что восточно-греческая икона, сама по себе высокое создание искусства, именно в России, в русских школах, новгородской и московской (XIV–XV вв.), и даже строгановской (XVII в.), достигла такого совершенства и высоты, которые являются пока предельными в иконографии. К высокому византийскому наследию Древняя Русь прибавила еще стиль и тончайшую технику искусств китайского и персидского, переданных русским «зографам»\* через посредство придворных мастеров ханов русской Золотой Орды. Получилось творческое достижение, мистические чары русской иконы, «богословие в красках», по выражению кн. *Е.Н. Трубецкого*\*.

Как славянин, природный художник и певец, русский человек вложил в свое церковное пение столько искусства и силы, что, подобно иконе, и свое церковное пение, как в творчестве, так и в исполнении, несомненно, поставил на первое место в мире. Могуществом и гигантским звуком своих колоколов он также превзошел всех. В красоте и благолепии богослужебных церемоний нет равного русскому стилю. В храмовом, в культовом благочестии у русского человека, несомненно, максимум его пафоса. Частицу этой храмовой Божественной красоты он старается перенести в свой дом. В древней России почти каждый зажиточный человек имеет свою домовую церковь. Каждый крестьянин имеет свой «красный угол»<sup>215</sup>, наполненный иконами. Всякий входящий в дом сначала сделает три поклона с крестным знаменем иконам и лишь после этого по-светски здоровается с хозяевами.

Церковь, со всеми чарами ее красоты, была в течение тысячелетия светящим и греющим, животворящим солнцем

среди бедной, унылой, особенно в долгие, снежные зимы и дождливые осени, северной русской деревни. Не более столетия прошло, как народная душа стала систематически питаться школой, книгой, зрелищами и некоторыми искусстваами! 1000 лет единственным светом, радостью и всей решительно культурой для русского народа была его церковь. За это он и любит ее. Она была почти на его родном языке, и потому была для народа школой знания, богословского в частности. Церкви, дававшие латинскую Библию и латинскую литургию, должны были тратить особые усилия на катехизическое обучение народов. Русский народ учился непосредственно из церковных чтений и богослужебных песнопений. И самый литературный язык его все время держался в близости от языка Церкви.

Каким историческим невежеством и какой клеветой звучат утверждения (агента большевиков) Dr'a I. Hecker'a, будто Русская церковь совсем не учила народ христианству<sup>216</sup>. Кто же тогда создал этот «христианнейший народ», названный Достоевским «богоносцем»?

Вложив столько своей души в культовое благочестие, русский человек не мог быть невнимательным и безразличным, когда в XVII в. правительство царя *Алексея Михайловича\** и патриарх *Никон\** нетактично приступили к исправлениям богослужебных книг и обрядов. Лучшие, наиболее ревностные, огненные в своем благочестии души тогда отпали от официальной Церкви и породили прискорбный для России раскол *старообрядчества\**. Во всей истории христианства никогда и нигде не наблюдалось подобного явления раскола из-за обрядов. Ни в Церквях высокого уровня просвещения, ни низкого, как в некоторых еретических Церквях Востока. Что же это – позор Русской церкви, языческая форма христианства? Ничуть. Это просто несравнимая, математически несоизмеримая форма переживания христианского откровения, особый мистицизм, которых не знают другие народы. С самого начала русского христианства мы наблюдаем у русских необычайную, мелочную, суеверную приверженность к раз принятому литургическому слововыражению или обряду. Наши учителя – греки – многое передали нам, и мы покорно восприняли, например, в сущности, чуждую нам острую вражду к латинству,

но «обрядоверию» научить нас не могли, потому что сами они в сравнении с нами в этом отношении и были, и остаются большими либералами. Русским паломникам на православный Восток греческое отношение к храмовой святыне представляется просто небрежностью и грехом. Русские оказались особенно чувствительными к тому общеизвестному религиозно-психологическому факту, что всякого рода предметы, слова, формы и традиции, принятые в церковном употреблении, приобретают от соприкосновения с абсолютной, Божественной сущностью Церкви особо священное значение, вызывают к себе у верующих особую благоговейную осторожность. Все (даже мелочи физические – металл, материи, рисунки), попадающие в церковное употребление, приобретает налет вечности, так сказать, «этернизируется». Как растения и цветы, брошенные в горячий источник Карлсбада в *Sprudel*, петрифицируются, окаменевают. Теоретически мы в этом явлении рационально сталкиваемся с величайшей, непостижимой антиномической проблемой философии, догматики и мистики: как Бесконечное соприкасается с конечным, Бог с тварью? Это – проблема, типично разделяющая умонастроения Востока и Запада, как показала последняя гениальная вспышка эллинской метафизики в XIV веке, во время так называемых *исихастических споров*<sup>217</sup>. Запад остался с *Фомой Аквинским\** и его учеником *Варлаамом Калабрийским\**, а Восток с *Григорием Паламой*, архиепископом *Фессалоникийским\**. Последний был даже канонизирован за свой метафизический подвиг. Русский религиозный опыт оказался наиболее решительным и адекватным оправданием исихастического богословия. Если, по богословию *Григория Паламы*, Бог в своей чистой Сущности не вмещается в лицах и вещах тварных, то в своих «энергиях», т. е. действенных актах, он реально и существенно им сообщается и присутствует в них. А вещи и лица, в благодатном, аскетическом подвиге удостоившиеся этого обитания в них Бога, сами через это «обожжаются» (*theosis*)\*. *Церковь* есть сокровищница бесчисленных «энергий» Божиих, «обоженных» объектов: пророки, святые, слова Священного Писания и церковных молитв, самые имена Божии, чудеса, чудотворные иконы и мощи, все освященные предметы – все это сосуды Самого Божества.



Ни один из народов, крещенных греками, кроме русских, не воспринял с такой силой этого как бы физически ощутимого присутствия Бога в тварных, материальных, но благодатно преображенных церковным освящением вещах. Русский в храме, прикасаясь к каждой точке, ощущает как бы бегущие повсюду электрические токи божественной силы и святости. Он как бы физически сотрясается ими. Для него немыслимая дерзость и тупость, зайдя в алтарь, хотя бы на минуту положить свой зонтик на престол, как это делают в Греции, или встать на престол ногами, чтобы обтереть пыль с подсвечников, как это делают повсюду в Римско-католических церквях. Сама русская правительственная иерархия делала в этом отношении роковые ошибки, ибо сама в сильной степени отравлялась западным рационализмом через свои школьные учебники, заимствованные у Запада. Так было в XVII веке, когда создался печальный раскол старообрядчества. Так было и недавно, на наших глазах, в 1912–1913 годах, когда группа русских афонских монахов, продолжая в точности традицию исихастов, объявила, что «имя Божие и есть Сам Бог». По недостатку образования и из полемического задора они, как и старообрядцы XVII в., огрубляли понимание этого тезиса. Это дало повод русской церковной власти одержать над ними легкую внешнюю победу. Свободное, неофициальное русское богословие встало на защиту этих так называемых *имяславцев*\*. Известный русский религиозный философ *Вл. Соловьев*\* в этом курсе восточной мысли употреблял термин «богоматериализм». Не будем пугать западную мысль этим причудливым термином, но скажем так, что русскому благочестию присуще особо острое ощущение Бога в материи. Но это не имеет ничего общего с пантеизмом. Как раз наоборот, это исключает всякий пантеизм, всякую физическую, автоматическую «повсюдность» (*ubiquitas*) Божества. Божественные «энергии» обитают лишь в душах и вещах благодатствованных. Все же прочие предметы или души, не достигшие путем подвига или церковного освящения благодатствования, часто не нейтральны, а, наоборот, служат сосудами антибожеской, нечистой силы, орудиями злых духов. Это не *pantheismos*\* как данное, а *pan-en-theismos*\* как должное. Это задание для христиан и для Церкви, чтобы собрать «все-в-

Боге» и уготовать подвигом благочестия пути вселения «Бога-во-все» (1Кор.15:28). В этом живом ощущении обитания Бога в земной святыне – корень русского обрядоверия, «старообрядчества», а не в элементарном невежестве или языческом суеверии, как это рисуется людям безрелигиозным. Недостаток научного образования, конечно, запутал обрядовый спор в XVII веке, но существо его состояло не в грамматических или археологических спорах, а в мистике и теургичности русского культового благочестия. Прикосновение к раз установившимся формам богослужения было до нестерпимости болезненно, ощущалось русскими как профанация святыни.

Русские христиане, жаждавшие всей душой свести Иерусалим небесный на землю, чтобы вся жизнь земная – в добывании хлеба насущного, в пище и питии, в строении дома, семьи, хозяйства, государства – была освящена молитвами и благословениями Церкви, постепенно в устроении всей земли своей, в создании на ней большого государственного тела, сплошь покрытого храмами с множеством крестов на их крыльях (храм не мыслим без сияющего как бы в небе креста на его верхушке), увидели воплощение Царства Христова на земле и назвали свою землю «святой Русью». Количество святыни, число святых, чудотворных икон, мощей, чудес, подвижников, богоугодных людей рисовалось русским все возрастающим и накапливающимся на Святой Руси, так что все камни и все дерево ее зданий становились освященными, обмоленными, благодатно преображенными среди остального, менее священного, более нечистого и в ритуальном небрежении погибающего мира.

Как же на почве такой религиозной психологии, как бы возвращающей нас к мистике ветхозаветной ритуальной *левитской*\* чистоты, переживаются русской душой основные догматы христианства: отношение ее к Спасителю нашему, Господу Иисусу Христу, евангельское сознание богосыновства, благодать и свобода и первейшие «царские» заповеди о любви к Богу и ближнему?

Прежде всего примечательный факт. Греческое богословское созерцание Св. Софии как особого образа второй ипостаси Св. Троицы нашло свое литургическое воплощение в посвящении имени Св. Софии нескольких кафедральных храмов. По

подражанию грекам, появились и на Руси храмы Св. Софии. Но богослужебное празднование [престольный праздник] было приурочено к праздникам в честь Пресвятой Богородицы, и Св. София истолкована была отчасти и в иконоборческой трактовке как образ Богоматери. Количество чудотворных и чтимых икон Богоматери исчисляется в России многими десятками, а богородичных храмов – тысячами. Любимыми службами и *акафистами\** у русского народа являются преимущественно богородичные службы. Свои столичные национальные соборы русские посвящали Пресвятой Богородице: Киевский – Десятинный, Владимирский и Московский – Успенские, Санкт-Петербургский – Казанский. Что это – забвение Христа, искажение догматики? Ничуть. Это только своеобразное преломление догмата искупления в национальном духе. Русскому сознанию совершенно не свойственно исторически-идиллическое отношение к евангельскому прошлому. Ни *Ренан\**, ни *Штраус\**, ни одна позитивистическая германская *Leben-Jesu* [«Жизнь Иисуса»] не могли бы родиться в русской голове. Созерцание от прошлого устремлено к грядущему. Для нас Христос грядет во славе судить живых и мертвых. У русских принят греческий иконный образ «Пантократора» – «Господа Вседержителя», Христа, Царя и Судии. Русский не дерзает в своем аскетическом самоосуждении просто предстать пред Праведным Судией. Он ищет заступника. По грешному опыту он знает, что есть одна естественная любовь, которая прощает все, которая милосердна беспредельно, это – любовь матери. И такой своей Матерью и Всемилосердной Матерью всего слабого, грешного рода человеческого русский признает Мать Божию, вместе с страданием за Сына Человеческого принявшую в ее раненую душу (Лк. 2:35) всю скорбь людскую. Она сострадательно и любовно покрывает «честным своим покровом» несчастного кающегося грешника и этим спасет его на праведном суде Божиим от заслуженного наказания. Никогда русский не воображает и не изображает на иконах Пресвятую Богородицу одинокой, без младенца, и юной девой. Только на иконах Введения и Благовещения, по необходимости. Он видит ее только как мать с младенцем. Изображает часто зрелой, почти на границе старости женщиной – «старицей», с бесконечной

скорбью на лице за весь род человеческий. В этом смысле материнского заступничества русский и повторяет часто в молитвенном смирении восточную формулу: «Пресвятая Богородица, спаси нас!» И фольклористически наблюдая это, могут сказать, что это не религия Христа, а религия Божией Матери. Разумеется, это неточно и в глубине совсем неверно.

Как и вся Восточная церковь, русское христианство теоретически совершенно не интересуется мучительным для Запада вопросом о свободе и благодати. Он здесь кажется искусственным, даже как бы не христианским, поставленным как бы языческой гордостью. Вопрос предрешается для русского религиозного сознания психологически как самоочевидный. Восточному сознанию вообще чужда претензия какой бы то ни было личности сводить счеты с Богом, думать о каких-то своих силах и тем более «заслугах». Ему не надо было исканий *Августина\**, мук *Лютера\** и героизма *Кальвина\**, чтобы познать всю глубину откровения Павлова о спасении только благодатью, даром даруемой за веру. Со своим оттенком и на своем психологическом языке русский называет эту благодать «милосердием», «милосердной любовью Божией», выстраданной страданиями Первомученика за всех – Господа Иисуса.

Когда русская душа ставится пред вопросом о любви к Богу и ближнему, она опять чувствует опасность согрешить какой-то гордостью. Она почти не смеет помышлять о том, что «именно она» любит Бога. Нет, она сладостно думает, она непоколебимо знает, и она бесконечно утешается, проливая потоки слез радости о том, что «мы возлюблены Богом», так что «Он и Сына Своего Единородного дал» за нас (Ин. 3:16), недостойных, грешных, окаянных. «Бог есть любовь» (1Ин. 4:8) – вот что зачаровало русскую душу в писаниях возлюбленного ученика Христова. Не наша любовь к Богу интересуется ее, а любовь Божия к нам. Она так бесконечна и всемогуща, что и таинственный вопрос о вечных мучениях и диаволе, без справки с мнениями *Оригена*, без еретических раздоров, интимно, эзотерически, решается в смысле всеобщего *алокатастасиса\** (1Кор. 15:28), конечного спасения всех в «объятиях Любви Отчей».

Наша любовь к Богу мыслится уже как естественный ответный отклик на этот бесконечный дар любви Божией к нам. А к ближнему? К ближнему тоже не в духе сильного, помогающего слабому, а в духе равно бессильного, грешного, ничтожного, сострадающего страждущему брату. Любовь смиренная и сострадательная.

Здесь мы должны подчеркнуть новую особенность русского религиозного самочувствия. В нем на первом месте стоит не царственная добродетель любви, а добродетель смирения, точь-в-точь как в аскетических руководствах восточных подвижников. И это не потому, что вычитано из них, а это так дано психологически, естественно и только подкреплено чтением отцов-пустынников. Аскетическое сознание своей нечистоты пред святостью Божией здесь соединено с моральным и онтологическим ничтожеством твари пред Творцом. Простой русский монах говорит мирянину: «Помни, что Бог сделал мир из ничего. Так и ты сознавай до конца, что ты ничто пред Ним. Только тогда Он начнет творить из тебя нечто». Абсолютное смирение – это начало, корень, основание, источник всего христианского пути.

Смирение приводит к другой любимой русской душой добродетели – к терпению в страданиях. Исторические воспоминания русского народа полны памятью о перенесенных страданиях. Что жизнь есть страдание – это очень близко к русскому опыту и русскому вниманию. Идея сострадания привлекает русское сердце в Евангелии. Христос воспринимается как «закланный Агнец» (Ин. 1:29), как агнец и уничиженный раб Иеговы пророка Исаии (Ис. 53), как «зрак раба\* приемший» (Фил. 2:7). Смиреннейший и Кротчайший в страданиях Первомученик. Несение креста за Ним, сомученичество ему и сострадание во имя Христа всем страждущим собратиям есть адекватная русской душе форма любви к ближнему. Это – не деятельная гуманитарная форма филантропии. Это – сочувственное разделение вместе с страдающим братом несомого им креста долготерпения.

Но вместе с тем русское христианство не есть «голгофское христианство», как пытались истолковать его некоторые. Его вершина в исключительно ликующем праздновании Пасхи. Не

Голгофе, а Воскресению Христа придает восточная и русская душа, в частности, решающее значение. Рождество Христово не вызывает еще в ней полной радости. Впереди еще страдания всей жизни и Голгофа.

Только с Пасхой приходит безоблачное ликование. Тут русская душа, тоскующая о преображении всего земного в небесное, действительно предощущает это преобразование в необычайном радостном экстазе. Духовное и физическое ликование в эту святую ночь в богослужении и в душах верующих столь необычно, чудесно, что превосходит духовную радость других таинств, и одним выдающимся русским иерархом истолковано как именно таинство, как особая благодать. И это толкование понятно русской душе. Гениальный русский писатель Н.В. Гоголь пророчествовал, что еще будет момент, когда Воскресение Христово будет праздноваться в Русской земле особенно и чрезвычайно, как нигде в мире.

Не случится ли это вскоре, когда Пилатова печать, приложенная III Интернационалом к трехдневному гробу «Святой Руси», бессильно спадет с нее?

## Ф.А. Степун. Чаемая Россия

### Фрагмент

...За последние десятилетия<sup>218</sup> мы пережили вещи, в возможность которых в конце прошлого века никто не поверил бы. Дело не в том, что мы воевали в окопах и дрались на баррикадах, а в том, что над нами в каких-то страшных хаосах пронесли голоса и топоты древнейших верований и сокровеннейших инстинктов человечества. Как на заре своей жизни, христианство переживает гонения и катакомбы; коммунисты издеваются над церквами и мощами, а антикоммунисты развеивают прах сожженных коммунистов по воздуху. Церковные вопросы, еще вчера никого не интересовавшие, собирают многотысячные аудитории, и на улицах атеистического Запада вспыхивают революционные стычки между христианами исповедниками и их противниками. Такими же полыхающими кострами горят националистические страсти и казавшиеся навсегда отошедшими в прошлое расовые инстинкты. Научно-критическое сознание почти всюду свертывается, догматически-исповедническое разворачивается. Ответственные политические деятели вещают, как пророки, а в Америке, стране золотоискателей и деньгоделов, президент Рузвельт платит фермерам деньги за то, что они отказываются от возделывания своих земель. Думать, что в такие времена «русские мальчики» из большевиков, в каком-то неожиданнейшем смысле победившие деловую и деляческую Европу, успокоятся на устройстве квартир с водопроводом и канализацией, есть верх фантастики. Пусть на этом успокоятся миллионы, – те тысячи, которые всюду и всегда господствуют над миллионами, на этом не успокоятся. Оставшееся в их душах после развала марксистской идеологии место пусто они неизбежно должны будут превратить в место свято новых идей и убеждений. Наш долг – встретиться с ними и попытаться помочь им в осуществлении этой трудной задачи.

Перед тем как попытаться хотя бы в самых общих чертах начертать возможную формулу этой встречи, спросим себя искренне – какие силы современности за нас и какие против.

Ведь затем только и выясняли мы выше особенности политического стиля 20-го века, чтобы не только лирически мечтать о желанной нам России, но и социологически размышлять о ее *возможном* в будущем образе. Главное, что за нас, – это идеократический характер всех современных антибуржуазных и антилиберальных диктатур. Творить политическую жизнь во имя целостной идеи и всеохватывающего мирозерцательного замысла в условиях XX века скорее банальность, чем парадокс. В лице большевиков Россия в свое время первая отказалась от политики национальных, а в последнем счете даже и пролетарских интересов и начала политику «Философствования молотом». Фашистская Италия с латинским чувством меры последовала ее примеру. Германия с еще большей силой убеждения кладет в основу своей внешней и внутренней политики свою тоталитарную идею. Австрия явно пытается создать некое подобие свободной теократии. Все созвучные новой Европе пореволюционные течения русской эмиграции не сомневаются в том, что на знамени борьбы против большевиков должна быть начертана некая общерусская идея, а не лозунг защиты чьих бы то ни было интересов, хотя бы даже и интересов самой России. Вопрос только в том – какую же выдвигать идею? Следуя прочной традиции девятнадцатого века, «Новый град» выдвигает идею христианской культуры и политики. Спрашивается: возможны ли серьезные возражения против попытки положения христианской идеи во главу угла нового строительства? Думаю, что возможно лишь одно возражение: мир находится сейчас в таком озлобленном, осатанелом состоянии, он с такою очевидностью упорствует в своем желании все дальше длить и так уже затянувшийся период войн и революций, в нем так мало готовности к христианскому смирению и так не слышно тихого дыхания вечности, что невольно кажется, что христианству как политической силе или придется обагрить себя кровью, или неслышанным сойти со сцены исторического действия. Нет слов – возражение это очень сильно. Достаточно простого сопоставления глубокомысленно-прекрасного течения великопостных служб со всем тем, что изо дня в день наполняет газеты, чтобы оцепенеть от отчаяния и до корней волос устыдиться донкихотству своих пореволюционно-



новоградских концепций. Все это так, и все же: единственное возражение против попытки опереть борьбу за Россию на Православную церковь и живое социальное христианство – не возражение вовсе. Ясно, не беря на душу многих тяжелых грехов, вождю верующих борцов за новый облик мира и России со своею задачей не справиться. Политика правителей христиан не будет и не сможет быть христианской политикой<sup>219</sup>. Многие говорят за то, что эти неизбежные компромиссы могут принять размеры, которых христианской совести не вынести. Тогда, конечно, останется лишь путь в катакомбы. Но все эти безусловные возможности не освобождают нас от необходимости упорной борьбы за христианское осиливание стоящих перед нами задач. Капитуляция без боя равносильна самоубийству из-за страха поражения. Нет, указания на трудности – не возражения! Действительным возражением против новоградского замысла могло бы быть лишь указание другой, более подходящей для возрождения России идеи. Но в том-то и дело, что никакой иной идеи нет и быть не может. Идея – не выдумка, не произвольная философская концепция одинокого ума, разделяемая хотя бы миллионами приверженцев. Идея – это духовная первооснова жизни, по которой история расшивает узоры отдельных национальных и эпохальных культур. Этою сущностью идеи объясняется то, что она всегда жива и жизненно определена тем или иным отношением к высшему началу, т. е. к Богу. По существу, возможны поэтому всего только три первоизданные идеи. Человечество может жить или утверждением бога как Творца и Зиждителя мира и жизни; или утверждением всемогущего человека как создателя верховной идеи о Боге; или, наконец, отказом от всякого отношения к Богу. Культуры народов могут быть потому или определенно религиозными, или религиозно непредрешенческими, или, наконец, явно богоборческими. Позиция мирозерцательного непредрешенчества никогда не была русскою позицией. В России даже интеллигенция жила или верою в Бога, или борьбою с Ним, что было бы нетрудно показать при помощи анализа основных явлений русской культуры даже и XIX века. В духовно рушащемся сейчас большевизме рушится идея русского богоборчества. Замена этой отрицательной, но все же большой и

подлинной идеи какой-нибудь произвольной историософской выдумкой (ну, скажем, концепцией некоего евразийствующего диктатора, утверждающего малоценность славянской крови по сравнению с тюркской и проповедующего расовую монголизацию России в целях совместного с Китаем и Японией завоевания Западной Европы и ее дехристианизации) в принципе, конечно, возможна, но возможна только для такой идеократически-деспотической власти, которая готова на всяческие насилия в целях перекройки народной души и народного тела. Для всех же, кто ищет для России новых путей, созвучных глубочайшим запросам XX века, но не ведущих в тупики идеократий и диктатур, остается действительно только одно: возврат к первоизданной идее русской культуры, к идее православного христианства. В ней легче, чем в какой-нибудь иной идее, могут быть внутренне примирены ищущие в наше время творческой встречи начала авторитарного иерархизма и демократического равенства. И не только потому, что христианство представляет собою живое и таинственное единство иерархии и равенства; но и потому, что, требуя послушания христианской идее, вожди народа будут требовать подчинения не только самим себе, но и тому, чему сами подчиняются: верованиям и убеждениям, которые веками творили историю России. Ценность этих размышлений косвенным образом доказывается и тем, что все борющиеся с большевиками правительства не только не отрицают христианства, но прикрываются им, как щитом, в борьбе за свои идеалы. В Австрии это совершенно очевидно. Муссолини почел за благо примириться с церковью. У национал-социализма очень сложные счета с христианством, но, как бы сложны они ни были, 24-й параграф программы, утверждающий, что партия стоит на точке зрения положительного христианства, все еще в силе. В силе остается потому и 293-я страница «Моей борьбы», защищающая не только христианство, но и невозможность для христианства, желающего быть религией, а не безответственным мирозозерцанием, отказаться от своего *догматического* содержания. Думаю, что сказывающееся во всем этом желание современных диктатур походить на христианские государства свидетельствует о правильности моей мысли, что в древности, традиционности и всенародности

христианской идеи кроется нечто нужное для современного политического строительства, какая-то полезная правда. Имя этой правды, конечно, *свобода*. Сближая свое мирозерцание с христианством, современная диктатура как бы говорит народу: если я тебя и насилую, то я это делаю во имя той правды, которая издавна заложена в тебе самом.

Россия, которая после падения большевиков начнет духовно воскресать к новой жизни, будет в своей массе, вероятно, малочувствительна к свободе. Но для той ее творческой элиты, на которую мы только и можем рассчитывать, свобода будет, бесспорно, верховною ценностью. Потому мне и представляется небезнадежною попытка подлинно свобододлюбивого начала новой эры. Страшно подумать, если в порядке какой-нибудь новой идеократической перелицовки на голову освобожденных русских граждан снова обрушится все то, что уже было: на торжественной авансцене долгожданного переворота флаги и медные трубы, марши и шпалеры, сиплые голоса ораторов и бурные аплодисменты, а по низу, у ног марширующих и за спинами витийствующих, шепоты измен и провокаций, ведущие к виселицам и расстрелам. Какая безысходная тоска и угнетающая скука!

Соглашаюсь и допускаю: по трагической необходимости истории новая жизнь может начаться именно так страшно и безнадежно, но сознательно желать и готовить *такую* смену большевизма преступно и бессмысленно. Хотеть *такой* смены – значит хотеть увековечения духа большевизма в России.

Нет, серьезно задумывать новый облик России нельзя без веры в то, что после оглушительного агитационного крика, после нескончаемого потока бушующих, но мертвых слов для всех наиболее искренних, горячих, а потому, Бог даст, и наиболее сильных русских людей будет насущнейшею потребностью и величайшим счастьем перестать говорить об истине и начать в молчании, более руками, чем устами, заново творить ее образ.

Мне кажется, что в России после падения или свержения большевистской власти должна будет наступить некая историческая секунда, в которую решится вопрос бытия или небытия той русской христианской культуры, о которой так много говорилось в эмиграции. Если этой культуре быть на Руси, то в

эту секунду вокруг всех умученных, но еще не снесенных церквей соберутся какие-то друг другу мало известные люди, чтобы без сговора начать общерусское христианское дело. Люди эти заново сложат разваленную ограду, снова водрузят крест, разыщут и соберут иконы, наладят хор. Начнутся церковно-приходские собрания и беседы по религиозным, социальным и политическим вопросам, организуется помощь больным и бедным. Так из тишины возникнет и, захватывая одну за другой все стороны общественности и культуры, начнет постепенно расти и шириться новая христианская жизнь.

Есть один вопрос, таящий в себе почти неразрешимую трудность. Это вопрос об отношении между Церковью и государством. Почти невероятная сложность этого вопроса заключается в том, что христианство, царство которого «не от мира сего», чтобы творить социальную, а тем самым и политическую правду мира, должно быть, по-видимому, поставлено в нем не только как правда, но и как сила.

Теократическое, т. е. папоцезаристское, разрешение этого вопроса принесло миру и христианству явно больше вреда, чем пользы. Не меньше вреда принесло и обратное цезаропапистское разрешение его. Царствует ли Церковь при помощи государства, становясь сама государством, царствует ли государство, обязуя Церковь теми или иными мерами служить себе, – это не большая разница. Всякое слияние Церкви и государства, хотя бы только в лице чиновника налогового управления, приходящего описывать верного, но нерадивого сына Церкви в пользу причта и государства, полно больших трудностей и соблазнов.

Церковь, собирающая нужные ей для существования средства при помощи полицейской власти, не может быть независимой совестью государства. Выполнение этой трудной задачи (современная борьба *исповеднического движения в Германии\** является неоспоримым доказательством правильности моего положения) может быть по силам лишь для Церкви, материально и административно абсолютно независимой от государства, для Церкви, живущей исключительно добровольными взносами прихожан и уже по

своему внешнему виду являющей образ нездешнего мира, т. е. для Церкви, отделенной от государства.

Принцип отделения Церкви от государства не приходится ни обосновывать, ни защищать. За него сейчас высказываются как верующие, так и неверующие, как враги Церкви, надеющиеся, что без государственной поддержки христианская выдумка быстро погибнет, так и ее верующие сыны, уповающие, что уничтожение соблазнов властвования только укрепит внутреннюю силу церкви. Как ни удобно это единение в практическом отношении, трудно отделаться от чувства, что в нем не все благополучно, от мысли, что должна же быть некая очевидная разница между отделением, провозглашенным в свое время Французской революцией, и тем, к которому только и может стремиться христианская власть, стоящая перед задачей преодоления большевистского послесловия к просвещенской эпохе. Сведение этой разницы к разнице чисто психологической, успокоение на мысли, что при наличии в будущей России живых и социально озабоченных христиан власть как-то сама будет христианизироваться, представляется мне неправильным все по тем же, уже не раз подчеркнутым мною соображениям о духе и стиле нашей эпохи. Пульс жизни современного человечества бьется не в обществе, а в государстве. Тяжба Христа и Антихриста решается сейчас в огне революций и войн. Христианству, стремящемуся спасти не только отдельные сердца и души, но и строить социальную и политическую жизнь, нельзя потому оставаться обществом, не имеющим никакого отношения к государству. Без выхода из аскетического полумрака катакомб и келий и без возвышения над практикой богоугодных заведений христианству трагических вопросов современности не разрешить и судеб мира не устроить. Из этих положений не следует ни права Церкви требовать себе от государства тех или иных политических полномочий, ни тем паче права государства насиловать общественно-государственную жизнь во имя клерикальной идеологии. По уже условленному исключению всех папоцезаристских и цезаропапистских соблазнов из этих положений следует нечто совершенно иное: согласие христианской власти на церковное руководство, готовность к церковному послушанию и к обнародованию в той или иной

форме этой своей готовности, т. е. к созданию всенародно видного единения, а в трагическом случае и места борьбы между христианской совестью государства и его земными нуждами и необходимостями.

Мысли эти никоим образом не ведут вспять к тем прежним формам взаимоотношения Церкви и государства, при которых Церковь в хозяйственно-правовом отношении наживалась на государстве, а государство охотно украшалось христианскими добродетелями. Наоборот, в них заложена единственно возможная гарантия против превращения христианской власти будущего в клерикально-националистическую деспотию старого типа. Кандидатов в православные диктаторы, при некотором возможном стечении обстоятельств, завтра в эмиграции, а быть может, и в России найдутся десятки. Все они с удовольствием повторяют либерально-социалистический лозунг, что религия – частное дело каждого, и с еще большим удовольствием сочтут не касающимся христианской России, частным делом государственной власти восстановление всего устарелого арсенала лжехристианского клерикализма. Отмежевание от такого возрождения христианской власти является насущною необходимостью пореволюционно-религиозного сознания. Иного же средства отмежевания, кроме как того или иного правового оформления своей готовности в определенных особо важных случаях считаться с голосом Церкви как с голосом подлинной народной совести, для будущего антибольшевистского, антифашистского и сверхлиберального христианского государства нет и быть не может. Развитие и уточнение этого положения требуют особого и тщательного исследования. Откладывая потому анализ нового взаимоотношения между государством и Церковью до следующей статьи, я закончу и поясню мои беглые намеки следующим простым соображением.

Известно, что Владимир Соловьев предлагал Александру III как христианскому государю не казнить убийц своего отца и что он в своей последующей публицистической деятельности требовал от русской монархии религиозно-нравственного, а тем самым, согласно его концепции, и политического примирения с поляками-католиками и евреями. Я думаю, что если бы эти требования были в свое время провозглашены не бесправным

приват-доцентом и публицистом, а патриархом Русской православной церкви и если бы они разделились не в монархии, в которой Церковь возглавлялась синодальным чиновничеством, а в государстве, связанном с Церковью добровольно взятым на себя обязательством заслушивания и взвешивания ее голоса, в некоторых же религиозно особо существенных случаях и обязательством подчинения ему, то это могло бы сыграть большую и положительную роль.

Что было невозможно в прошлом, то должно стать возможным в будущем. Конечно, без веры в устроительную силу добра на земле, без веры в то, что освобожденная от государственных тисков Церковь сможет в решающую минуту единомысленно предохранить власть от религиозно недопустимого и политически несправимого решения, все высказанные мной мысли становятся совершенно беспредметными. Но беспредметными становятся тогда и все устремления к новой эре действенного, социального христианства.

Против всего сказанного, несмотря на все мои оговорки, будут, конечно, выдвинуты обвинения в утопизме. Правда, после того, что удалось сделать большевизму в России и национализму в Германии, вопрос о неосуществимости утопий надо было бы пересмотреть в корне. На наших глазах понятия реальной политики и утопии настолько приблизились друг к другу, что всякая лишенная конструктивной фантазии политическая мысль невольно кажется беспочвенной и утопичной. Тем не менее для антифашистского, а потому в каком-то весьма существенном смысле все же и демократического сознания есть одно соображение, ослабляющее, по крайней мере на первый взгляд, все сказанное мною.

Не думаю, чтобы можно было сомневаться в том, что большевикам за долгие годы их царствования действительно удалось в очень значительной степени раскрестить массы русского народа и что «Новый град» придется строить не на фундаменте святой Руси славянофилов и Достоевского, а на обломках марксистски-большевистского царства, в котором значительное большинство живой и талантливой молодежи окажется абсолютно глухим ко всякой христианской проповеди.

Как же быть с этим большинством? Возможно ли задумывать образ России, явно идущий вразрез с волею этого большинства? Думаю, что для демократов новой формации, не стоящих на позиции демократического формализма, вопрос этот не таит в себе никаких особых затруднений. В «Новом граде», между прочим, и мною уже не раз высказывалась очевидная по нашим временам мысль, что защита реальной демократии не только допускает, но даже и требует применения и недемократических методов борьбы. Непонимание этой истины Временным правительством привело Россию к большевизму. Но если допустимо уже существующую демократию защищать в минуты опасности и недемократическими мерами, то нет никаких оснований требовать, чтобы подлинно народная и подлинно демократическая Россия осуществлялась по всем правилам формально демократической игры в большинство и меньшинство. Не то важно, чтобы будущие правители России пришли к власти демократическими путями, а то, чтобы они не оставались у нее вопреки явной воле честно и свободно опрошенного народа. Путем постановки на голосование своего религиозно-социального мирозерцания христианской элите к власти не прийти, но растворить себя как элиту в общенародной воле уже после прихода к власти ей будет, безусловно, легче, чем всякой другой инициативной группе, если только она, согласно всему вышесказанному, начнет свое дело не с совершенно невозможного и ненужного в ближайшее время «оцерковления культуры», а с насущного очеловечения жизни. Естественные права человека и гражданина, свободный труд и социальная справедливость, мирное устройство своего дома, трезвое и миролюбивое разрешение вопросов внешней политики – вот та вне христианства неосуществимая демократическая программа, за которую в России, пережившей поголовное бесправие и каторгу рабского труда, выскажется, безусловно, громадное большинство населения и над которой нам в эмиграции надо неустанно работать. За исключением старозаветных либерал- и социал-демократических группировок, все эмигрантские политические формации пореволюционного типа стоят на тех же религиозных позициях, что и «Новый град». Наша особенность заключается лишь в том, что мы как огня



боимся превращения христианства в мертвотоклерикальную идеологию, в бытовую аксессуар национальной революции, утробно устремленной к созданию скуластой, трезвенной и погромной фашистской России. По нашему глубокому убеждению, религиозное возрождение России предполагает исход из абсолютно первичного и подлинного христианства и из пристального, свободного, непредвзято-справедливого изучения Советской России. Лично мне кажется, что, если бы лучший представитель Русского Студенческого Христианского Движения, исповедующий непреложную христианскую истину, что вся история человечества целиком свершается в отдельных человеческих душах на путях тревожного искания социальной правды, вплотную подошел к лучшему *младороссу\**, горячо устремленному к лицу Советской России и всецело преданному делу ее преображения, то в эмиграции создался бы тот человеческий тип, который нужен для нового строительства России. Одно надо только твердо помнить. Удача всех наших замыслов всецело зависит от того, найдем ли мы отзвук в самой России. Я ни минуты не обольщаюсь надеждой, что его будет легко найти, и отнюдь не уверен, что он будет найден. Твердо я знаю только одно, что для того, чтобы наша работа была осмысленной, нам надо встретиться с Россией. Наша вера в возможность этой встречи держится надеждой на духовный рост оппозиционного комсомольца, на обострение критического сознания советского студента и ученого, на пробуждение в новом советском человеке чувства национальной ответственности за все то страшное, что его советская власть сделала с Россией, на *бунт русской совести и на неизбежную в свете этого бунта встречу практически делового активизма потерявшей веру в Маркса советской молодежи с тою высшею духовною активностью, которая за годы большевистского господства была проявлена лучшими русскими людьми, мучениками за веру и родину.*

Какова психологическая реальность и действительная социологическая структура Советского Союза – сказать нелегко. И зная все, мы видим очень мало. Все же мы вряд ли ошибемся, если предположим, что служилый класс Советского Союза, к которому, за исключением верхнего слоя правительства и

доживающих свой век лишенцев, принадлежит почти все народонаселение Союза, действительно представляет собою некое бесклассовое общество. Культурный уровень наиболее выдающихся представителей этого общества надо считать сильно сниженным, но культурность масс в России, безусловно, повысилась. Общество это несет громадный, подчас героический труд и в массе своей, по крайней мере, не требует от жизни ничего, кроме удовлетворения самых скромных и бесспорных нужд: квартиры, заработка, свободного времени для книги и беседы и ненасильственной смерти в собственной постели.

Не только не ставя большевикам в заслугу создание такого общества, но и не прощая им его, нельзя все же не видеть, что советская жизнь является весьма пригодной базой для возведения первого гуманитарного этажа Нового града. Ведь и христианство всегда защищало труд, и прежде всего даже физический труд как основу человеческого общежития. Ведь и оно проповедовало трудовой солидаризм общества и защищало собственность лишь как минимум тех щедрот, от которых всегда можно и должно уделять ближнему, ведь и оно защищало умеренность в пользовании земными наслаждениями. Мало-мальски беспристрастное исследование вопроса об отношении христианства к социализму и капитализму с непререкаемой очевидностью устанавливает социалистическую, а не капиталистическую лучшую социальную эпоху христианства. Разделение труда и капитала, нетрудовой доход, взимание процентов, определение цен на продукты производства рынком, а не трудом, замена сословной структуры общества классовой, маммонизм буржуазной цивилизации – все это всегда встречало в лице христианства определенное осуждение. Я знаю, что против этого положения можно привести много фактов и соображений, говорящих на первый взгляд обратное. Первое впечатление, однако, неверно. Неоспоримо, конечно, что в годы ожесточенной борьбы между капиталистическими правительствами и революционерами-социалистами пастыри всех исповеданий и национальностей стояли на правительственной стороне. Но это объясняется не капиталистическими симпатиями христианской этики, а христианским учением о Божественном происхождении власти,

которым земная Церковь часто не в меру злоупотребляла в целях сохранения своих общественно-государственных привилегий. Борьба между социальной этикой христианства и христианским положением о религиозных истоках государственной власти – очень острая тема, которую я не могу развивать подробно. Скажу только, что, в общем, социальная этика христианства, говоря политическим языком современности, была всегда много радикальнее христианской социологии и прежде всего христианского учения о власти и государстве. Характерная для капиталистической эпохи победа консервативной социологии христианства над более радикальной социальной этикой представляется мне одной из наиболее существенных причин практической неудачи социального христианства в 19-м веке. Здесь ныне необходимы новые мысли и новые пути.

Из сказанного вытекает с полной очевидностью, что превращение

России в типично капиталистическую страну было бы величайшим преступлением как перед идеей социального христианства, так и перед всеми пережитыми Россией муками. Вся задача пореволюционного строительства должна заключаться в том, чтобы в муках рожденную трудовую жизнь, в очень большой степени поравнявшую бедных и богатых, знатных и простых, духовно утонченных и малограмотных, не просто отринуть, но, до *неузнаваемости* *повысив* ее *бытовой и хозяйственный уровень*, как-то и удержать как основу новой соборной и универсальной христианской культуры.

Развивать подробно социально-политический и культурно-педагогический смысл этой формулы мне невозможно. Можно попытаться лишь совсем приблизительно набросать отдельные черты социального лица будущей России.

Как уже не раз ответственно писалось в «Новом граде», и в случае падения большевиков земля должна будет остаться изъятой из свободного частновладельческого товарооборота. Дабы крестьянство не пало в новое рабство к частному, да еще иностранному капиталу, государство должно будет оставить за собою верховное право собственности на землю. Это, однако, не значит, что земельный строй России должен навсегда остаться

строим крепостнических колхозов. Покоящаяся на понятии личности христианская культура не отрицает начала собственности, а, наоборот, утверждает его. Изъятие земли из бесконтрольного частновладельческого товарооборота должно потому быть направлено не к уничтожению всякой собственности на землю, а лишь к утверждению подлинного смысла землевладения, который не может заключаться ни в чем ином, как в создании трудовой и нравственной связи человека с землей, с природным и животным миром. В этом смысле всякое трудовое, и в особенности крестьянское, хозяйство есть такая же первооснова жизни, как любовь и семья. Практически из этого следует, что если бы крестьяне-колхозники пожелали в будущем вернуться к форме единоличного хозяйства, то государство должно будет найти те или иные возможности для наделения их землей и финансирования этого возврата. Мне лично Россия, обрабатывающая землю исключительно в колхозно-коллективном порядке, никак не видится, и я уверен, что тяга к своей земле проснется с очень большою силою.

Из этого, однако, не следует, что колхозы должны будут окончательно исчезнуть, что их нужно будет принудительно ликвидировать, в религиозном плане в их защиту может быть выдвинуто соображение, что личностью, хотя бы только и в переносном смысле, может быть и коллектив, живущий ладною, единомысленной жизнью. В меру превращение советских колхозов в дружные трудовые артели, закрепление земли за ними можно только приветствовать. Принудительное насаждение столыпинских отрубов было бы в России, с ее традицией «мирского» хозяйства, таким же произволом, как и принудительное удержание крестьян в колхозах. В пользу свободных колхозов говорит еще то, что техническое оборудование их гораздо легче и дешевле, чем оборудование единоличных хозяйств. Весьма важно, наконец, и соображение, что в колхозах гораздо легче организовать ту общественно-коллективную жизнь, которая сейчас всюду становится нормальною для молодого поколения: клубы, читальни, спортивные площадки и кинематографы. Весьма вероятно, что прошедшая советскую школу холостая молодежь будет в свободных колхозах работать гораздо охотнее, чем в

родительских индивидуальных хозяйствах. Но вероятно также и то, что семейные крестьяне, у которых уже подрастают дети, будут охотно выходить в частники. Нашу ненависть к идеократически закупоренным крепостническим колхозам Советской России несправедливо и вредно переносить на все формы артельно-кооперативного общего дела. Весь мир напряженно ищет сейчас перехода от индивидуалистических форм жизни и хозяйствования к формам нового коллективизма. Искания эти экономически необходимы и духовно праведны.

Что касается промышленности, которой предстоит еще очень большой расцвет, то ясно, что ее придется строить на тех же сложных основаниях не бессмысленной отмены всего, что сделано большевиками, а на утверждении и преображении уже начатого ими. Все ключевые производства должны будут остаться в руках государства. В частновладельческом производственном секторе, работа которого должна будет вестись под общим руководством контрольных инстанций государства, важно будет не допустить эксплуатации рабочих новыми предпринимателями. Плановость будет играть очень значительную роль. Самую трудную, но и самую важную задачей будет устройство в новой жизни психологии идеологически развенчанного рабочего-пролетария. Одним продолжением уже начатого большевиками улучшения его внешней жизни – квартирами, клубами, больницами, домами отдыха – этой проблемы не разрешить. Выпавший на долю как социологически, так и экономически малосостоятельной марксистской доктрины громадный политический успех явно объясняется тем, что у него был свой пафос и своя трудовая этика, по-своему осмысливавшие и серые рабочие будни, и праздничные пролетарские баррикады. Мифология марксизма в глазах будущей России окажется скомпрометированной и отмененной. Уже и сейчас Россия живет не марксистским, а совершенно иным пафосом. Если из формулы этого нового пафоса – «мы владеем шестую частью всего земного шара и отстраиваем родину пролетариата на страх буржуазным врагам» – выбросить оба дореволюционных момента – марксистское противопоставление буржуазии пролетариату и империалистическое «царствуй на

страх врагам», то получится прекрасная, слегка измененная формула будущего строительства:

«Россия владеет шестой частью всего мира, какой восторг отстраивать и защищать свою родину во славу мира и процветания человечества». Окончательно заменить все еще не ликвидированную марксистскую мечту мирового пожара во славу пролетарского интернационала патриотическим пафосом всенародно преображающего труда – вот та требующая фантазии и педагогического дара задача, над которой придется много поработать будущей власти. И тут простого продолжения начатого большевиками дела окажется недостаточно.

Разрабатывать природные богатства России, строить заводы и фабрики, выпускать по тысяче автомобилей и тракторов в секунду – очень хорошо, но делать все это для того, чтобы на путях навязшей в зубах всемирной пролетарской революции привести все явления мира и все людские сознания к общему знаменателю марксистской идеологии и пролетарского счастья без Бога, но с радио и граммофоном, – ужасно скучно. Все мало-мальски духовные люди, побывавшие за последнее время в России, единогласно свидетельствуют о том, что большевистская власть не только по злой воле, но и невольно накладывает на все проблески и побеги как будто нарождающейся новой жизни тяжелую печать убогого уныния, что весь ужас большевистской России в том, что в ней мертвы чувства красоты и поэзии. Мне кажется, что верховною, воспитательною, но не агитационною задачей будущей власти будет пробуждение этих чувств. Новый русский трудовой национализм, который, Бог даст, сменит пролетарский патриотизм, будет держаться на чувстве живой влюбленности в Россию, на бесконечно радостном ощущении этой единственной по своим размерам и богатствам, по своей красоте и обаятельности, по своей бесспорной талантливости и неиспользованности своих возможностей стране. Счастье быть русским, быть сыном и создателем целого мира, у которого все есть, которому не нужно громоздить великих, но и проклятых исторических событий, чтобы добиваться своего места под солнцем, которому можно мирно и вольно цвести под ним всем своим благодатным бытием. – вот то чувство, на котором только и можно праведно строить новую национальную жизнь.

В эмиграции в последнее время все сильнее звучит тема русского национализма и русской национальной революции. Нарастание этой темы вполне понятно как в связи с поворотом большевистской идеологии к (во многом оскорбительной) идее *пролетарской* родины, так и с обострением национализма во всем мире. В том, что силою, которая сменит, а может быть, и сломит большевистскую диктатуру, будет сила горячего национального подъема, сомневаться не приходится. Подъем этот можно, однако, безоговорочно приветствовать лишь при условии его безусловной русскости и его связанности с духом и плотью России. Самая значительная черта русского духа – его всемерность и всемирность, широта и глубина его дыхания. Самая значительная черта русской государственной плоти – многоплеменность и многоязычность России, представляющей собою не нацию, а целую семью наций. Сворачивать в тупик великорусски-славянофильского обрусительного шовинизма эпохи Александра III, малочувствительной как к петровскому окну в Европу, блистательному Петербургу, так и к экзотическому образу сказочной персидской княжны, значит проявлять величайшую нечувствительность к облику и гению России. Из этого никак, конечно, не следует, чтобы гений русского патриотизма был обязан предоставлять всем населяющим Россию народностям не только право на самоопределение, но и право на отделение. Вести русское государство может, конечно, лишь русское, точнее, великорусское племя. В этом водительство должна твердо звучать тема имперской великодержавности. О том, в каких государственно-правовых формах должны быть в будущей России связаны великодержавность и федерализм, говорить в данной статье невозможно. Мне важно указать лишь на ту двупланность русской национальной идеи, которая одна только гарантирует ее русскость. Пользуясь терминологией Г.П. Федотова, можно сказать, что у каждого человека чувство любви к своей великорусской или украинской, крымской или сибирской *родине* должно быть нераздельно связано с чувством общерусского, имперского *отечества*.

Заканчивая свои раздумья о будущем облике России и чистосердечно спрашивая себя, осмысленно ли призывать все

живые силы эмиграции к его осуществлению, – я не могу скрыть от себя и не хочу скрывать от читателей главного недостатка моей статьи: в ней нет никаких указаний на те пути, которые могли бы привести к осуществлению моих предчувствий и устремлений. Если я тем не менее написал все то, что написалось, то лишь по глубокой уверенности, что для всех политических деятелей эмиграции – вождей и рядовых работников – прежде всего важно духовное ощущение той России, за которую только и стоит бороться и которая в СССР уже сейчас так же существует, как облик милого лица на непроявленной пластинке. Преследующее меня, как я признавался вначале, жестокое отталкивание от обеих Европ сыграло роль проявителя. Подлинное лицо рождающейся в Советской России живо стоит перед глазами. Вера в *возможность* его исторического воплощения непоколебима. Жива потому и надежда, что если не отводить глаз и неустанно крепить волю, то найдутся и конкретные пути борьбы и победы.



## М. Лот-Бородина. Критика «Русского христианства»

Изгнанным «правды ради» естественно идеализировать покинутый отчий дом, особенно когда он стал поруганным храмом. Однако в этой идеализации кроется опасность и даже соблазн: опасность прельщения образом безвозвратного прошлого, зов назад, а не вперед, соблазн миража, т. е. самообман. Вот почему набросанная в «Пути» ( № 51) талантливым пером *А.В. Карташева* картина дореволюционной русской религиозности вызывает в нас невольный протест. В этой идиллической картине не видно теней, и вся она сияет блеском потерянного рая. Беспристрастному взгляду реальная действительность (а не религиозная мысль) вчерашнего дня представляется и с чисто церковной точки зрения в ином свете и в иной перспективе.

Прежде всего возражение принципиального характера. Если комплекс национального превосходства, столь резко ныне выраженный везде, для христианской совести едва ли приемлем, то тем менее национализм религиозный. Между тем лейтмотив народа-богоносца звучит во всей статье *Карташева* – какой горькой иронией для нашего слуха! Автору кажется совершенно очевидным не простое признание русского стиля в Православии – против чего никто не спорит, – а постулат незапятнанной чистоты и совершенства, пусть «абсолютно-относительных», как все человеческое, этого стиля. *Карташев* всеми силами пытается убедить нас, что высшая точка Православия есть Св. Русь, которую он проецирует и в послепетровскую духовно обезглавленную Россию. Преемственность более чем спорная. Во всяком случае, подобный мессианизм, не существующий ни в одной из западных христианских церквей и на лоне едино-спасающего католицизма, явно противоречит тому смирению, которое будто бы величайшее достижение именно русской веры. Или это особый вид смирения «паче гордости», которому мы предпочитаем честную скромность национально-коллективного сознания. Все та же, периодически восходящая на *славянофильской\** закваске, горделивая идея

народного избранничества. Казалось, кровавая волна революции, за которую все ответственные (а не один козел отпущения, III Интернационал), должна была навсегда смыть суетный миф, самодержавной Москвой взлелеянный, о *третьем Риме*<sup>\*220</sup>. Казалось бы, более уместна в длительный час испытаний объективная, порой суровая критика былого: не как переоценка вечных ценностей, а как отречение от мессианских мечтаний, с ними под старым режимом неразрывно сросшихся.

Спешим оговориться. Мы отнюдь не отрицаем великого исторического значения русской духовной культуры и прежде всего русской церковности. Но мы не можем следовать за Карташевым, когда он либо выдает за особо русскую категорию общее достояние христианского мира, либо, напротив того, отождествляет национальные особенности народной веры с «метафизическим подвигом» Востока, на самом деле ею непонятым или отвергнутым.

Тонкий наблюдатель-историк верно схватил и ярко передал все основные черты нашего национального темперамента: *эсхатологизм*<sup>\*</sup> как прирожденное свойство русской души, острием направленной к концу, к последней катастрофе, ее апокалиптическое мироощущение, столь далекое от рационализированной Европы. И еще то, что автор метко называет «обрядоверием», возвращающим нас, по его же замечанию, к «ветхозаветной, левитской чистоте». Подчеркнем здесь слово ветхозаветной как весьма многозначительное. Этот тип уставного благочестия, действительно исконно-русский, был – и это надо помнить – единственным допускавшимся для масс в синодальной России. В своей блестящей защите русского ритуализма А.В. Карташев выставляет следующий тезис: «Русский человек не любит в одиночестве подходить к Богу. Это ему кажется ложным героизмом и гордостью» (с. 24). Возможно. Но неужели надо приветствовать такой аперсонализм, такое отсутствие подхода к Богу и общения с Ним, личного молитвенного опыта?<sup>221</sup> Ведь оно идет вразрез с духом Евангелия, которое прозревает и бесконечно ценит каждое человеческое сердце, и прежде всего с его заповедью интимно-тайной молитвы (Мф. 6:6). Не приходится ли нам здесь открыто констатировать тот факт, что официальная Церковь, находясь

под Кесаревым давлением, препятствовала развитию индивидуальной духовности внутри Православия?

Рядом с этим возникает другой вопрос, от которого нельзя просто отмахнуться: что делала православная царская Россия для посвящения народных масс в ту литургическую, тайноводственную жизнь, которая одна была им доступна?<sup>222</sup> И далее: так называемое «оцерковление», не было ли оно явлением более бытовым, нежели истинно религиозным? Оба вопроса стягиваются в один узел, который необходимо распутать. Что вообще знал и понимал простолюдин в церковной мистерии, помимо того, что смутно угадывала его интуиция? Чрезвычайно мало, увы. За редкими исключениями, миряне – и при том всех слоев населения – не ведали даже, где центр Божественной литургии и почему, например, нельзя ей предпочитать всенощное бдение, как оно само по себе ни прекрасно. Если все верные стояли на коленях во время пения «Отче наш», а порой и *Херувимской\**, то сколько человек, и в городских, и в сельских храмах, склонялись ниц в момент пресуществления Святых Даров? Само таинство *Евхаристии\**, вечера Агнца, которая по учению *Кавасилы\** («Жизнь во Христе») дает христианину все жизненные соки, его питающие, и должна поэтому непрестанно его поддерживать, давно утратила в русской церковности свою притягательную силу. В море обрядов – сакраменталий словно растворилось величайшее мистерион христианское, в нем же Дух Святой обновляет через непосредственное соприкосновение с Сыном все человеческое естество. И это ослабление кровной связи членов с Телом Христовым было тем опаснее, что иной путь – созерцательный – оставался закрытым для огромного большинства православных русских. – Как заперты были для них и двери храма вне торжественных служб. Одного паломничества ко святым местам «бродячей Руси» было недостаточно: оно не могло утолить жажды народа при его тяге к Божественному, и он кидался, этот беспризорный, голодный народ, в темный омут сектантства, доныне его влекущий. Спасало аскетическое монашество, подвижничество для немногих избранных, «черные ризы» вне мира, а не мнимая соборность в миру. Спасала прежде всего действенная благодатная сила молитвы – «кадило перед

Господом» – незримое предстательство близких и дальних угодников. И еще, светлое русское старчество, живая совесть народа православного.

В ответ Карташеву возразим твердо: гипертрофированный ритуализм был нашим злым роком, не побоимся сказать: усыпляющим опиумом. Он и корень исторической трагедии раскола, включая сюда не только *староверчество\**, но и *хлыстовский\** блуд всех видов вплоть до распутинского кошмара, не говоря уже о всевозрастающем влиянии протестантских сект. Он же первопричина отрыва многих поколений интеллигенции от родной Церкви и внецерковных скитаний нашей духовной элиты, а быть может, и самой возможности бесстыдно-позорного истребления национальных святынь на глазах у «христианнейшего» народа. Мистицизм последнего, не утвержденный догматически, основанный на одном религиозном инстинкте, и тут потерпел фиаско: не сумел ни внутренне осмыслить, ни сохранить драгоценное свое сокровище. Ибо даже почитание икон и мощей – нерв от нерва Православия, – глубинный смысл которого никогда не был вскрыт у нас за недостатком именно презируемой Карташевым «катехизации», носило суеверный характер среди масс. Оттого кощунственный большевизм так легко одержал над ним – пусть временную – победу<sup>223</sup>. И это несмотря на чудо «обновления» святых икон во всей Руси в первые годы революции.

Напрасно А.В. Карташев открывает в русском «богоматериализме» (Вл. Соловьев), где столько магического, «наиболее адекватное оправдание *исихастского\** богословия». Последнее, совершенно по существу чуждое именно нашему Православию, никогда не было буквой, мертвящей или угашающей дух. О нем не может быть здесь и речи<sup>224</sup>. Как ни высоко мы чтим *теургический\** элемент в Восточной Церкви (восходящий к *Ареопагиту \** и уже действенный в начале VI века), однако нельзя не признать его исключительное господство ущерблением целостного христианского сознания, в частности восточно-патристического. Сознание это обнимало все многообразие экспериментального богопознания, всю египетско-сирийско-византийскую мистику «сокровенного делания», которое для нашей отечественной традиции – зарытый в землю

клад. В этом отказе от древнего предания-опыта отчасти повинен страх «прелести»\*, столь распространенный (как страх пантеизма в католичестве) и среди нашего образованного духовенства. Подозрительно относясь ко всякому пневматическому дерзновению, оно не помнит более, как дивно цвело некогда в *оригеновском\** Востоке чистое созерцание –

θεωρία – и как страстно, много позднее, в самом сердце иерархической Византии, в Студиионе, *Симеон Новый Богослов\** призывает всех и каждого к «ведению и видению»<sup>225</sup>. Весь этот боговдохновенный энтузиазм греческого монашества, по выражению немецкого византиниста Holl'я, остыл и пеплом покрылся еще в патриаршей российской Церкви: серым пеплом аскетизма. Последний, в суженном понимании иноческого подвига, стал для него самоцелью, а не средством, не катарсисом, т. е. методом, очищающим все человеческое существо в ступенном восхождении ангельской лестницы. Оттого завет белого старца о «стяжании Духа Святого», завет, идущий из позабытых глубин истинного христианского гнозиса, кажется ныне православным неслыханно-чудесным, непостижимо-смелым откровением.

С другой стороны, примитивный народный адогматизм изначально перенес центр тяжести в мир чувственный, символически отражающий мир умопостигаемый – воερος κοσμος. Он как бы застыл на первичной стадии пассивно воспринятого сакрального обожения: на акте освящения материи тайнодействием Божественных энергий. Между тем полнота чаемого преображения – новая земля и новое небо – требует, в процессе космического теозиса, кооперации, живого, вечно творческого участия разумной твари, едино-созданной по образу и подобию Творца (*Максим Исповедник\**). Микрокосм не тонет в макрокосме (как во всей школе германского философского оккультизма), а одухотворяет и преодолевает его косность. Вместе с тем космическая тенденция русского мистицизма в народном подсознании соприкасается, ею пронизываясь, с языческой стихией обожествления вещества, «матери сырой земли». Это сакрализация дебелой материи, «тела душевного». – Неизжитой и в наши дни, из хаоса растущий, паганизм самого, вероятно, по природе своей аморального народа: аморального

по как бы органическому неприятию им всем социально-культурных норм этоса, но жадно, как никакой другой, ищущего правды Божьей.

Когда А.В. Карташев настаивает, как на специфической особенности «русского христианства», на присущем ему смирении, когда он противопоставляет этой жемчужине Евангелия «царственную добродетель любви», «точь-в-точь как на аскетических руководствах восточных подвижников» (с. 30), мы в искреннем недоумении. Во в с е м христианстве, равно на Западе и на Востоке, абсолютное смирение есть начало, корень, основание, источник. Но как и почему исходный пункт христианского пути может препятствовать достижению вершины –  $\alpha\upsilon\alpha\tau\eta\ \text{caritas}$ <sup>226</sup> – для нас совершенно непонятно. Ничего подобного, во всяком случае, нельзя найти у «восточных подвижников», из коих назовем хотя бы Иоанна Лествичника\*, как одного из наиболее у нас известных. В его Лествице смирение, как синтез покаянных чувствований, занимает 25-ую ступень, любовь же стоит на самой высокой, 30-й ступени, венчая и затмевая все добродетели, о чем столь пламенно говорит уже ап. Павел (1Кор. 13:13). Следуя нашему автору, мы можем сказать лишь следующее: вопреки, а не согласно идеалу святоотеческого Востока, создавшего на фоне Песни Песней (Ориген\*, Григорий Нисский\*, Макарий Великий\*) брачную мистику,  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$ <sup>227</sup>, харизматически-озаренной души с Небесным Женихом, – вопреки этому идеалу, который унаследовал, эмоционально его окрасив, католический Запад, русский православный народ в религии своей Эроса не ведал. Именно Критика «Русского христианства» в религии, в подлинном духовном опыте и даже в церковном его аспекте. Недаром слово «любовь» выпало у нас в возгласе диакона перед Чашей: «Со страхом Божиим и верою... приступите».

Экстаз «восхищенной Любви», которая, хотя и есть всегда отклик и отблеск Отчей, однако, имеет свои законы, свой ритм, не нашел ни воплощения, ни имени в русском христианстве (напомним непередаваемый греческий термин  $\phi\iota\lambda\tau\rho\nu$ ). И здесь его лицо не отражение, а преломление сквозь тусклую призму лика вселенского. Вода в вино так и не претворилась.

Что касается идеи «онтологического ничтожества» твари, то она, несомненно, сильнее в Западной антропологии<sup>228</sup>. Восточные Отцы, с их учением о виртуальной божественности умной иконы Божества на земле, возвели первозданного человека на такую предельную грань, что сделали для него теозис\* по причастию разрешающим аккордом бытия, а не только паки-бытия. Христианское смирение от этого умалиться не могло, благодаря ясному различению в роде Адамовом: с одной стороны, сверхнатуральной потенции, с другой – греховной реальности после падения. Вся прагматика аскетического земного борения заключается в том, чтобы вновь сделать оскверненный сосуд достойным вместилищем Духа, ему дарованного при крещении-помазании. Русское религиозное чувство с особенной интенсивностью восприняло именно покаянный мотив аскетической дисциплины: плач за грехи. Но слишком часто этот не до конца осмысленный плач – который мог бы стать «даром слезным» – прерывается бурными взрывами богоборческого инстинкта. – Вечный размах от самоуничтожения до самовозвеличения неслыханного. И в том, и в другом очень много национального, но нет, само собою, ничего типически-православного.

То же самое относительно проблемы свободы и благодати. По мнению Карташева, эта проблема представляется «восточному сознанию как бы не христианской (?), поставленной языческой гордостью», ибо ему «вообще чужда претензия какой бы то ни было личности сводить счеты с Богом» (с. 29). Откуда сие? На самом деле весь этот вопрос, воистину трагический для Августиновского\* Запада, умалившего силу человеческого духа, был устранен или предупрежден в греческой патристике теорией синэргизма\*: два возносящие горе крыла, по Максиму Исповеднику. Восточная Церковь осталась ей верна, за что иногда обвиняется западными теологами в полу-пелагианстве\*. Нельзя, однако, не напомнить, что в данной теории, где понятие χάρις<sup>229</sup> еще эмбрионально (оно разработано лишь в XVI веке в Паламитовом\* учении о «тысячеипостасной благодати»), свобода человеческой воли полагается независимо (по крайней мере, по искуплении) от gratia praeveniens: полярная противоположность ее скованности в Лютеровом servum arbitrium<sup>230</sup>. Для аскезы-

агонии «Христовых атлетов» эта автономия была чрезвычайно ценна, и мы видим в ярких повествованиях Иоанна Кассиана\*, как искусно ее умели использовать отцы-отшельники в пустынях Египта. Но и они твердили на каждом шагу, что без непрестанной помощи свыше борьба с искушениями бессильна. Вера в конечное спасение неисповедимым милосердием Божиим особенно дорога действительно русской душе, но скорее потому, что она мятежная, а не потому, что она наисмиреннейшая.

В том же свете Карташев видит и наше народное почитание Богородицы как всемилосердной Заступницы. Однако и в нем мы находим лишь всеобщее упование «рода христианского». Непосредственно-радостное ощущение «предстательства» Марии, ее всепрощающей любви, согревает своим тихим пламенем все романо-германское Средневековье, где она Царица неба и вся земля, Прибежище отчаявшихся. И тот же трепетный, робкий призыв слышится в заключительной мольбе латинской Ave Maria: ... «Ora pro nobis, peccatoribus, nunc et in hora mortis nostrae»<sup>231</sup>. Не лучше ли было бы тогда по-братски признать, что почитание Присноблаженной и Пренепорочной есть сердце Вселенской Церкви?

Как некоторое отличие восточной концепции, здесь можно, правда, отметить преобладание мистики материнства над мистикой девства, распустившейся впервые на Западе в феодальной Франции, колыбели рыцарского культа Дамы. Но и там, особенно в представлении последних веков и под влиянием Лурдских чудес, Notre-Dame прежде всего Мать всех Скорбящих: Mere de misericorde et refuge des pecheurs<sup>232</sup>. Крещеная Русь, где мать, увы, никогда не была окружена пietetом, восприняла из Византии догмат владычественной Родильницы – Θεοτοκος<sup>233</sup>, оставив в тени воспетую там же «Невесту невестную», которую вся Церковь неизменно продолжает ублажать как таковую. Смягчив лирически очертания Державной, народ вложил в ее образ все томление души своей, на тернистом жизненном пути укрывающейся под Покровом Той, Которая «славнейшая без сравнения Серафим». Душа эта действительно почитает Богородицу более, чем прославляет Приснодеву<sup>234</sup>. Преображенной, единственной в мире женской судьбы, здесь нет понимания, нет выражения. И все-таки нельзя



утверждать, будто «русский никогда не воображает и не изображает Богородицу без Младенца и юной девой» (с. 29). Ибо первую мы встречаем в древнейших русских фресках, в согласии с ранней восточной иконографической концепцией, как Критика «Русского христианства» одиноко-величавую фигуру Оранны, не Одигитрии (Старая Ладога и Нередица). А икона девственной Богоматери Умиления со сложенными на груди руками (напоминающая позднего происхождения западную Immaculee Conception)<sup>235</sup> была, как известно, любимым образом преп. Серафима Саровского\*, пред которым он, по житию его, скончался коленопреклоненный.

В заключение два слова еще о прирожденном русскому христианству чувству со-мученичества, на которое указывает, недостаточно лишь его оттеняя, А.В. Карташев. Следование за Христом принимает здесь в самом деле несколько иную форму, чем на Западе, где оно пустило очень глубокие доктринальные корни: форму долготерпения, страстотерпчества, безропотной покорности воле Божьей. Трезвенное по своей духовной природе Православие, помимо соблюдения заповедей и церковных правил, вообще не требует от своих чад героизма и самоистязательства не поощряет. Карташев безусловно прав, замечая, что русское сострадание идет по линии любовной помощи ближним в совместном несении креста. Запад иначе переживает и активно понимает соучастие человеческое в Страстях Господних. Его Imitatio Christi<sup>236</sup>, несравненно более драматическое с самого начала, одновременно зиждется на принципе reparatio<sup>237</sup> и вытекает из compassio<sup>238</sup>, из адорации sanctae humanitatis<sup>239</sup>, которая стала объектом настоящего культа с XII века: в лице св. Бернарда\*, и еще более с Франциска Ассизского\*, явившего миру первые видимые стигматы\*. Пафос добровольного сораспятия с Сыном Божиим, как продления искупительной жертвы (Павлова мысль вместе с «язвами» за Христа) и неотъемлемой от него в западном Средневековье влюбленности в крестные муки лежит вне поля зрения и опыта ортодоксального Востока, несмотря на то, что самое понятие святости выросло из живой реальности «свидетельства» – martyrrium<sup>240</sup>. Христоцентризм – не пан-христизм – правда не был Востоку чужд, но тайна грядущего Духа реяла над ним всегда,

все озаряя своим чаянием. Церковь Вселенских соборов никогда, и в символе, и в умонастроении своем, не отделяла человека во плоти Иисуса от Божественного, вечно-сущего Логоса: теандрическое<sup>241</sup> единство ипостаси соблюдалось им ревностно-строгим. В русском Православии можно, быть может, подсмотреть легкий уклон в сторону протестантского кенозиса\*, как особо-взволнованное внимание к зраку «уничиженного раба Иеговы», о чем упоминает Карташев. Но главное, на это особо ударяет и он, Восточная Церковь орлиным оком провидит за смертной ночью Голгофы незакатную зарю Воскресения, солнца Славы. Совершенно верно, что Православие – однако, не только русское – есть христианство не патетически-голгофское, а радостно-пасхальное, Воскресное. Но, для того чтобы соборное таинство могло праздноваться воистину как торжество из торжеств, мало одного «снятия Пилатовой печати с трехдневного гроба Св. Руси» (с. 31). Мало и веры в то, что она восстанет, хотя так вероятно, что эта Русь давно опочила смертным сном. Если будет – когда и чьей рукою? – воскрешен мертвец, которого нельзя уподоблять самовоскресающему Спасителю, то надо, уврачевав раны, язвы и струны на теле его, оживотворить в нем дух бессмертный. – Дабы воплотилась на земле русской для новых откровений единой теофании<sup>242</sup> Церковь невидимая, та, которой не одолели и не одолеют врата адовы.

## Мать Мария (Скобцова). Типы религиозной жизни

Если мы начнем изучать историческое место, на котором мы находимся, или, вернее, те исторические типы благочестия, которые сейчас выработало наше историческое положение, то мы сможем объективно и беспристрастно увидеть разные категории лиц, неодинаково понимающих религиозное призвание человека. Каждая категория имеет свои положительные и свои отрицательные черты. Очень вероятно, что только сумма их дает правильный облик многогранной христианской жизни. С другой стороны, классифицируя типы религиозной жизни в православии, надо иметь всегда в виду, что, наряду с отчетливыми и законченными представителями того или другого типа, большинство людей представляют из себя некое смешение двух, а зачастую и большего количества типов религиозной жизни. Классифицируя и определяя, очень трудно удержаться в рамках беспристрастия и объективности, потому что в жизни каждый человек притягивается к ему свойственному пониманию христианства и отталкивается от понимания ему чуждого. Тут можно только хотеть сделать все усилия, чтобы избежать такой пристрастности.

Если, наблюдая верующих людей, вести с ними беседы, читать разнообразные книги и журналы, посвященные духовным вопросам, то сразу бросится в глаза невероятная многогранность понимания духовной жизни.

Если же попытаться свести это разнообразие к каким-то более или менее определенным группам, то мне кажется, что в данный момент эти группы таковы: в православии существует: 1) синодальный тип благочестия, 2) уставщический тип, 3) эстетический, 4) аскетический и 5) Евангельский. Конечно, такое подразделение до некоторой степени условно. Жизнь гораздо сложнее. Очень вероятно, что есть и другие категории, которые мне не удалось почувствовать. Но такое условное подразделение очень помогает в понимании многих явлений нашей жизни и до известной степени дает возможность разобраться в собственных симпатиях и антипатиях, в

собственном духовном пути. У каждого духовного типа есть своя, подчас очень сложная история, свой собственный генезис, каждый определяется разнообразнейшими условиями своего возникновения. Человек не только по внутреннему тяготению оказывается в одной или другой группе, но как бы и предопределяется к ней той средой, из которой он вышел, воспитанием, научением, влияниями. Попробуем характеризовать каждую категорию с точки зрения ее исторического возникновения, попробуем характеризовать ее нравственные свойства, ее быт, даже ее искусство, силу ее распространения, творческие возможности, заложенные в ней, ее соответствие современным задачам церковной жизни.

Первым стоит у меня синодальный тип благочестия. Эмиграция нахлынула на Европу, можно сказать еще не остыв от борьбы, в страстном кипении вражды, со страстно отстаиваемыми идеалами великой неделимой России, белой идеи и т. д. Она увезла из России не только свой нищенский скарб, не только штыки и знамена полков, но и походные церкви, натянутые на подрамники полотнища иконостасов, сосуды, облачения. И, оседая в чужих землях, она организовывала не только отделения Общевоинского Союза, но и свои церкви. У многих церковь была живой потребностью их душ. У многих – каким-то неизбежным атрибутом великодержавной русской идеи, без которой трудно говорить о своем национализме, о своей верности традициям и заветам прошлого. Церковь определяла известную политическую и патриотическую благонадежность. Ее внутренний смысл как-то не задевал внимания – важно было, что в годовщины трагических смертей национальных героев или в годовщины основания славных полков в церкви можно было устраивать торжественные и суровые демонстрации своего единства, своей верности старым заветам – служить молебны и панихиды, становиться на одно колено при пении вечной памяти, объединяться вокруг старшего в чине. Зачастую тратили огромное количество изобретательности и энергии, чтобы из консервных банок соорудить семисвечник или кадило, чтобы приспособить какой-нибудь сквозной барак под церковь. Ее существование было обязательно, только мотивы этой обязательности носили зачастую не церковный, а национальный характер.

Если мы будем разбираться в том, откуда такое отношение пошло, то без труда найдем корни его в предшествующей церковной эпохе, в период ее синодального существования. Со времени Петра Великого наша Русская православная церковь стала атрибутом русской великодержавной государственности, стала ведомством среди других ведомств, попала в систему государственных установлений и впитала в себя идеи, навыки и вкусы власти. Государство оказывало ей покровительство,

карало за церковные преступления и требовало проклятий за преступления государственные. Государство назначало церковных иерархов, следило за их деятельностью при помощи обер-прокурора, давало Церкви административные задания, внедряло в нее свои политические чаяния и идеалы. За двести лет существования такой системы самый внутренний состав Церкви видоизменился. Духовная жизнь отошла куда-то на задний план, а на поверхности было официальное, государственно-признанное вероисповедание, выдававшее чиновникам удостоверение о том, что они исповедовались и причащались, – без такого удостоверения чиновник не мог почитаться благонадежным с точки зрения государства. Система вырабатывала особую религиозную психологию, особый религиозный тип людей, особый вид нравственных устоев, особое искусство, быт. Из поколения в поколение люди приучались к мысли, что Церковь является необходимейшим, обязательнейшим, но все же лишь атрибутом государства. Благочестие есть некая государственная добродетель, нужная лишь в меру государственной потребности в благочестивых людях. Священник есть от государства поставленный надсмотрщик за правильностью отправления религиозной функции русского верноподданного человека, и в таком качестве он лицо хотя и почтенное, но во всяком случае не более, чем другие лица, блюдущие общественный порядок, военную мощь, финансы и т. д. В синодальный период совершенно поражающее отношение к духовенству – всякое отсутствие особого его выделения, даже, скорее, держание в черном теле, непускание в так называемое общество. Люди раз в год исповедовались, потому что так полагалось, венчались в церкви, крестили своих детей, отпевали покойников, отстаивали молебны в царские дни, в случаях особого благочестия служили акафисты, – но Церковь была сама по себе: туда шли, когда это полагалось, – и вовсе не полагалось преувеличивать своей церковности – это, может быть, делали одни славянофилы, своим отношением слегка изменяя заведенный, формальный, казенный тон приличного отношения к Церкви. Естественно, что синодальный тип благочестия опирался в первую очередь на кадры петербургской министерской бюрократии, что он был связан именно с

бюрократией, – и так по всей России распространялся через губернские бюрократические центры до представителей государственной власти на местах.

Вся система предопределяла то, что самые религиозно одаренные и горячие люди не находили в ней себе места. Они или уходили в монастыри, стремясь к полному отрыву от всякой внешней церковной деятельности, или же вообще подымали мятеж, бунтуя зачастую не только против данной церковной системы, но и против Церкви. Так растился у нас антирелигиозный фанатизм наших революционеров, столь похожий в своей первоначальной стадии на огненное горение подлинной религиозной жизни. Он втягивал в себя всех, кто жаждал внутреннего аскетического подвига, жертвы, бескорыстной любви, бескорыстного служения – всего того, что официальная государственная Церковь не могла людям дать.

Надо сказать, что в этот синодальный период и монастыри также подверглись общему процессу разложения духовной жизни, на них, на их нравах и быте также чувствовалась всесильная рука государства, они становились одной из официальных ячеек общецерковного ведомства.

Так в Церкви оставались главным образом лишь теплохладные, лишь умеющие мерить свой религиозный порыв, умеющие вводить запросы души в систему государственных ценностей. Вырабатывалась таким образом и система нравственных идеалов. Высшей ценностью был, пожалуй, порядок, законопослушность, известная срединность, вместе с тем довольно ярко выраженное чувство долга, уважение к старшим, снисходительная забота о младших, честность, любовь к родине, почитание власти и т. д. Никаких особых полетов не требовалось. Творчество было нивелировано слаженностью и общей направленностью государственной машины. Подвижники как-то не появлялись в губернских кафедральных соборах. Тут действовали иные люди – отцы-настоятели, спокойные, деловитые соборные протоиереи, знающие прекрасно службу, старающиеся обставить ее пышно и благолепно, в соответствии с пышностью и благолепием огромного храма, прекрасные администраторы и организаторы, хозяева церковного имущества,

чиновники синодального ведомства, люди почтенные, добросовестные, но не вдохновенные и не творческие.

И соборы – венец и выражение синодального архитектурного искусства – подавляли своей монументальностью, обширностью, позолотой и мрамором, огромными куполами, гулким эхом, многопудовыми Царскими вратами, богатыми ризницами, колоссальными хорами, поющими особые, итальянские, секуляризированные песнопения. Лики икон еле виднелись, окованные золотыми и серебряными ризами. Евангелие еле подымалось диаконом, так тяжел был его оклад, и диакон читал его так, что иногда нельзя было понять ни одного слова, – да в его задачу и не входило сделать свое чтение понятным – ему надо было начать на каких-то небывалых низах, а кончить так, чтобы окна дребезжали, показать всю мощь своего голоса. Все было одно к одному, все было слаженно во всех видах церковного искусства этой эпохи – все ставило своей целью явить мощь, богатство, несокрушимость Православной церкви и покровительствующего ей великого государства Российского.

Какова была сила распространения такой церковной психологии? Конечно, нельзя думать, что это было единственным типом религиозного сознания, но вместе с тем несомненно, что все остальное пришлось бы выискивать и вылавливать, настолько подавляющ был этот тип. Особенно это ясно, если мы примем во внимание, что одновременно с таким пониманием церковной жизни и религиозных путей росло наше напряженное безбожие. Люди, по меткому замечанию Соловьева, веруя в то, что человек произошел от обезьяны, полагали душу свою за други своя. Выход для любви, для жертвенности, для подвига можно было найти вне церковных стен. А внутри Церкви все, что было иным, тем самым находилось в оппозиции, плыло против течения, утеснялось и умалялось. Церковная психология опиралась на очень прочный быт, и быт этот в свою очередь питался ею. Традиция проникала во все – от молитвы до кухни. Из сказанного ясно, что на такой почве вряд ли можно ожидать роста творческих сил. Тут все направлено к консервированию, к охранению устоев, к повторению чувств, слов, жестов. Для творчества обязательны какие-то новые задачи – тут их не было, ни в области мысли, ни в области искусства, ни в области жизни.



Блюли и охраняли крепко. Новшеств не допускали. В творческом начале не нуждались. Синодальный тип религиозной жизни, выдвигавший наряду с духовными ценностями ценности другие – государственные, бытовые, традиционные, – тем самым не только переставлял и путал иерархию ценностей, но зачастую просто подменял Христову любовь эгоистичной любовью к вещам мира сего. Трудно, даже невозможно видеть Христа, чувствовать охристовление жизни там, где открыто провозглашается принцип обмирщения Церкви. Этот тип благочестия не справился с непосильной задачей воздать Богу, а кесарево кесарю. За свое длительное существование он все больше и больше давал торжествовать кесарю. В нем римский император победил Христа не на аренах цирка, не в катакомбах, а в минуты своего признания Царя Небесного, в минуты начавшейся подмены христианских заповедей заповедями обмирщенной государственности. К синодальному благочестию можно прийти путем воспитания, путем привычек и традиций, – но никак нельзя прийти путем вольного искания следовать по стопам Христовым.

С точки зрения исторической уже в конце XIX века эта стройная система начала давать трещины. В Церкви появился неожиданный и не очень желанный гость – русский интеллигент. Но о его роли будем говорить дальше. В начале интеллигенция как-то мало внедрялась в существо церковной жизни – это было явление прицерковное, скорее.

Все изменилось решительно с момента Февральской революции, и в жизни Церкви эти изменения были запечатлены Всероссийским Церковным Собором и восстановлением патриаршества. Но как бы ни были сильны эти изменения в историческом бытии Церкви, они, конечно, не могли сразу переменить психологию людей – переиначить настроенность душ. Именно поэтому даже эмиграция унесла с собой в чужие страны память о синодальном периоде Русской церкви, ее быт, ее искусство, ее священников, ее понимание роли и значения Церкви в общем патриотическом деле. У нас и сейчас, пожалуй, преобладающий синодальный тип благочестия. Это легко доказать, если мы учтем, что целая особая карловацкая группировка нашей церковной жизни живет именно этой

идеологией сращенности Церкви и государства, блюдет старые традиции, не хочет замечать новых условий жизни, проповедует цезарепапизм. А ведь она не втянула всех, принадлежащих к синодальной психологии. Повсюду и везде, в обширнейших кафедральных соборах и в провинциальных барачных церквях, мы можем встретить людей, исповедующих свою принадлежность к Православной церкви и наряду с этим исповедующих Церковь лишь как необходимый атрибут русской государственности.

Трудно иметь два мнения по вопросу о соответствии этой психологии современным задачам церковной жизни. Жизнь, во-первых, так настойчиво требует от нас творческих усилий, что никакая группировка, лишенная творческих задач, тем самым не может рассчитывать на успех. Кроме того, нет сомнений, что в плоскости исторической синодальный период кончился безвозвратно, — нет никаких оснований предполагать, что порожденная им психология надолго переживет его. В этом смысле даже не важно, как мы расцениваем такой религиозный тип; важно одно — это то, что он, несомненно, умирает, ему не принадлежит будущее. А будущее ставит перед Церковью такие сложные, новые и ответственные задачи, что трудно сразу сказать, какому религиозному типу даст оно возможность творчески проявить и осуществить себя. Типы религиозной жизни

Следующий тип религиозной жизни – уставщический. Он носит следы совершенно иного происхождения. Он, по сравнению с синодальным типом, архаичен. Он никогда не умирал, он вплетался в синодальное благочестие, противостоя ему, но не борясь с ним. Синодальное благочестие застало его в Церкви к моменту своего возникновения, потому что вся Московская Русь была пропитана его духом. Старообрядчество выросло в нем и втянуло в себя его силы. Видоизменяясь и усложняясь, он дожил и до наших дней. Он, может быть, – самое страшное и косное, что нам оставила в наследство Московская Русь.

Не подлежит сомнению чрезвычайно слабый творческий и богословский уровень московского благочестия. Москва усвоила очень многое от Византии, но как-то прошла мимо ее творческой напряженности. Москва перековала в неподвижную форму, в культ буквы, в культ традиции, в повторяющийся ритмический жест все буйное и антиномическое кипение византийского гения. Москва не только сумела подморозить византийское наследие, она и библейское наследие засушила, окостенила, вынула из него облагодатствованную и живую душу. По слову древнего пророка, она стала громоздить «заповедь на заповедь, правило на правило». Пышный разлив византийской риторики она восприняла как некую неподвижную меру вещей, ввела ее в свой обязательный обиход, ритуализировала всякий порыв, облекла в формы закона всякую религиозную лирику. Максимальным выражением этого косного, пышного, неподвижного, охранительного духа было, конечно, старообрядчество. И в этом смысле оно имеет за собой огромные заслуги: оно нам сохранило иконы древнего письма, оно сохранило древнейшие напевы, оно вообще охраняло от потока жизни какой-то раз навсегда зафиксированный момент в развитии благочестия. Но наряду с этим оно так смешало иерархию ценностей христианской жизни, что шло на муку и на смерть не только за двуперстное крестное знамение, но за право писать имя «Иисус» как «Исус». Тут вопрос не только в простой неграмотности, тут вопрос о чем-то

гораздо более серьезном, что в последующий период разрослось со всей очевидностью. Тут речь о вере в особую магию не только слова, имени, но даже каждой буквы, из которой это имя состоит. И как очевидна страшная кара, постигшая такое старообрядческое отношение к Христовой истине...

Утрачивая живой дух христианства, Церковь XVIII и XIX века все же не истребила в себе этого московского духа устава, правила, положенного, дозволенного, блюдомого. Более того, зачастую задыхаясь в официальной, холодной, ведомственно-синодальной Церкви и не находя пути к каким-то живым источникам веры, человеческая душа из синодального понимания благочестия уходила в уставщичество, противопоставляла его официальной казенщине. Уставщичество перекликается и с церковным эстетизмом, и аскетизмом, но по существу своему это все же нечто иное, просто ударение не там ставится.

Каков нравственный облик уставщика? Каково его духовное содержание? Самая его большая жажда – это жажда абсолютной духовной устроенности, полное подчинение внутренней жизни внешнему, разработанному до мельчайших подробностей ритму. Внешний ритм охватывает собою все. Вне церкви он знает духовный смысл всех подробностей быта, он блюдет посты, он живет день ото дня содержанием церковного круга богослужений. Он зажигает лампы, когда это положено, он правильно творит крестное знамение. В церкви он так же не допускает никакого порыва, никакого выхода из раз установленных жестов. В определенный момент богослужения он становится на колени, в определенный момент кланяется, крестится. Он знает твердо, что от Пасхи до Вознесения преступно встать на колени, он знает, сколько раз в году он пойдет к исповеди, и главное – он до тонкости изучил богослужебный устав, он сердится и негодует, если что-нибудь в церковной службе пропущено, потому что это не полагается. И вместе с тем ему почти все равно, если читаемое непонятно, если оно читается скороговоркой. Это не человек, предпочитающий панихиды, молебны и акафисты всем другим службам. Нет, его излюбленные службы – самые редкие, больше всего великопостные. Особенно он отмечает сложность службы, когда какой-нибудь постоянный праздник совпадает с

подвижным – Благовещение, например, падает на последние дни Страстной недели. Форма, конструкция службы зачастую затемняет у него внутреннее содержание отдельных молитв. Он, конечно, фанатический поборник славянского языка. Русский язык в церкви кажется ему почти кощунством. И славянский язык он любит, потому что он привычен. Он не хочет даже исправления явно неудачных, неграмотных и невразумительных переводов. Многочасовое чтение псаломщика погружает его в известную атмосферу благочестия, создает определенный ритм его духовной жизни – это главное, чего он хочет, содержание его не так уж интересует. Молитвы его продолжительны – он имеет постоянное и неподвижное правило для них. В этом правиле очень часто повторение одних и тех же молитв, и всегда на одном и том же месте. Евангелие и Молитва Господня не выделяются им из общего состава этого правила – это все только часть раз навсегда определенного, гармонического целого. Если вы скажете ему, что вам что-либо непонятно – по существу или оттого, что псаломщик слишком быстро читает, – он вам ответит, что и не требуется понимать, а требуется добиваться известной благочестивой атмосферы, из которой иногда долетают отдельные понятные и вам нужные слова.

Духовная жизнь такого человека разработана во всех мелочах. Он знает особую технику искусства приводить себя в определенные духовные состояния. Он может научить, как надо дышать и в каком положении должно быть тело при молитве, должны ли быть ноги в холоде или тепле. Если разобраться в этом особом явлении, то становится несомненной его сильная зависимость даже не от христианских религий Востока – вы чувствуете тут и своеобразный дервишизм, и отзвуки индуизма, а главное – страстную веру в магию слова, сочетание слов, жеста и ритма жестов. И несомненно, что эта вера в магию имеет под собой какие-то очень реальные корни. На этом пути действительно можно добиться очень многого – огромной внутренней дисциплины, огромной власти над собой, над всем хаосом человеческой души, даже власти над другими, полной устроенности и завершенности своей внешней и внутренней жизни, даже своеобразного подзаконного вдохновения.

Единственное, что на этом пути не дается, – это любовь, конечно.

Тут можно говорить на языках человеческих и ангельских, но не иметь любви. Правда, дела любви и благотворения входят в общий ритм уставщической жизни. Уставщик знает, что он должен подать нищему, особенно в пост, он в свое время посылал калачи для заключенных в тюрьмах, он даже может организовать благотворение – строить богадельни и устраивать обеды для нищей братии, но основной мотив для такой деятельности – это то, что она предписана, что она входит в общий ритм его жизни, она является частью некоего уставщического понимания вещей. В этом смысле у него очень развито чувство долга, послушание. И отношение к человеку определяется взятым на себя послушанием, а не непосредственной любовью к нему.

Этот тип благочестия имеет в данный момент скорее тенденцию расти и распространяться. И такое распространение легко объяснимо, если мы учтем всю обездоленность, покинутость, беспризорность и изможденность современной человеческой души. Она не ищет подвига, она боится его непосильной тяжести, она больше не может ни искать, ни разочаровываться. Суровый и разреженный воздух жертвенной любви ей не по силам. Если жизнь обошла ее и не дала ей никакого внешнего благополучия, никакой внешней устойчивости, то она с особой жадностью стремится к благополучию внутреннему, к полной определенности и подзаконности своего внутреннего мира. Она накидывает на хаос прочное покрывало положенного и дозволенного, и хаос перестает ее терзать. Она знает силу магических заклинаний, зачастую выраженных в непонятных словах. Она, как дервиш, знает силу жеста и позы. Она ограждена и спокойна. Эти все особенности уставщического пути определяют его рост в наше время.

Очень вероятно, что перед ним еще долгий период расцвета. Тут надо сказать, что и с другой стороны наша эпоха обещает расцвет уставщичеству. Мы видим сейчас во всем мире жажду каких-то определенных и конкретных директив – как верить, за что бороться, как себя вести, что говорить, что думать. Мы видим, что мир жаждет сейчас авторитетных вождей, ведущих слепую и преданную массу за собою. Мы знаем самую страшную

диктатуру из всех когда-либо существовавших – диктатуру идеи. Непогрешимый центр – партия, например, или вождь – велит думать и действовать так-то, и человек, верующий в непогрешимость директивы, легко, изумительно и непонятно легко, перестраивает свой внутренний мир в соответствии с этой директивой. Мы знаем наличие государственно-обязательных философий и миросозерцаний. Если мы допустим, что где-либо Церковь станет если и не покровительствуемой, то по крайней мере терпимой и в нее придут новые кадры людей, воспитанных на обязательных директивах, то уставщичество сразу научит их, какому пути надо следовать, где меньше сомнений, где директивы наиболее точные, наиболее регламентирующие всю человеческую жизнь, где, наконец, весь хаос человеческой души укрощен и загнан в определенные клетки. Тут успех уставщичества совершенно предопределен. Но наряду с этим нельзя говорить, конечно, о его творческих возможностях.

Сам принцип бесконечного повторения правил, слов, жестов исключает всякое творческое напряжение. С древнейших времен уставщичество противоположно пророчеству и созиданию. Его дело хранить и повторять, а не ломать и строить. Если оно действительно победит, то это значит на много десятилетий замирание творческого духа и свободы в Церкви. Но главный вопрос, который хочется поставить уставщичеству, это о том, как оно отвечает на обе заповеди Христовы – о любви к Богу и о любви к людям. Есть ли в нем место для них? Где в нем человек, к которому снизошел Христос? Если предположить, что в нем зачастую выражается своеобразная любовь к Богу, то все же трудно увидеть, каким путем идет оно к любви к людям. Христос, отворачивающийся от книжников и фарисеев, Христос, идущий к грешникам, блудницам и мытарям, вряд ли является Учителем тех, кто боится запачкать чистоту своих риз, кто целиком предан букве, кто блюдет только устав, кто размеряет всю свою жизнь по уставу. Они чувствуют себя духовно здоровыми, потому что исполняют все предписания духовной гигиены, а Христос сказал нам, что не здоровые нуждаются во врачах, но больные...

Вместо Бога живого, вместо Христа распятого и воскресшего не имеем ли мы тут дела с новым идолом, который в новом

язычестве являет себя спорами о стилях, уставами, правилами, запретами, торжествующей над Сыном Человеческим субботой? Страшно идолопоклонство в миру, когда оно предает Христа во имя государства, нации, социальной идеи, маленького буржуазного комфорта и благополучия. Еще страшнее идолопоклонство в Церкви, когда оно подменяет любовь Христову блюдением субботы.



Трудно проследить генезис эстетического типа благочестия. Можно думать, что во все эпохи он имел своих представителей, слегка замирая лишь тогда, когда жизнь ставила перед Церковью задачи большого духовного напряжения, когда Церковь обуревалась борьбой, была гонима, должна была отстаивать самую сущность христианства. Ведь, по древней легенде, самое зарождение христианства в Киевской Руси определялось актом известного эстетического благочестия. Святой Владимир сравнивал религии не по существу их внутреннего содержания, а по силе влияния их внешних форм. И он выбрал православие за красоту песнопений, за благолепие церковной службы, за то эстетическое потрясение, которое он пережил. И авторы Московской Руси посвящают длинейшие и умильнейшие описания красоте православия. Даже XIX век, не болевший особым эстетизмом, дал нам такую фигуру эстетико-православного человека, как Константин Леонтьев, у которого красота определяла собою меру истины и который отталкивался от современного ему безрелигиозно-буржуазного мира, потому что он был уродлив, и тянулся к православию, потому что в нем была красота. Немудрено, что в XX веке, при совпадении двух факторов – яркой и талантливой вспышки эстетизма на культурных верхах русской жизни и вхождения огромного количества людей из этих культурных верхов в Церковь – эстетический тип благочестия стал почти подавляющим и определяющим собою очень многое. В первую очередь он определил, конечно, очень большие ценности. Эстетизм всегда связан с некоторым культом старины, с некоторым археологизмом. Немудрено, что именно в период его расцвета впервые была произведена оценка древнего русского искусства, стали разыскиваться, расчищаться и изучаться старые русские иконы, создавались музеи иконописи, определялись иконописные школы, нашли признание Рублев и другие. Начали восстанавливать древние песнопения. Киевский и Валаамский распевы проникли в обиход богослужения. Церковная архитектура стала более известной благодаря огромному

количеству художественных изданий по истории искусства. Эти положительные достижения несомненны.

Но наряду с этим эстетический подход к вере стал вырабатывать и определенный нравственный облик, черты которого довольно легко уловить. Красота и ее понимание есть всегда удел меньшинства – этим объясняется неизбежный культурный аристократизм всякого эстетизма. Защищая ценности эстетизма, человек делит весь мир на друзей, понимающих эти ценности, и на врагов-профанов. А думая, что основное в церковной жизни есть ее красота, человек тем самым делит все человечество на «малое стадо» в особом, эстетическом смысле, и толпу недостойных, находящихся за церковной оградой. В представлении такого человека церковная тайна есть достояние избранных – не только грешные и блудницы никогда не воссядут у ног Христовых, но не воссядут и все те, кто слишком прост и неизощрен, чтобы находить удовлетворение в высокой эстетике церковных богослужений и т. д...

Несомненно, что в эстетическом типе религиозной жизни трудно искать любви. Думается, что и ненависть не находит себе места в нем. Есть только холодное высокомерное презрение к профанам и экстатическое любование красотой. Есть сухость, зачастую граничащая с формализмом, есть бережение себя и своего мира, такого гармоничного и устроенного, от вторжения всего, что может оскорбить и нарушить эту гармонию. И в этом неизбежном холоде эстетизма постепенно замораживаются даже огненные души (Константин Леонтьев, например, был огненной душой по природе), требуют подмораживания всего окружающего, чают какого-то вечного льда, вечного полюса красоты, вечного северного сияния...

Конечно, несомненно, что, будучи по самому основному признаку своему группой лиц, принадлежащих к высшим культурным слоям русского народа, эстетический тип православного благочестия не может рассчитывать на количественно широкое распространение. Но тут дело не в количестве, а именно в этом культурном качестве носителей православного эстетизма. И, несмотря на малое число, они могли и могут оказывать очень сильное влияние на церковную жизнь, на весь ее стиль. Какое это влияние? Какова сила

творческого напряжения в нем? Тут тоже приходится говорить об одном чрезвычайно парадоксальном факте. Верные хранители творчества самых разнообразных эпох, народов и людей, ценители чужой гениальности или таланта, тонкие критики и знатоки всех тончайших деталей и изгибов художественных школ, эстеты сами никогда и нигде не были творческим началом в жизни, и, может быть, именно потому, что они слишком тонко и сильно ценили чужое творчество. Это всегда создавало у них некую психологию хранителей музеев, коллекционеров, знатоков и регистраторов, а не творцов. Творчество, создающее даже самые тонкие произведения искусства, по существу своему грубая вещь. Творчество, стремясь к достижению и утверждению, всегда от чего-то отталкивается, что-то отрицает, что-то ломает. Оно расчищает место для нового, оно так сильно жаждет этого нового, творимого, что по сравнению с ним вменяет в ничто все уже сотворенное, все старое, а зачастую и разрушает его. Музейная психология не сочетаема с психологией творчества – одно консервативно, другое революционно...

Аскетический тип религиозной жизни свойствен не только христианству. Во все времена и в истории абсолютно всех религий он существует. Этим самым можно сказать, что он является выражением каких-то существеннейших свойств человеческого духа. Нельзя характеризовать только христианство присущим ему аскетизмом – это общая характеристика и индуизма, и магометанства, он имеется и в античном язычестве, более того – в якобы безрелигиозной среде, характерной для революционных течений XIX века, аскетизм есть явление типичнейшее. Можно сказать, что периоды церковной жизни, не пропитанные аскетизмом, являются тем самым периодами упадка, снижения, бездарности, вялости. И еще можно сказать, что периоды внецерковной истории, не несущие на себе отпечатка аскетизма, тем самым громко свидетельствуют о своем бесплодии, о своей бездарности. Религиозная жизнь всегда аскетична, потому что требует от человека жертвы всем во имя высших духовных ценностей, и параллельно этому творческая жизнь тоже всегда аскетична в глубине своей, потому что тоже требует от человека жертвы всем во имя высших творческих ценностей. Можно сказать, что аскетизм в Церкви никогда не умирал. Но были периоды, когда он замирал, когда он делался достоянием отдельных душ, – основной же и характернейший тип религиозности был даже антиаскетичен. Из такого определения как будто вытекает полная невозможность говорить об аскетическом типе благочестия наряду с другими типами: те более случайны – он касается вечных глубин религиозной жизни. Но помимо такого подлинного и вечного аскетизма есть еще одно чрезвычайно характерное явление, о котором и хочется говорить, несколько выделяя, специфицируя его из общего аскетического направления...

Основной конфликт, свойственный христианскому миросозерцанию, касается самых сущностных, самых основных пониманий целей христианской жизни, он как бы раскалывает христианский мир на два основных типа мироощущений и миропониманий. Речь идет о спасении души. Несомненно, что

настоящая, подлинная христианская жизнь дает как зрелый свой плод спасение души. Церковь венчает своих святых, мучеников, страстотерпцев, исповедников нетленными венцами вечной жизни, обетовывает рай, Царствие Небесное, вечное блаженство. Церковь учит, что Царствие Небесное берется усилиями. Это исповедуют христиане всех толков, всех направлений. И вместе с тем именно вопрос о спасении души является мечом, рассекающим весь духовный мир христианства. В это понятие вкладывается два совершенно разных содержания, которые ведут к разным нравственным законам, к разным нормам поведения и т. д. И трудно было бы отрицать, что у обоих пониманий есть величайшие и святейшие представители, что оба они имеют за собой непререкаемый авторитет церковного опыта. Есть целые периоды, когда аскетическое христианство окрашено в один или другой тон его понимания, есть целая система и принципов, и практических правил у обеих школ. Разверните толстые тома Добротолюбия, вчитайтесь в Патерики, прислушайтесь и сейчас к проповедям аскетического христианства – вы сразу увидите, что вы находитесь в серьезной, огромной по своим традициям школе аскетизма. Вам надо только принять его заветы и идти этим путем. Каков же он? Какова его доктрина?

Человеку, несущему на себе все проклятие первородного греха и призванному к спасению кровью Христовой, поставлена эта единственная цель – спасение своей души. Эта цель определяет собою все, определяет враждебность ко всем помехам на пути спасения, определяет все средства достижения его. Человек на земле как бы поставлен в начале бесконечной дороги к Богу, все является или препятствием, или помощью на этой дороге. Есть, по существу, только две величины – вечный Творец мира, Искупитель моей души, и эта ничтожная душа, которая должна к Нему стремиться. Каковы средства для продвижения по этой дороге? Это аскетическое умерщвление своей плоти в первую очередь, это молитва и пост, это отказ от всех мирских ценностей и привязанностей. Это послушание, которое так же умерщвляет греховную волю, как пост умерщвляет греховную, похотливую плоть. С точки зрения послушания должны быть рассмотрены все движения души, весь

комплекс внешних дел, упавших на долю данного человека. Он не должен от этих дел отречься, он обязан их добросовестно выполнять, раз они даны ему по послушанию. Но он и не должен вкладывать в них до конца свою душу, потому что душа должна быть вся заполнена одним – стремлением к своему спасению. Весь мир, его горе, его страдание, труд на всех его нивах – это есть некая огромная лаборатория, некое опытное поле, где я упражняю мое послушание, мою смиренную волю. Если послушание велит мне чистить хлев и копать картошку, или ухаживать за прокаженными, или собирать на храм, или проповедовать Христово учение, – я должен все это делать одинаково добросовестно и внимательно, одинаково смиренно и бесстрастно, потому что все это поделка, упражнение моей готовности отсечь волю, трудный и кремнистый путь спасающейся души. Я все время должен упражнять свои добродетели и поэтому должен совершать акты христианской любви, но и любовь эта есть особый вид послушания: нам предписано, нам повелено любить – и мы должны любить.

Мера любви сама собой ясна, как мера всех вещей, – любя, я должен все время помнить, что основная задача человеческой души – это спастись. И поскольку любовь помогает моему спасению, постольку она мне полезна, но надо сразу обуздать и сократить ее, если она не обогащает, а обкрадывает мой духовный мир. Любовь есть такое же благочестивое упражнение, такая же поделка, как и всякое другое внешнее делание. Единственно, что есть главное, – это мое послушливое стояние перед Богом, мое Богообщение, моя обращенность к созерцанию Его вечной благодати. Мир может жить в грехе, раздираться своими недугами – все это несравненно ничтожные величины по сравнению с неподвижным светом Божественного совершенства, и все это опытное поле, некий оселок, на котором я оттачиваю мою добродетель. Какая может быть речь о том, что я могу что-то давать миру? Я, ничтожный, пораженный первородным грехом, изъязвляемый личными пороками и грехами? Мой взор обращен внутрь себя и видит только собственную мерзость, собственные струпья и язвы, – о них надо подумать, надо каяться и плакать, надо уничтожить все препятствия ко спасению. Где уж там

заботиться о чужих бедах – разве только в порядке упражнения в добродетели. Такова установка.

Практически вы не сразу догадаетесь, что человек именно так воспринимает христианское учение о любви, – он творит милостыню, он навещает больных, он внимателен к человеческому горю, он дарит людям даже любовь. И только очень пристально присмотревшись, вы увидите, что делает это он не по самоотрекающей и жертвенной любви, полагающей душу за други своя, а по аскетическому заданию так воспитывать, так спасти свою собственную душу. Он знает, что, по слову Апостола, любовь первее всего, т. е. для спасения души помимо иных добродетелей должна быть и добродетель любви, и он себя воспитывает среди других добродетелей и в этой – он себя приучает, принуждает любить поскольку это не опустошительно и не опасно. Странная и страшная святость – или подобие святости – открывается на этом пути. Вы видите подлинную и отчетливую линию настоящего восхождения, утончения, усовершенствования – и вы чувствуете холод, вы чувствуете безграничную духовную скупость, почти скряжничество наряду с этим. Человек, человеческая душа – чужая, конечно – оказывается не целью, а средством для какой-то единственной, моей собственной души. Это понимание христианства является зачастую уделом сильных и мужественных душ, оно может стать соблазном для наиболее цельных, наиболее жертвенных, наиболее близких к Царствию Небесному. И соблазнительность его – в его безграничной чистоте, огромном напряжении, во всем этом обманчивом и влекущем виде святости. В самом деле, что тут скажешь? Как противопоставишь свою теплохладность, свое отсутствие подвига этому огромному и напряженному духу, шагающему уже по вершинам? Как не соблазнишься?

Тут только одна мера, одна защита от соблазна. Это слова: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы».

И определив этой мерой истинное свойство вещей, начинаешь чувствовать, что такое аскетическое мироотречение является утонченнейшим эгоизмом, недолжным, недопустимым бережением себя...

Всякий эгоцентризм всегда ведет к самоотравлению и известному пресыщению, к невозможности правильного усвоения материала. И можно смело утверждать, что духовный эгоцентризм в полной мере подвержен этому закону. И самоотравление иногда приводит его и к полной духовной смерти. Это, может быть, самое страшное, что стережет человека, и особенно оно страшно, потому что трудно распознаваемо, потому что незаметно подменяет подлинные духовные ценности ложными, потому что требует иногда восстания против неверно понимаемых высших и глубинных ценностей христианства, без которых оно вообще невозможно, – против аскетизма.



Я перехожу к характеристике Евангельского типа духовной жизни, вечного, как вечно Евангельское благовестие, живущего всегда в недрах Церкви, сияющего нам в ликах святых, иногда озаряющего отблеском своего пламени и внецерковных подвижников. Евангельский дух религиозного сознания дышит, где хочет, но горе тем эпохам и людям, на которых он не опочил. И вместе с тем блаженны те, кто идет по его путям, даже того не ведая. Что самое для этого пути характерное? Это жажда охристовления жизни. До известной степени этот термин можно противополжить тому, что часто вкладывается не только в термин оцерковления, но и в термин христианизации. Оцерковление часто понимается как подведение всей жизни под известный ритм храмового благочестия, подчинение своих личных переживаний порядку следования богослужебного круга, введение в быт каких-то определенных элементов церковности, даже церковного устава. А христианизация зачастую просто воспринимается как исправление звериной жестокости человеческой истории при помощи прививки ей некоторой дозы христианской морали. Кроме того, сюда входит проповедь Евангелия во всем мире.

Охристовление опирается на слова: «Не я живу, но живет во мне Христос». Образ Божий, икона Христа, которая и есть самая подлинная и настоящая моя сущность, является единственной мерой вещей, единственным путем, данным мне. Каждое движение моей души, каждое отношение к Богу, людям, миру определяется с точки зрения пригодности этого явления выразить заключенный во мне образ Божий. Если передо мной лежат два пути и я сомневаюсь, если вся мудрость человеческая, опыт, традиции, – все указывает на один из них, но я чувствую, что Христос пошел бы по другому, – то мои сомнения должны сразу исчезнуть и я должен идти против опыта, традиций и мудрости за Христом. Но помимо непосредственного ощущения, что Христос зовет меня на определенный путь, есть ли какие-либо объективные указания, говорящие о том, что мне

это не показалось, что это не мое субъективное представление, не моя эмоция, воображение? Есть и объективные данные.

Христос дал человеку две заповеди – о любви к Богу и о любви к человеку – все прочее, даже и заповеди Блаженства, есть лишь раскрытие двух заповедей, исчерпывающих собой все Христово благовестие. Более того, путь земной жизни Христа есть раскрытие тайны любви к Богу и любви к человеку. Они вообще являются не только подлинной, но и единственной мерой вещей. Замечательно, что истина их заключается только в их сопряженности. Одна лишь любовь к человеку приводит нас в тупик антихристианского гуманизма, из которого выход подчас – в отрицание человека и любви к нему во имя человечества. А любовь к Богу без любви к человеку осуждена: «Лицемер, как ты можешь любить Бога, которого не видишь, если ненавидишь брата своего человека, который около тебя?» И сопряженность их является не сопряженностью двух взятых из разных духовных миров величин, их сопряженность – сопряженность двух частей единого целого. Эти заповеди – два аспекта единой истины: уничтожьте один из них – вы уничтожаете всю истину. В самом деле, уничтожьте любовь к человеку, уничтожьте и человека (потому что, не любя его, вы его отрицаете, сводите к не-сущему) – и у вас не останется пути к познанию Бога. Бог действительно становится апофатичным, одни только отрицательные признаки присущи Ему, да и те невыразимы иначе, как на отвергнутом вами человеческом языке. Он недоступен вашей человеческой душе, потому что, отрекаясь от человека, вы отреклись и от человечества, вы отреклись и от человеческого в вашей собственной душе, а ваше человеческое было образом Божиим в вас, – единственным путем к узрению и Первообраза. Не говоря уж о том, что человек научил вас на своем человеческом языке, человеческими словами Божественной истине, что Бог через человеческие понятия открывает нам себя. Не любя, не имея связи с человеческим, мы тем самым обрекаем себя на своеобразную глухонемоту и слепоту и по отношению к Божественному. В этом смысле не только Логос-Слово-Сын Божий для совершения Своего искупительного дела принял человеческое естество и тем самым раз навсегда освятил его и предопределил к обожению, но и слово Божие как благовестие,

как откровение и научение также должно было воплотиться в плоть маленьких слов человеческих, которыми люди выражают свои чувства, сомнения, мысли, добродетели и грехи,— и тем самым человеческая речь, являющаяся символом человеческой внутренней жизни, также была освящена и облагодатствована — а в ней и вся внутренняя жизнь человека.

С другой стороны, нельзя подлинно любить человека не любя Бога. В самом деле, что мы любим в человеке, если мы не чувствуем присущего ему образа Божия? Во что упирается эта любовь? Она становится каким-то особым, чудовищно разросшимся эгоизмом, в котором каждый другой оказывается лишь известной деталью меня самого. Я люблю в нем то, что мне соответствует, что меня расширяет, объясняет, а иногда и просто только развлекает и улаживает. Если же это не так, если есть желание бескорыстной, но и безрелигиозной любви к человеку, то она с неизбежностью отходит от конкретного человека с плотью и кровью, обращается к человеку отвлеченному, к человечеству, даже к идее человечества, и почти всегда кончается жертвоприношением отдельного конкретного человека на алтарь этой отвлеченной идеи, общей пользы, земного рая и т. д.

Вообще в мире существуют две любви — берущая и дающая. И это распространимо на все виды любви — не только к человеку. Каждый может любить друга, семью, детей, науку, искусство, родину, свою идею, себя, даже Бога — с двух точек зрения. Даже те виды любви, которые, по всеобщему признанию, являются самыми высшими, могут носить двоякий характер. Возьмем для примера любовь материнскую. Мать может зачастую забывать себя, жертвовать собою для своих детей — это еще не обеспечивает ей христианской любви к детям. Надо поставить вопрос, что она в них любит. Она может любить отражение себя, свою вторую молодость, расширение своего личного «я» в других «я», которые становятся отграниченными от всего остального мира «мы». Она может любить в них свою плоть, черты своего характера, отраженные в них свои вкусы, продолжение рода. И тогда непонятно, в чем принципиальная разница между эгоистической любовью к себе и якобы жертвенной любовью к своим детям, между «я» и «мы».

Все это есть похотливая любовь к своему, ослепляющая зрение, заставляющая не замечать остального мира, не своего. Такая мать будет думать, что достоинства ее ребенка несравнимы с достоинствами других детей, что его неудачи и болезни гораздо мучительнее, чем у других, и, наконец, что можно иногда и пожертвовать сытостью и благополучием чужого ребенка, чтобы добиться сытости и благополучия своего собственного. Она будет думать, что весь мир (в том числе и она) призван служить ее ребенку, его кормить, поить, воспитывать, разглаживать перед ним все дороги, отстранять всякие помехи и всяких соперников. Это есть вид похотливой материнской любви. И только та материнская любовь, которая видит в своем ребенке подлинный образ Божий, присущий не только ему, а и всем людям, но отданный, как бы порученный на ее ответственность, который она должна развить и укрепить для всей неизбежной на христианском пути жертвенности, во всем перед ним лежащем крестном подвиге христианина, – только такая мать любит своего ребенка подлинной христианской любовью. От этой любви она будет более зряча к бедам других детей, более внимательна к их беспризорности, ее отношение от наличия христианской любви в ее сердце станет отношением во Христе ко всему человечеству. Это, конечно, самый острый пример. Но не подлежит сомнению, что любовь ко всему существующему распадается на эти два вида любви. Можно похотливо любить свою родину, стремясь к тому, чтобы она славно и победно развивалась, подавляя и уничтожая всех своих противников. Можно любить ее по-христиански, стремясь, чтобы в ней наиболее ярко явлен был лик Христовой правды. Можно похотливо любить науку и искусство, стремясь в них выразить себя, покрасоваться. Можно любить их, сознавая свое служение, свою ответственность за данный Богом в этой области дар. Можно идею всей своей жизни любить за то, что она моя идея, и противопоставлять ее завистливо и ревниво всем иным идеям. Можно и в ней видеть дар, данный мне Богом для моего служения вечной Его правде во время моего земного пути. Можно самую жизнь любить похотливо и жертвенно. Даже к смерти можно отнестись двояко. Можно к Богу обратиться две любви – одна будет видеть в Нем некоего небесного покровителя

моих или наших земных вожделений и похотей, другая – жертвенно и смиренно отдаст в Его руки свою маленькую человеческую душу. И кроме наименования – любовь, – кроме внешних обличий между этими двумя любовью нет ничего общего.

В свете этой христианской любви каков должен быть аскетический подвиг человека, каков тот истинный аскетизм, который с неизбежностью предполагается самим наличием духовной жизни? Мера его – самоотрекающаяся любовь к Богу и человеку. А аскетизм, ставящий в центр всего свою собственную душу, спасающий ее, отгораживающий ее от мира, в пределе своем упирающийся в духовный эгоцентризм, в боязнь растратить себя, расточиться хотя бы даже и в любви, – это не есть христианский аскетизм...

Отвержение себя – это главное, без чего нельзя идти за Христом, без чего нету христианства. Ничего не прибавить, отвергнуть не только внешние богатства, но и богатства духовные, все претворить в Христову любовь, принять ее как крест свой. И еще Он говорил не о Себе и не о Своей совершенной любви, а о любви, которую человеческое несовершенство может вместить: «Больше любви никто не имеет, чем тот, кто душу свою полагает за други своя». Как скупое и стяжательно подставлять здесь под слово «душу» понятие «жизнь». Христос говорил именно о душе, об отдаче своего внутреннего мира, о полной и безусловной самоотдаче как о пределе должествующей христианской любви. Тут опять-таки нет места бережению своих духовных богатств, тут отдается все. И ученики Его шли по Его пути. Это особенно ясно, почти парадоксально выражено у апостола Павла: «Я хотел бы быть отлученным от Христа, чтобы видеть братьев моих спасенными». Это говорил он, сказавший, что не он живет, а живет в нем Христос. Для него такое отлучение от Христа есть отлучение от жизни не только в преходящем мирском смысле слова, но от вечной и нетленной жизни будущего века.

Этих примеров достаточно, чтобы знать, куда ведет нас христианство. Воистину тут любовь не ищет своего, даже если это свое есть спасение собственной своей души, она все от нас отнимает, всего лишает, она как бы опустошает нас. К чему она

ведет? К нищете духовной. В заповедях Блаженства нам обетовано блаженство за нищету духа. Этот закон так далек от человеческого сознания, что одни стремятся в слове «дух» видеть чуть ли не позднейшую вставку и объясняют эти слова как проповедь обнищания материального, отказа от земных богатств. А другие впадают почти в изуверство, понимая под этим нищету интеллектуальную, отказ от мысли, от всякого мыслительного содержания. Как просто и ясно расшифровываются эти слова в свете других евангельских текстов. Нищий духом тот, кто полагает душу за други своя, кто в любви отдает этот дух, не скупится на свои духовные богатства. И тут раскрывается духовный смысл даваемого при монашеском постриге обета нестяжания. Конечно, он относится не только к нестяжанию материальному, не только к элементарному отсутствию сребролюбия. Тут речь идет о нестяжании духовном. Что противоположно ему? Какие пороки коррелятивны добродетели нестяжания? Их два, и в общежитии они часто смешиваются. Это скупость и жадность. Можно быть жадным, но одновременно с этим не скупым, а даже расточительным. И можно быть скупым, не стремясь с жадностью что-то приобретать из чужого. И то и другое одинаково неприемлемо. И если это неприемлемо в мире материальном, то еще менее приемлемо в мире духа. Нестяжание нас учит не только тому, чтобы мы не искали с жадностью пользы для своей души, но и тому, чтобы мы не скупились на нее, чтобы в любви мы все время расточали ее, чтобы мы приходили к духовной наготе и душевной опустошенности, чтобы не было у нас ничего самого святого и ценного, чего мы не были бы готовы отдать во имя Христовой любви тем, кто в этом нуждается. Духовное нестяжание есть путь юродства, безумия во Христе, противоположного мудрости века сего, есть блаженство нищих духом, есть предел любви, отдающей свою душу, есть отлучение от Христа во имя братьев своих, это есть отвержение себя. И этому нас учит подлинный христианский путь каждым словом, каждым звуком Евангелия.

Отчего мудрость века сего не только восстает против этой заповеди Христовой, но просто не понимает ее? Оттого, что мир во все времена жил, сообразуясь с законами материальной природы, и склонен переносить эти законы и в область природы

духовной. Согласно с материальными законами, надо утверждать, что если я отдал кусок хлеба, то стал беднее на кусок хлеба, и если я дал известную сумму денег, то у меня их на эту сумму стало меньше. Распространяя этот закон, мир думает: если я дал свою любовь, то на такое количество любви стал беднее, а уж если я отдал свою душу, то я окончательно разорился и нечего мне больше спасать. Но законы духовной жизни в этой области прямо противоположны законам материальным. По ним всякое отданное духовное богатство не только как неразменный рубль возвращается дающему, но нарастает и крепнет. Кто дает, тот приобретает, кто нищает, тот богатеет. Мы отдаем наши человеческие богатства и взамен их получаем величайшие Божественные дары. И отдающий свою человеческую душу взамен ее получает вечное блаженство, Божественный дар обладания Царствием Небесным. Как он этот дар получает? Отлучаясь от Христа, в предельном акте самоотречения и любви он отдает себя людям. Если этот акт действительно есть акт христианской любви, если это самоотречение подлинно, то в том, кому он отдает себя, он встречается с Самим Христом, в нем, в общении с ним он общается с Самим Христом, он приобретает то, от чего он отлучил себя, вновь, в любви, в подлинном Богообщении. Так тайна человекообщения становится тайной Богообщения, отданное возвращается, истекающая любовь никогда не истощает источника любви, потому что источник любви в нашем сердце есть сама Любовь – Христос. Тут идет речь не о добрых делах, не о той любви, которая мерит и вычисляет свои возможности, которая отдает проценты, а капитал бережет, – тут идет речь о подлинном истощании, о некотором подобии того, как Христос истощил Себя, воплотившись в человечестве. Мы так же должны истощать себя до конца, воплощаясь в иной человеческой душе, отдавая ей всю силу образа Божьего, заключенного в нас. И вот это, и только это, есть то, что было отвергнуто мудростью века сего как некое нарушение ее законов, это то, что сделало символ Божественной любви – Крест – для эллинов безумием, для иудеев соблазном, а для нас – единственным путем спасения. И нет, и не может быть никакого сомнения, что, отдавая себя в любви другому человеку –

нищему, больному, заключенному, – мы в нем встретим лицом к лицу Самого Христа. Об этом сказал Он Сам в словах о Страшном суде и о том, как одних Он призовет к жизни вечной, потому что они оказывали Ему любовь в лице каждого обездоленного и несчастного, а других Он отошлет от Себя, потому что у них безлюбые сердца, потому что они не помогли Ему в лице страждущих Его братьев человеков, в которых Он являлся им.

Если же у нас и появляются сомнения на основании нашего неудачного каждодневного опыта, то единственная причина их – это мы сами, наши безлюбые сердца, наши скупые души, наша неумелая воля, наше маловерие в Его помощь; надо действительно юродствовать во Христе, чтобы пройти этот путь до конца, – в конце его вновь и вновь встретиться с Самим Христом. В этом наше единственное, всепоглощающее христианское призвание.

Таков, мне кажется, евангельский путь благочестия. Но было бы неправильным думать, что оно раз навсегда открыто нам в четырех Благовествованиях и пояснено в посланиях Апостольских, – оно все время раскрывается и пребывает в мире. Оно все время совершается в мире, и образ его совершения есть Евхаристия – драгоценнейшее богатство Церкви, главное ее действие в мире, Евхаристия же есть таинство самоотдающейся любви – в этом весь ее смысл, все ее символы, вся ее сила. В ней Христос вновь и вновь вольно заколается за грехи мира, вновь и вновь грехи мира возносятся Им на крест. И Он отдает Себя – Тело и Кровь Свою – на спасение мира. Отдавая Себя в снедь миру, причащая мир Телом и Кровью Своею, Христос не только спасает мир Своей жертвой, но делает каждого человека Собою, Христом, то есть приобщает его и к Своей самоотдающейся любви к миру. Он берет плоть от мира, Он обожествляет эту плоть человеческую, отдает ее во спасение мира и приобщает вновь мир к этой жертвенной плоти – и во спасение его, и в соучастие его в этой жертвенной отдаче. Вместе с Собою, в Себе Христос приносит и мир в жертву искупления грехов, как бы требует от него этой жертвы любви как единственного пути к слиянию с ним, т. е.



спасения. Он возносит и мир на крест. Он делает его соучастником и смерти, и славы Своей.

И многозначительно звучат слова Евхаристии: «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся». Евхаристия есть в этом смысле Евангелие в действии. Это есть вечно пребывающая и вечно совершаемая жертва Христа и христов-человеков за грехи мира. Плоть мирская обожается в ней, и, обоженная, вновь сливается с плотью мирской. В этом смысле Евхаристия есть подлинное Богообщение. И не странно ли, что и в ней путь к Богообщению так тесно связан с человекообщением? Он предполагает согласие на возглас: «Возлюбим друга друга, да единомыслием исповемы». Она нуждается в плоти мира как материи таинства, она показывает нам жертву Христову как жертву за человечество, то есть как Его человекообщение, она нас делает христами, т. е. вновь и вновь повторяет великую тайну встречи Бога с человеком, вновь и вновь воплощает Бога в человеческой плоти. И она совершается во имя жертвенной любви к человеку.

Но если в центре церковной жизни стоит эта жертвенная, самоотдающаяся любовь Евхаристии, то где ее границы, где периферии этого центра? В этом смысле можно говорить о всем христианстве как о вечно свершаемой внехрамовой литургии. Что это значит? Это значит, что не только в определенном месте, на престоле храма должна нами приноситься бескровная жертва за грехи мира, жертва самоотдающейся любви, а что весь мир в этом смысле является единым престолом единого храма, что для этой вселенской Евхаристии, подобно хлебу и вину, мы должны приносить наши сердца, чтобы они пресуществлялись в Христову любовь, чтобы Он рождался в них, чтобы они становились сердцами Богочеловеческими, и чтобы Он эти наши сердца давал в снедь миру, чтобы Он приобщал весь мир этими отданными нами сердцами, и чтобы таким образом мы были с Ним едино, чтобы заново не мы жили, но жил в нас Христос, воплотившийся в нашу плоть, вознесший нашу плоть на Голгофский крест, воскресивший ее, отдавший ее как жертву любви за грехи мира, принявший ее от нас как жертву любви к Себе. Тут действительно всячески и во всех Христос. Тут безмерность христианской любви, тут единственный путь

охристовления, единственный путь, который нам открывает Евангелие.

Что это значит в земном конкретном смысле? Как это проявить при каждой встрече с человеком, чтобы эта встреча была настоящей, подлинным Богообщением в человекообщении? Это значит каждый раз отдать Христу душу свою, чтобы Он ее принес в жертву за спасение данного человека. Это значит соединиться с этим человеком в жертве Христовой, в плоти Христовой. Таковы единственные заветы, полученные нами в Благовествовании Христовом и подтверждаемые ежедневно во время совершения Евхаристии. Таков единственный подлинный путь христианина, и в свете его все другие пути меркнут и затуманиваются. Нельзя осуждать идущих этими другими путями, условными, нежертвенными, не требующими самоотдачи, не открывающими всей тайны любви. Но и молчать о них тоже нельзя. Может быть, раньше было можно, а теперь нельзя. Приходят такие страшные сроки, мир так изнемогает от своих струпьев и ран, так взывает в тайниках своей души к христианству и одновременно так далек от христианства, что христианство не может, не смеет явить ему свой лик в искажении, в умалении, в застланности. Оно должно опалить его всем огнем Христовой любви, оно должно за него пойти на крест, должно воплотить в нем Самого Христа.

И пусть, и пусть этот вечно вновь воздвигаемый крест будет новым эллинам безумием и новым иудеям соблазном – для нас он будет Божьей силой и Божьей Премудростью. Пусть мы призваны к духовной нищете, к юродству, к гонениям и поношениям, – мы знаем, что это единственное призвание, данное нам Самим гонимым, поносимым, нищающим и умаляющимся Христом. И мы не только верим во обетованные блаженства, – сейчас, сию минуту, среди унылого и отчаявшегося мира, мы уже вкушаем это блаженство тогда, когда с Божьей помощью и по Божьему повелению отвергаемся себя, когда имеем силу отдавать свою душу за ближних своих, когда в любви не ищем своего.

## Протоиерей Сергей Булгаков. Православие и государство

Церковь находилась в различном отношении к государству в разные времена своего существования. Первенствующая Церковь первоначально относится к языческому государству как к зверю, имеющему диадему с надписанными на ней именами богохульными. Это царство зверя ведет войну со святыми и гонит Церковь. Отношение к этому царству остается непримиримым и эсхатологическим: «преходит образ мира сего», и скоро всему конец. Однако и этот эсхатологизм, и эта непримиримость соединяются с принятием государства в плане истории, поскольку есть история. Этот переход от эсхатологизма к историзму (которые могут внутренне и совмещаться) намечается в посланиях ап. Павла, в особенности в 13 гл. послания к Римлянам, где пред лицом Нероновой империи провозглашен принцип: «несть власть, аще не от Бога» и признано положительное значение государства в исторических путях Царствия Божия. Это соответствует и общему как ветхозаветному, пророческому, так и новозаветному воззрению, что пути Царствия Божия включают в себя и судьбы языческого мира, и естественные силы, действующие в истории, в частности и государство. Однако отношение Церкви к государству остается чисто внешним до тех пор, пока государственная власть является языческою. Когда же она подклоняется под сень креста в лице императора Константина\*, положение изменяется в том смысле, что Церковь становится значительно ближе государству и принимает на себя ответственность за его судьбы. Это сближение выразилось в положении царя в Церкви. Когда он стал христианским государем, Церковь излила на него свои дары в священном помазании на царство и возлюбила помазанника своего не только как главу государства, но и как носителя особой харизмы царствования, как жениха церковного, имеющего образ самого Христа. Царь занял свое особое место в церковной иерархии. Это место трудно определить во всей точности, потому что в нем соединялся разный смысл: с одной стороны, царь почитался как особый харизматик, с другой стороны, он являлся

как бы представителем церковного народа, мирянской стихии, «избранного народа, царственного священства», и, наконец, в качестве носителя власти он являлся первым слугой Церкви, в его лице государство венчало себя крестом. Сам Константин Великий\* определял себя как епископ для внешних дел, возвращая тем самым званию епископа то ограниченное значение управителя, наблюдающего за финансовыми и административными делами общины, какое ему принадлежало в век апостольский. Влияние царя в Церкви фактически определялось той государственной мощью, которую он располагал. Поэтому положение «внешнего епископа» в Византии давало ему возможность оказывать самое широкое влияние в Церкви, вплоть до созыва и председательствования на Вселенских соборах, что не вызывало ни малейшего возражения ни на Востоке, ни на Западе. Отношения между Церковью и государством в Византии принципиально определялись по типу симфонии\*, т. е. взаимного согласия при независимости каждой из областей. Государство признавало для себя внутренним руководством закон церковный, Церковь же считала себя обязанной повиновением государству. Это не было цезарепапизмом, в силу которого царю принадлежало бы главенство в Церкви. Цезарепапизм всегда являлся только злоупотреблением и никогда не имел для себя догматического или канонического признания. Однако «симфонические» отношения между Церковью и государством делали то, что император, управляя всеми отраслями жизни, правил и церковною жизнью в пределах своего государственного управления. Когда же эта симфония нарушалась диссонансами и цари пытались догматически руководить Церковью, навязывая ей свои догматические ереси (арианство, иконоборство), тогда Церковь оказывалась в гонении и обнаруживалось действительное отношение ее к государству, которое никогда не было догматическим цезарепапизмом. Однако Церковь чрезвычайно дорожила своим союзом с государством, поскольку оно служило Церкви, и наличие царственного главы всего православного мира, православного царя, почиталось как существенный атрибут Церкви. Он был символом завоевания мира крестом, строителем Царствия Божия на земле. Когда пала

Византия, православному ее императору уже готово было заместительство в лице русского царя, который короновался византийской короной и рассматривался как прямой продолжатель единого православного царства. На русской почве, в эпоху новой истории, учение о царе не имело уже той простоты и последовательности, какую оно имело на Востоке. Здесь оно, начиная с Петра Великого, осложнилось элементами протестантского учения о главенстве монарха в Церкви, и это с точки зрения церковной неверное и неприемлемое начало проникло даже, хотя и с должными ограничениями, в основные законы государства, хотя и никогда не было провозглашено как закон церковный. Поэтому известные элементы цезарепапизма и здесь являлись только злоупотреблением, каковым было и фактическое превращение Церкви в одно из государственных ведомств, в «ведомство православного исповедания». Несмотря на эти злоупотребления, идея православного царя и его места в Церкви и на Руси оставалась по существу неизменной и ничего общего не имела с папизмом в лице императора, т. е. цезарепапизмом. Православная Церковь, в свою очередь, всегда хотела максимально влиять на государственную власть, хотя не извне, но изнутри. Папская теория двух мечей, согласно которой папа устанавливает монархов чрез коронование и низлагает чрез отлучение, т. е. является верховным сувереном над государственной властью, никогда не имела места в православии.

Когда государство в лице императора Константина, прославленного за то Церковью как «равноапостольный», признало себя христианским, могло казаться, что вопрос об отношениях между Церковью и государством решен, и государство перестает быть «зверем», теряет свою натурально-языческую природу, входит в область Царствия Божия. Вместе с тем вопрос решался и церковно-иерархически чрез введение личности царя в круг церковной иерархии в качестве харизматика. Казалось, что отношение между царем и епископатом и самое место царя в Церкви представляет собой нерушимые ее устои, которые не могут измениться. Однако события показали ошибочность последнего заключения: Православная церковь дважды лишена была православного

царя, сначала в падении Византии, а в настоящее время в падении русского царства, и в этом смысле возвращается к тому положению, в котором находилась в до-константиновскую эпоху (православные государи балканских государств, разумеется, не могут рассматриваться как вожди православного царства, которым была Византия и ее наследница Россия). Церковь существует ныне без царя, и ее харизматическое положение, как и полнота ее даров, от этого не изменились. Что же произошло?

Дело в том, что превращение языческого государства в христианское оказалось совсем не таким легким и простым делом, как это могло казаться. Легко было Миланским эдиктом превратить гонимую религию в терпимую, а затем и государственную, и даже облечь ее в государственные латы. Но само государство во всей своей жизни сверху до низу оставалось языческим, вскормленным римской государственностью и восточным деспотизмом. Византия в лице своих императоров делала чрезвычайные усилия сблизить законы гражданские и церковные, но и это было только начало долгого исторического пути, который прервался катастрофой. Подобное же было и в России. Древняя Русь имела много прекрасных и трогательных черт патриархального благополучия, но, конечно, и здесь была такая глубокая прослойка натурального язычества, а в русской государственности – прусского и вместе азиатского деспотизма, что и здесь преждевременно было говорить о христианской государственности. То был удел всего христианского мира, и на Востоке, и на Западе, который восходил к христианству из первобытного варварства и языческой культуры: православное царство Византийско-русское оказалось не в ином положении, чем и Священная Римская империя. То было лишь ознаменовательно-символическое обозначение не того, что уже есть, но что должно быть, и явилось бы, конечно, тяжким заблуждением символ или мечту приравнять к реальной действительности. Больше того, стало необходимо, чтобы это несоответствие было обличено историей. Символы сделали свое реальное дело в истории. Христианские цари были водителями ко Христу своих народов дотоле, пока возможно было такое водительство. Однако время его миновало, потому что самой жизнью упразднена реальность того представительства

церковного народа в лице царя, на которое опиралась власть царя и в Церкви. А без такого представительства она стала фикцией, влекущей за собой самую тяжелую форму тирании – церковную, осуществляя гнет цезарепапизма\*. Народ стал жить непосредственной жизнью вне такого представительства, и государство может быть оцерковляемо ныне не извне, но изнутри, не сверху, но снизу. Это приводит нас к той новой постановке вопроса об отношении Церкви и государства, в котором застаёт нас новое время.

Здесь два вопроса: об отношении православия, во-первых, к царской власти и, во-вторых, вообще к государству. Есть ли определенная, догматическая предустановленная связь между православием и царской властью («самодержавием»), аналогичная той связи, которая существует между католичеством и папизмом, или же это есть связь историческая, возникшая в истории и ею же упраздненная? В долгие века существования православного царства возникло и было широко распространено первое понимание, и исторически сложившийся порядок вещей рассматривался как нерушимый. Конечно, это убеждение никогда не становилось и не могло стать догматом Церкви просто потому, что для него нет основания в христианстве, и православие никогда не было подвинуто на своеобразную параллель Ватиканского собора в применении к царской власти. Как уже сказано, царь как помазанник Божий, харизматик власти, харизматический представитель мирян, занимал определенное место в Церкви. Однако оно не является столь же необходимым для самого существования Церкви, как иерархия апостольского преемства, клир и епископат, без которых Церковь обходиться не может. С другой стороны, мирянство, «народ Божий, царственное священство», представляет столь же необходимый элемент в Церкви, как иерархия, пастыри, которые не могут существовать без стада. Но это значение мирян в Церкви не может быть связано с их представительством в лице царя, и вообще может вовсе не быть такого личного представительства, как не было его в первенствующей Церкви. Правда, потенция царя по образу Христа присуща Церкви. Это не есть политическая идея, связанная с той или иной формой организации власти, но чисто религиозная. Эта идея может найти свое осуществление при

наличии самой крайней демократии, осуществиться не в политическом самодержце, но в выборном представителе власти, президенте. Это есть вообще идея освящения власти в лице ее высшего представителя, идеал святого царя, предуказанный в Ветхом Завете, в псалмах и пророческих книгах, и данный в образе «кроткого Царя», совершившего Свой царский вход в царственный град. Эта идея имеет связь с обетованием «царствования святых со Христом» в «первое воскресение», о котором говорит Апокалипсис (гл. 20). Историческая царская власть представляла собой столько же осуществление этой идеи, сколько и ее затемнение и извращение. Может быть, она и погибла вследствие этого своего внутреннего несоответствия своей идее. Этот апокалипсис власти есть, так сказать, утопия православия, однако имеющая для себя основание в библейских пророчествах. В русском народе родилась эта идея «белого царя», святого правителя, которым осуществится Царствие Божие на земле. Это есть преображение власти, которая становится уже не властью меча, но властью любви.

Но эта идеология личного освящения власти не имеет ничего общего с принятием определенного политического режима, именно полицейско-бюрократической монархии. Такой подмен делался и делается сторонниками определенной политической партии («camelots du roi»<sup>243</sup>), для которых религия является – сознательно или бессознательно – средством для политики. Вообще, связывать православие, которое есть религия свободы, с реакционными политическими или классовыми стремлениями, представляет собой вопиющее противоречие, которое находит для себя объяснение в истории, но не в догматике православия. Разумеется, в течение долгих веков православие было связано с монархией, которая оказывала незаменимые услуги Церкви, хотя и наносила ей тяжелые раны. «Христианская» государственность, обеспечивавшая «господствующее» положение Православной церкви, оказывалась для нее и оковами, задерживавшими ее свободное развитие, и многое в исторической трагедии православия, как в падении Византии, так и в современной России, объясняется именно этим нарушением равновесия в отношениях Церкви и государства. И неправильно эту историю, со всеми светлыми и мрачными сторонами, превращать в



Апокалипсис и видеть в прошлом потерянный рай, Царствие Божие на земле. Революция страшною ценой неисчислимых жертв навсегда (надо думать) освободила православие от чрезмерной связи с монархической государственностью. Связь эта никогда не была исключительно определяющей. Православная церковь существовала в разных странах при разных политических режимах, одинаково – в Новгородской и Псковской республиках, как и при деспотии Ивана Грозного, как и под иноверной и инославной властью, и она не теряла своей полноты и силы. Так и в настоящее время Церковь существует и под игом коммунизма, и в беженстве, и во всем мире при разных политических условиях. Не существует никакой внутренней и нерушимой связи между православием и тем или иным политическим строем, а потому православные могут иметь разные политические взгляды и симпатии. Это есть дело их политической совести и разума. Конечно, при известных условиях возникает единство и политических настроений в группах, религиозно единомыслящих; этому содействует, прежде всего, начало любви церковной, но, повторяем, нет догматической связи между православием и определенной политической формой. Православие свободно и не должно отдаваться в услужение тому или иному политическому режиму. Оно имеет религиозный, но не политический идеал освящения власти и растворения ее в стихии Церкви, но это не есть идеал обладания двумя мечами или церковного государства в форме папской монархии, от которой так и не хочет отказаться католичество: ни папоцезаризм, ни цезарепапизм. Исторически отношения государства и Церкви остаются изменчивы. До последней революционной эпохи они сводились к разным формам «христианского государства», которое находилось в союзе с Церковью. В новейшем государстве, имеющем в своем составе народы разных исповеданий и даже вер, конфессиональное государство являлось давно уже не соответствующим положению вещей. В настоящее же время оно стало, по-видимому, и вовсе невозможным. Произошло разлучение Церкви и государства, к взаимной выгоде обоих, и вместо прежнего союза наступило отделение Церкви от государства в различных его видах.

Отделение Церкви от государства, сначала вынужденное, в настоящее время приняла и Православная церковь, – как отвечающее ее достоинству и призванию. Правда, еще существуют страны, где этого отделения вполне и не совершилось, однако и здесь положение Православной церкви совершенно иное, нежели в конфессиональном государстве. Православие перестает тем самым быть государственной Церковью, – положение, которое связано с разными преимуществами, но и с тяжелым бременем (как это ясно видно на примере *established church of England*<sup>244</sup>). Отделение Церкви от государства фактически может иметь разное содержание, от открытого гонения на веру, как теперь в России<sup>245</sup>, до полной вероисповедной свободы (как в Американских Соединенных Штатах). Последняя есть в настоящее время наиболее благоприятный и нормальный режим для Церкви, который освобождает ее от соблазна клерикализма, но обеспечивает возможность беспрепятственного развития. Конечно, и это положение для Церкви имеет силу лишь ради исторической целесообразности. Но Церковь, принимая юридическое отделение от области кесаря, от государства, как свое освобождение, отнюдь не отказывается от задачи оказывать влияние на всю жизнь государства, с проникновением его во все поры ее. Идеал христианского претворения государственности силою церковности остается во всей силе и без всяких ограничений и в эпоху отделения Церкви от государства, ставшего «правовым», ибо это отделение остается только внешним, но не внутренним. Пути влияния Церкви при этом изменяются, оно приходит не извне, сверху, но изнутри, снизу, из народа и чрез народ. То представительство, которое имел народ в христианском государе и правительстве в эпоху христианского государства, теперь упразднилось, и народ, без всякого внешнего представительства, в качестве мирян присутствует в Церкви, которая осуществляет тем самым влияние в государстве чрез народовластие. Но это есть народовластие в душах. На этом пути возникают свои опасности и трудности, аналогичные тем, которые существовали при союзе Церкви с государством: вовлечение Церкви на путь политической партийности, которая, в свою очередь, может отклонять ее от своего пути. Но здесь

остается одно основное преимущество: влияние Церкви на души осуществляется путем свободы, которая, единственно, соответствует достоинству христианскому, а не принуждением сверху, которым иногда можно достигать более скорых результатов, но которое и наказуется в истории, как об этом достаточно говорит нам новейшая история и Востока, и Запада. Нельзя закрывать глаза на то, что отделение Церкви от государства в наш век, при возрастающем небрежении к личной свободе, становится прямым или косвенным насилием Церкви или даже гонением. Но нужно верить, что пути Провидения чрез испытания ведут Церковь к освобождению от тех исторических наростов, которые образовались веками, а чрез то – к усилению ее влияния на жизнь и, в частности, на государственность.

## Н. А. Бердяев. Истина Православия

Христианский мир мало знает Православие. Знают только внешние и по преимуществу отрицательные стороны Православной церкви, но не внутренние, духовные сокровища. Православие было замкнуто, лишено духа прозелитизма\* и не раскрывало себя миру. Долгое время Православие не имело того мирового значения, той актуальной роли в истории, какие имели католичество и протестантизм. Оно оказалось в стороне от страстной религиозной борьбы ряда столетий, столетия жило под охраной больших империй (Византии и России) и хранило вечную истину от разрушительных процессов мировой истории. Для религиозного типа Православия характерно то, что оно не было достаточно актуализировано и выявлено вовне, не было воинственно, но именно поэтому небесная истина христианского откровения наименее в нем исказилась. Православие и есть форма христианства, наименее искаженная в существе своем человеческой историей. В Православной церкви были моменты исторического греха, главным образом в связи с внешней зависимостью от государства, но само церковное учение, самый внутренний духовный путь не подвергались искажению.

Православная церковь есть прежде всего Церковь предания, в отличие от церкви Католической, которая есть церковь авторитета, и церквей протестантских, которые суть церкви личной веры. Православная церковь не имела единой внешне-авторитарной организации, и она незыблемо держалась силой внутреннего предания, а не внешнего авторитета. Она оставалась наиболее связанной с первохристианством из всех форм христианства. Сила внутреннего предания в Церкви есть сила духовного опыта и преемственности духовного пути, сила сверхличной духовной жизни, в которой всякое поколение выходит из сознания самодовольства и замкнутости и приобщается к духовной жизни всех предыдущих поколений вплоть до апостолов. В предании я имею один опыт и одно ведение с ап. Павлом, с мучениками, со святыми и со всем христианским миром. В предании мое знание есть не только знание личное, но и сверх личное, и я живу не в отдельности, а в

Теле Христовом, в едином духовном организме со всеми моими братьями во Христе.

Православие есть, прежде всего, ортодоксия жизни, а не ортодоксия учения. Еретики для него не столько те, кто исповедует ложную доктрину, сколько те, кто имеет ложную духовную жизнь и идет ложным духовным путем. Православие есть, прежде всего, не доктрина, не внешняя организация, не внешняя форма поведения, а духовная жизнь, духовный опыт и духовный путь. Во внутреннем духовном делании видит оно сущность христианства. Православие есть наименее нормативная форма христианства (в смысле нормативно-рациональной логики и морального юридизма) и наиболее духовная его форма. И эта духовность и сокровенность Православия нередко бывали источником его внешней слабости. Внешняя слабость и недостаток проявления, недостаток внешней активности и реализации бросились всем в глаза, духовная же его жизнь и духовные его сокровища оставались сокровенными и незримыми. И это характерно для духовного типа Востока, в отличие от духовного мира Запада, всегда актуального и выявляющегося вовне, но нередко в этой активности себя духовно истощающего. В мире нехристианского Востока духовная жизнь Индии особенно сокровенна от внешнего взора и не актуализируется в истории. Эта аналогия может быть проведена, хотя духовный тип христианского Востока очень отличается от духовного типа Индии. Святость в мире православном, в отличие от святости в мире католическом, не оставила после себя памятников письменности, но оставалась сокровенной. И это еще не причина, почему трудно извне судить о духовной жизни Православия.

Православие не имело своего века схоластики\*, оно пережило только век патристики\*. И Православная церковь и доныне опирается на восточных учителей Церкви. Запад считает это признаком отсталости православия, замирания в нем творческой жизни. Но факту этому можно дать и другое истолкование: в православии христианство не было так рационализировано, как оно было рационализировано на Западе, в католичестве при помощи Аристотеля\* и воззрений греческого интеллектуализма. Доктрины никогда не приобретали в нем

такого священного значения, и догматы не были прикованы к обязательным интеллектуальным богословским учениям, а понимались прежде всего как мистические факты. В богословском же и философском истолковании догматов мы оставались более свободными. В XIX веке в России была творческая православная мысль, и в ней было проявлено больше свободы и духовного дарования, чем в мысли католической и даже протестантской.

Духовному типу Православия принадлежит изначальный и нерушимый онтологизм, который представлялся явлением православной жизни и затем уже и православной мысли. Христианский Запад шел путями критической мысли, в которых субъект был противопоставлен объекту, и была нарушена органическая целостность мышления и органичная связь с жизнью. Запад силен сложным разворачиванием своего мышления, своей рефлексией и критикой, своим утонченным интеллектуализмом. Но тут была нарушена связь познающего и мыслящего с первобытием и первожизнью. Познание выводилось из жизни, мышление выводилось из бытия. Познание и мышление не протекали в духовной целостности человека, в органической связанности всех его сил. На этой почве Западом были сделаны великие завоевания, но от этого разложился изначальный онтологизм мышления, мышление не погружалось в глубину сущего. Отсюда схоластический интеллектуализм, рационализм, эмпиризм, крайний идеализм западной мысли. На почве Православия мышление оставалось онтологическим, приобщенным бытию, и это явлено всей русской религиозно-философской и богословской мыслью XIX и XX веков. Православию чужд рационализм и юридизм, чужд всякий норматизм. Православная церковь не определима в рациональных понятиях, она понятна лишь для живущих в ней, для приобщенных к ее духовному опыту. Мистические типы христианства не подлежат никаким интеллектуальным определениям, они также не имеют признаков юридических, как не имеют и признаков рациональных. Подлинное православное богословствование есть богословствование духовно-опытное. Православие почти не имеет схоластических учебников. Православие сознает себя религией Св. Троицы; не отвлеченным

монотеизмом, а конкретным тринитаризмом. В духовной жизни, в духовном опыте и духовном пути отображается жизнь Св. Троицы. Православная литургия начинается со слов: «Благословенно Царство Отца, и Сына, и Святого Духа». Все идет сверху, от Св. Божественной Троичности, от высоты Сущего, а не от человека и его души. В православном представлении нисходит сама Божественная Троичность, а не восходит человек. В западном христианстве гораздо меньше выражена Троичность, оно более христоцентрично и антропоцентрично\*. Это различие намечается уже в восточной и западной патристике, из которых первая – богословствует от Божественной Троицы, а вторая – от человеческой души. Поэтому Восток раскрывает главным образом тайны догмата тринитарного и догмата христологического. Запад же главным образом учит о благодати и свободе и об организации Церкви. На Западе было большее богатство и разнообразие мысли.

Православие и есть христианство, в котором наиболее раскрывается Дух Святой. Православная церковь потому и не приняла *filioque*\*, что видит в этом субординационизм в учении о Духе Святом. Природа Духа Святого наименее раскрывается догматами и доктринами, но по действию своему Дух Святой нам ближе всего, наиболее имманентен миру. Дух Святой непосредственно действует на тварный мир и преображает тварь. Это учение раскрыто величайшим русским святым Серафимом Саровским \*. Православие не только существенно тринитарно, но видит задачу мировой жизни в преображении по образу Св. Троицы, и по существу пневматично.

Я говорю о глубинах тайн в Православии, а не о поверхностных в нем течениях. Пневматологическая\* теология, ожидание нового излияния Духа Св. в мире легче всего возникают на православной почве. Это замечательная особенность Православия: оно, с одной стороны, консервативно и традиционно более, чем католичество и протестантизм, но, с другой стороны, в глубине Православия есть всегда великое ожидание религиозной новизны в мире, излияние Духа Св., явления Нового Иерусалима. Почти целое тысячелетие Православие не развивалось в истории; ему чужд был эволюционизм, но в нем таилась возможность религиозного

творчества, которая как бы приберегалась для новой, еще не наступившей исторической эпохи. Это выявилось в русских религиозных течениях XIX и XX веков. Православие более резко разграничивает Божественный и природный мир, Царство Божие и царство кесаря, и не признает тут возможных аналогий, к которым часто прибегает католическая теология. Энергия Божественная действует скрыто в человеке и мире. Про тварный мир нельзя сказать, что он есть божество, или божественен, нельзя и сказать, что он вне-божественен. Бог и Божественная жизнь не похожи на мир природный и природную жизнь, тут нельзя проводить аналогии. Бог – бесконечен; природная жизнь органична и конечна. Но Энергия Божества переливается в природный мир, воздействует на него и просветляет его. Это и есть православное видение Духа Святого. Для православного сознания учение Фомы Аквината\* о естественном мире, утверждающее его в противоположении миру сверхъестественному, есть уже форма секуляризации мира. Православие в принципе своем пневматично, и в этом есть своеобразие. Пневматичность и есть последовательный, до конца доведенный тринитаризм. Благодать не есть посредник между сверхъестественным и естественным; благодать есть действие Божественной Энергии на тварный мир, присутствие в мире Духа Святого. Именно пневматизм Православия и делает его наименее законченной формой христианства, выявляя в нем преобладание новозаветных начал над началами ветхозаветными. На вершине своей Православие понимает задачу жизни как стяжание, приобретение благодати Духа Св., как духовное преображение твари. И это понимание существенно противоположно законническому пониманию, для которого мир Божественный и мир сверхъестественный есть закон и норма для мира тварного и естественного.

Православие прежде всего литургично. Оно научает народ и развивает его не столько проповедями и преподаванием норм и законовещения, сколько самим литургическим действием, в котором дан прообраз преображения жизни. Оно научает также народ образам святых и внушает культ святости. Но образы святых не нормативны; в них дано благодатное просветление и преображение твари действием Духа Святого. Эта



ненормативность типа Православия делает его труднее для путей человеческой жизни, для истории, малоблагоприятным для всякой организации и для творчества культуры. Сокровенная тайна действия Духа Святого на тварь не была актуально переведена на пути исторической жизни.

Для Православия характерна СВОБОДА. Эта внутренняя свобода может не замечаться извне, но она всюду разлита. Идея свободы как основы Православия была выявлена русской религиозной мыслью XIX и XX веков. Признание свободы совести очень отличает Православную церковь от церкви Католической. Но понимание свободы в Православии отличное от понимания свободы в протестантизме. В протестантизме, как и во всей западной мысли, свобода понимается индивидуалистически, как право личности, охраняющей себя от посягательства всякой другой личности и определяющей себя автономно. Православию чужд индивидуализм, ему свойственен своеобразный коллективизм. Религиозная личность и религиозный коллектив не противостоят друг другу, как внешние друг для друга. Религиозная личность находится внутри религиозного коллектива, и религиозный коллектив находится внутри религиозной личности. Поэтому религиозный коллектив и не является внешним авторитетом для религиозной личности, извне навязывающим личности учение и закон жизни. Церковь не находится вне религиозных личностей, к ней противопоставляемых; Она внутри их, и они внутри Ее. Поэтому Церковь не есть авторитет. Церковь есть благодатное единство любви и свободы. Православию чужда авторитарность, потому что эта форма порождает разрыв между религиозным коллективом и религиозной личностью, между Церковью и ее членами. Без свободы совести, свободы духа нет духовной жизни, нет даже представления о Церкви, так как Церковь не терпит внутри себя рабов, а Богу нужны лишь свободные. Но подлинная свобода религиозной совести, свобода духа раскрываются не в изолированной, автономной личности, самоутверждающейся в индивидуализме, а в личности, сознающей себя в сверхличном духовном единстве, в единстве духовного организма, в Теле Христовом, т. е. в Церкви. Моя личная совесть не внеположна и не противоположна совести

сверх личной, совести церковной, она раскрывается лишь внутри церковной совести. Но без активного, духовного углубления моей личной совести, моей личной духовной свободы не осуществляется жизнь Церкви, ибо эта жизнь Церкви не может быть внешней для личности и навязанной ей. Пребывание в Церкви требует духовной свободы не только в первый момент вступления в Церковь, что признает и католичество, но и в течение всей жизни. Свобода Церкви в отношении к государству всегда была в опасности, но свобода внутри Церкви всегда была в Православии. В Православии свобода сочетается органически с соборностью\*, т. е. действием Духа Святого на религиозный коллектив, которое присуще Церкви не только во времена Вселенских соборов\*, но и всегда. Соборность же в Православии, которая и есть жизнь церковного народа, не имела внешних юридических признаков, она имела лишь внутренние, духовные признаки. Даже Вселенские соборы не обладали внешним непререкаемым авторитетом. Непогрешимость авторитета признавалась лишь за церковным целым на протяжении всей ее истории, и носителем и хранителем этого авторитета являлся весь церковный народ. Вселенские соборы обладали авторитетом не потому, что они соответствовали внешним юридическим признакам легальности, а потому, что церковный народ, вся Церковь признала их Вселенскими и подлинными. Лишь тот Вселенский собор подлинный, в котором произошло излияние Святого Духа; излияние же Святого Духа не имеет внешних юридических критериев, оно узнается церковным народом по внутренним духовным свидетельствам. Все это указывает на ненормативный и неюридический характер Православной церкви. Вместе с тем православное сознание понимает Церковь наиболее онтологически, т. е. видит в Церкви прежде всего не организацию и учреждение, не просто общество верующих, а духовный религиозный организм, мистическое Тело Христово.

Православие космичнее западного христианства. Ни в католичестве, ни в протестантизме не была достаточно выражена космическая природа Церкви как тела Христова. Западное христианство преимущественно антропологично. Но Церковь есть также охристовленный космос; в Ней подвергается

воздействию благодати Духа Святого весь тварный мир. Явление Христа имеет космическое, космогоническое значение; оно означает как бы новое творение, новый день миротворения. Православию наиболее чуждо юридическое понимание искупления как разрешения судебного процесса между Богом и человеком, и более свойственно онтологическое и космическое его понимание как явления новой твари и нового человечества. Центральной и верной идеей восточной патристики была идея Theosis'a, обожения\* человека и всего тварного мира. Спасение и есть обожение. И обожению подлежит весь тварный мир, весь космос. Спасение есть просветление и преображение твари, а не судебное оправдание. Православие обращено к тайне ВОСКРЕСЕНИЯ как к вершине и последней цели христианства. Поэтому центральным праздником в жизни Православной церкви является праздник Пасхи, Светлое Христово Воскресение. Светлые лучи Воскресения пронизывают православный мир. В православной литургии праздник Пасхи имеет безмерно большее значение, чем в католичестве, где вершина – праздник Рождества Христова. В католичестве мы прежде всего встречаем Христа распятого, в православии – Христа Воскресшего. Крест есть путь человека, но идет он, как и весь мир, к Воскресению. Тайна Распятия может заслонить собою тайну Воскресения. Но тайна Воскресения есть предельная тайна Православия. Тайна же Воскресения не только человеческая, но и космическая. Восток всегда космичнее Запада. Запад же человечнее; в этом его сила и значение, но также и его ограниченность. На духовной почве Православия возникает стремление ко всеобщему спасению. Спасение понимается не только индивидуально, но и соборно, вместе со всем миром. И из недр Православия не могли бы раздаться слова Фомы Аквината, который сказал, что праведник в раю будет наслаждаться муками грешников в аду. Также на почве Православия не могло возникнуть учение о предопределении, не только в форме крайнего кальвинизма, но и в форме представлений бл. Августина\*. Большая часть восточных учителей Церкви, от Климента Александрийского\* до Максима Исповедника\*, были сторонниками апокатастасиса\*, всеобщего спасения и воскресения. И это характерно для (современной) русской религиозной мысли. Православная мысль

никогда не была подавлена идеей Божественной справедливости, и она никогда не забывала идеи Божественной любви. Главное – не определяла человека с точки зрения Божественной справедливости, а из идеи преображения и обожения человека и космоса.

Наконец, последнюю и важную черту в Православии нужно видеть в его сознании эсхатологичности\*. В недрах Православия более сохранилась первохристианская эсхатологичность, ожидание второго пришествия Христа и грядущего Воскресения. Эсхатологичность Православия означает меньшую привязанность к миру и земной жизни и большую обращенность к небу и вечности, т. е. к Царству Божьему. В христианстве западном актуализация христианства в путях истории, обращенность к земной устроенности и земной организации заслонили собой тайну эсхатологии, тайну второго пришествия Христова. В Православии, именно вследствие его меньшей исторической активности, сохранилось великое эсхатологическое ожидание. Апокалиптическая сторона христианства осталась наименее выраженной в западных формах христианства. На Востоке же, на православной почве, особенно на почве русского православия, возникли течения апокалиптические, ожидание новых излияний Духа Святого. Православие – наиболее традиционная, наиболее консервативная форма христианства, ибо охраняло древнюю истину, но в нем же заложена возможность наибольшей религиозной новизны, не новизны человеческой мысли, которая так велика на Западе, но новизны религиозного преображения жизни. Примат всей целостной жизни над дифференцированной культурой был всегда особенно характерен для Православия. На почве православия не создалось той великой культуры, которая создана на почве католичества и протестантизма. И быть может, потому это так и было, что Православие устремлено к Царству Божьему, которое должно явиться не в результате последствий исторической эволюции, а в результате таинственного преображения мира. Не эволюция, а преображение характерно для Православия. Православие нельзя узнать по оставшимся теологическим трактатам; оно узнается в жизни Церкви и церковного народа, оно менее всего выражается в понятии. Но православие должно

выйти из состояния замкнутости и изолированности, должно актуализировать свои сокровенные духовные богатства. Тогда только оно приобретает мировое значение. Признание исключительного духовного значения Православия как наиболее (чистой) формы христианства не должно порождать в нем самодовольства и вести к отрицанию значения западного христианства. Наоборот, мы должны узнать западное христианство и многому учиться у него. Мы должны стремиться к христианскому единению. Православие благоприятно для христианского единения. Но православное христианство наименее подвергалось секуляризации, и потому оно может безмерно много дать для христианизации мира. Христианизация мира не должна означать обмирщения христианства. Христианство не может быть изолировано от мира, и оно продолжает в нем движение, не отделяясь и оставаясь в мире, – должно быть победителем мира, а не быть им побежденным.

**И.А. Ильин**

## Русскому народу необходимо духовное обновление

В самом деле, что же другое необходимо ему вместо того систематического насилия, которое именуется «социализмом» или «коммунизмом», и вместо того пролганного хаоса, который представляет из себя в большинстве случаев так называемый «демократический строй»? Мы отвергаем и это насилие, и этот хаос. Мы говорим им «нет!». Но этого мало. Отвержение еще ничего не определяет... Человек творит, утверждая, а не отвергая. Мало отвергнуть мерзость коммунизма и удручающую, разлагающе-разорительную глупость социализма: надо обосновать и утвердить частную собственность. Мало вскрыть и доказать тот всенародный самообман, который обычно осуществляется в демократии: надо найти тот здравый исход, который не грозил бы государству ни тиранией, ни тоталитарным строем, ни разложением, идущим от «партийной демократии». И пусть не говорят нам, что наши предложения фантастичны, утопичны или неосуществимы! Пусть сами ищут, находят и предлагают свое, не «свое» скомпрометированное и губительное, а свое – новое, творческое, жизненно верное. Конечно, легче всего настаивать на провалившейся выдумке: и думать не надо, и творчества не требуется; остается только твердить свое, завладеть явно и тайно аппаратом пропаганды, замалчивать или просто пачкать противника и валиться в пропасть.

Но мы не желаем и не смеем этого: перед нами великая Россия, ее погибель или возрождение. И мы отлично знаем, чего именно хотят для нее провалившиеся выдумщики.

Итак, что же мы предлагаем и что мы будем пожизненно отстаивать?

Прежде всего, мы не верим и не поверим ни в какую «внешнюю реформу», которая могла бы спасти нас сама по себе, независимо от внутреннего, душевно-духовного изменения человека. Нет такой «избирательной системы», нет такого государственного устройства, нет такого церковного строя, нет такого школьного порядка, которые обещали бы человечеству, и в частности, в особенности России, обновление и возрождение,

независимо от того, что будет созерцать его воображение и каков будет внутренний уклад его мысли и настроений и каковы будут дела его жизни... Невозможно, чтобы дрянные люди со злою волею обновили и усовершенствовали общественную жизнь. Жадный пустит в ход все средства; продажный все продаст; человек, в коем Бога нет, превратит всю жизнь в тайное и явное преступление. Внешнее само по себе не обеспечивает человеку ни духовности, ни духовного спасения; никакой государственный строй не сообщит человеку ни любви, ни доброты, ни чувства ответственности, ни честности, ни благородства. Истинное обновление идет не от внешнего внутрь, не от формы к содержанию, не от видимости к существу, а обратно. И странно, даже страшно доказывать это через 2000 лет после Рождества Христова; странно потому, что люди, по-видимому, прошли мимо христианства; страшно потому, что мы не видим, чем и как восстановить и утвердить непринятое откровение.

Все великое и священное идет изнутри – от сердечного созерцания; из глубины – от постигающей и приемлющей любви; из таинственной духовности инстинкта; от воспламенившейся воли; от узревшего разума; от очистившегося воображения. Если внутри смутно, нечисто, злобно, жадно, скверно, то не поможет никакая внешняя форма, никакой запрет, никакая угроза, никакое «избирательное право», особенно всеобщее, равное и прямое. Знаем: не наше дело учить другие народы. Они сами тысячелетиями делали свою историю, сами уродовали свой духовный акт, содействуя его оскудению и формализации; они сами дошли ныне до духовной пустоты, до духовно-бессмысленной техники и самодовлеющего спорта, до так называемого «модернизма», в коем зло выдается за главное, а добро презирается как ненужная сентиментальность; они сами стали жертвою пустой формы – в науке, в политике, в искусстве, в культе машины и во всем прочем. Не нам их учить, не нам их исправлять. Да и самодовольство их сделало бы все наши попытки смешными. Послушайте только, что католические прелаты говорят о «Божией метле», выметающей Православие из мировой культуры...<sup>246</sup> Прислушайтесь к тому, как протестанты собираются «впервые» внести евангельский свет в «темные дебри восточно-русского язычества». Вникните в то



высокомерие, с которым европейские «цивилизованные» народы обсуждают «совершенство своих конституционных форм», не усматривая ничего особенного ни в том, что кандидат в североамериканские президенты вытирает себе лицо, заброшенное гнилыми томатами и тухлыми яйцами, ни в том, что составление работоспособного министерства во Франции становится неразрешимой задачей, ни в том, как парламентская полиция растаскивает побоище господ римских сенаторов, ни в том, какую деморализацию водворили господа английские социалисты в организации медицинской «помощи» больным. Было время, когда русская интеллигенция считала западный политический строй «образцом» для России. Это время прошло. Мы видели и наблюдали достаточно. Мы научились тому, что истинное строительство есть творчество, а не подражание. Мы увидели истинное лицо Запада: сначала в советском коммунизме, потом в европейском социализме и, наконец, в том, что называется «свободным строем», в действительности руководимым из-за кулисы. Верить в свободу этого строя могут только люди политически близорукие или наивно-доверчивые. Ибо свобода совсем не сводится к голосованию всех по всем вопросам; корни ее лежат гораздо глубже, и выражается она в гораздо более существенных проявлениях, духовных, творческих и житейских.

Итак, мы не можем верить, что возрождение и обновление России придет от водворения в ней какой-нибудь другой, некоммунистической, может быть прямо антикоммунистической формы правления как таковой.

Мне приходилось встречать людей, непоколебимо уверенных в том, что стоит в России «провозгласить монархию» – и все «пойдет гладко и станет все на место». Слушаешь таких людей и удивляешься: для них история как будто не существует. Ведь монархический строй не может, что называется, «повиснуть в воздухе»; необходимы по крайней мере две предпосылки, две основы: во-первых, верное монархическое строение души в народе, которое можно было бы точнее всего выразить словами: надо уметь иметь Царя; и, во-вторых, необходимы те социальные силы, которые понесли бы богоданного Государя – преданностью, верностью, служением, честью, честностью и в

особенности тем правдоговорением перед лицом Государя, которое необходимо ему самому как «политический воздух». Имеются ли эти предпосылки в России? Россия ведь имела счастье быть монархией и почему-то развалилась. Почему? Не от того ли, что она разучилась иметь Царя? Не от преобладания ли честолюбивой интриги над верностью и преданностью? Не от того ли, что монархизм карьеры вытеснил монархизм служения? Что же, дело с тех пор усовершенствовалось? И притом значительно? Научились ли русские люди иметь Царя? Или они опять предадут его за свой частный прибыток на растерзание? – Вот о чем следовало бы подумать «провозглашателям». Монархия должна быть подготовлена религиозно, морально и социально; иначе «провозглашение» окажется пустым словом и началом нового разложения.

Но означает ли это, что можно ожидать большого успеха от «провозглашения» республики? Так могут думать только люди, не понимающие, что республика есть выражение особого душевного уклада; что необходимо думать и чувствовать по-республикански для того, чтобы республика возникла, окрепла и удалась? Где же учился и научился русский народ так думать и так чувствовать? У «временного правительства», заговорившего революционную толпу? Или у коммунистов, ловко поставивших революционную толпу на колени? Республиканец превыше всего ставит дело свободы. Где же учился русский народ этому свобододолюбию? Не в коммунистических ли каторжных лагерях?.. Свобода есть умение сочетать независимость с лояльностью; а между тем, оба эти начала попираются в России уже четвертый десяток лет... Республиканство есть политическое искусство строить государство при рыхлой, зависимой, подкопанной и нерешительной верховной власти. Можно себе представить, что начнется в «республиканской» России после сорока лет тоталитарного строя!..

«Провозгласить» в России республику – значит, вернуться к пустому фразерству Временного правительства и повторить гибельный эксперимент того времени в новом, несравненно худшем виде. Государство есть не механизм, а организм; и всякая истинная и прочная форма жизни должна быть подготовлена в нем органически. Добавить к этому только, что в

«органическую подготовку» всероссийской республики или многого множества малых республик мы не имеем никаких оснований верить – ни исторических, ни географических, ни хозяйственных, ни культурных, ни духовных, ни религиозных. Надо совсем не знать или политически не постигать Россию, чтобы быть русским республиканцем.

Итак, русскому народу необходимо духовное возрождение и обновление.

## Церковь и жизнь

Казалось бы, что может быть для верующего человека естественнее и бесспорнее, чем приобщение человеческой жизни к церковности и введение Благодати, несущей и строящей Церковь, в самые недра жизни? Казалось бы, можно ставить не вопрос о желательности и драгоценности этого сближения, а лишь о формах и способах его осуществления... И тем не менее эта проблема гораздо труднее и сложнее, чем это кажется. Мало того, неверное разрешение ее таит в себе великие опасности и для Церкви, и для жизни; и люди, не продумавшие этих трудностей и сложностей, могут все исказить и навредить.

Прежде всего понятие «жизни» включает в себя необъятное множество людей (ныне жителей на земле считается около двух с половиной миллиардов), из коих множество принадлежит к различным церковным союзам, а другое множество, формально пребывающее в той или иной церкви («зарегистрированное»...), утратило всякую веру, а следовательно и церковную принадлежность. Как же возможно осуществить «оцерковление жизни» с такими людьми? Далее, кто желает «оцерковления», тот, наверное, имеет в виду единый процесс и единую «Церковь» и вряд ли будет склонен сочувствовать и содействовать подчинению всей жизни всех людей тем другим церковным обществам, которые отвергают его собственную «церковь» как ложную, еретическую и погибельную. Можно, конечно, закрыть себе глаза на это множество церковных обществ и объявить все иные «церкви» мнимыми, в сущности, не существующими, вредной или даже губительной фальсификацией; но такое намеренное невидение, такое отрицание нисколько не разрешит проблему и не укажет никаких путей, ведущих к сближению церкви и жизни.

Статистические данные конца тридцатых годов (1937)<sup>1</sup> исчисляют, что католиков имеется около 400 млн, протестантов (всех толков) 208 млн, греко-православных 165 млн, других христиан 14 млн, иудеев (до Второй мировой войны) около 15 млн, магометан 310 млн, буддистов 227 млн, конфуцианцев и «предкопклонников» 300 млн, таоистов 30 млн, шинтоистов 20

млн, индуистов (Сикки и Джайны) около 280 млн, примитивных культов около 100 млн и, наконец, свободомыслящих, атеистов и безрелигиозных людей (вне-церковных, вне-исповедных, «безбожников»), по самому скромному подсчету, около 60 млн. О каком же едином «оцерковлении» может идти речь? Кто будет сочувствовать и содействовать ему? И ради чего? А в эту статистику включены далеко не все религии! Что же, все «иные» религии и церкви следует упразднить и ввести одну единую? Которую? Скажем прямо, что те, кто ставят вопрос так, просто не знают истории человечества и не понимают самой глубокой сущности религии и религиозности... И так же наивно думать, что католики способны поставить идею «оцерковления вообще» выше идеи католичества; или что протестанты будут содействовать оцерковлению жизни у магометан, православных и огнепоклонников; или что шинтоисты захотят православного оцерковления всей жизни.

Итак, при первом же соприкосновении с жизнью идея единого оцерковления оказывается иллюзией, а соответствующая ей программа – заблуждением. Не следует ставить этот вопрос в едином мировом масштабе. Многообразие религиозного опыта, догматических учений и церковной организации таково, что эта проблема оказывается мнимой и неразрешимой: сами верующие не позволят друг другу ни поставить, ни разрешить ее, ибо начнется всемирная религиозная резня.

Следовательно, говорить об «оцерковлении жизни» возможно только в пределах отдельных религий и исповеданий. Отдельное, своеобразное «оцерковление» может оказаться осуществимым (или неосуществимым) в пределах джайнизма, отдельное – в пределах лютеранства, особое в пределах шинтоизма, своеобразное – в магометанстве, иное – в Католичестве, иное – в Православии. И поэтому нам, православным, следует оставить в стороне иные религии и исповедания и спросить себя о возможности и желательности оцерковления жизни у православных народов.

И вот, первое, что необходимо установить: при неверном понимании вопроса – и Православной церкви, и жизни

православных народов может грозить опасность церковного тоталитаризма.

В самом деле, когда мы говорим об оцерковлении жизни, то мы должны иметь в виду два пути: 1. Жизнь свободно воспримет благодатный дух Церкви. 2. Церковь воспримет все по существу своему нецерковные задачи жизни и вложится в их разрешение.

Первый путь кажется естественным и самоочевидным; чем больше религиозной благодати в жизни, тем жизнь будет качественно выше, тем ближе к совершению и осуществлению будет второе прошение молитвы Господней: «да приидет царствие Твое». Условием же этого пути является лишь одно: сама Церковь должна блюсти Дух свой и обретаться на высоте. Нет этого – и останется одна церковная видимость, иллюзия, сущий соблазн и разложение. Люди будут называть Церковью то, что этого названия не заслуживает, и ожидать Благодати как бы из пустого сосуда. Утрата чистоты сердца и молитвенного горения, искажение христианского духа, порочность духовенства, всяческая продажность и интрига, «святокупство», явное или тайное торжество лжи и все другое соответственное, – все это может лишить церковную организацию Света, Силы и Благодати и помешать всякому «оцерковлению» человеческой жизни. Всемирная история знает целые эпохи такого упадка, и последствия его были уже не раз вскрыты и описаны.

Таков в основных чертах первый путь.

Но есть еще второй путь «оцерковления жизни». Он состоит в том, что Церковь вступает в жизнь как властное и всеобъемлющее начало и начинает осуществлять своего рода церковный тоталитаризм. История знает тому живые примеры (вспомним хотя бы Савонаролу\* во Флоренции и Кальвина\* в Женеве); но вряд ли удастся найти такой пример, который оправдал бы это посягание.

Начнем с того, что при строе церковного тоталитаризма все нецерковные и иноцерковные люди оказываются в положении жизненных «изгоев». Полноправными членами общества и государства являются только люди определенного исповедания и церковной приверженности. Вся власть в делах жизни принадлежит Церкви; а Церковь дает полноправие только одним своим членам, и притом покорным членам. Церковно-верующие

получают своего рода привилегию или даже монополию бытия; «церковность» дает им жизненную «премию». Отсюда в истории человечества возникало стремление неверующих симулировать веру, чтобы не «остаться за бортом», готовность притворяться ради жизненной «премии»; и в результате возникало что-то вроде церковного «фашизма». Люди определенного исповедания образовывали как бы центральное и исключительное ядро общества и государства, клерикальную «аристократию», всемогущую и всеуправляющую «знать», быть может наполовину состоявшую из лжецов и симулянтов. Путь вел через религиозную ложь к власти, и церковное разложение становилось неминуемым.

В то же самое время Церковь становилась как бы «всем во всем»: она распространяла свою власть на всю жизнь человека и пыталась нести совершенно неудобноносимое для нее бремя государственности. Понятно, что тот, кто за что-нибудь берется, тот за то и отвечает, – за успех и за неуспех, за порядок и за хаос, за расцвет народного хозяйства и за его упадок, за подъем национальной духовности и за ее разложение. Тоталитарная Церковь остается подчиненной этому закону ответственности. Вытесняя и заменяя своею властью государство, она берет на себя все его функции и всю его ответственность. Она должна не только вникать в вопросы политики и хозяйства, но разрешать их, отвечая за все и всякие последствия. Тоталитарная Церковь должна содержать армию и полицию (внешнюю, уголовную и политическую); оружейные заводы, «разведку» и «контрразведку»; она должна организовать суд, строить тюрьмы и совершать казни (вспомним Инквизицию и казнь Сервета\* у Кальвина); она должна вести войны и заключать мир, она должна усмирять беспорядки, собирать налоги, созидать флот, изощряться на всех кривых путях дипломатии; она должна прокладывать каналы и железные дороги, организовывать биржу, регулировать проституцию; мало того, ей придется подчинить себе науку (вспомним историю Галилея\*!), искусство во всех его отраслях – от литературы до живописи (вспомним картины Боттичели\*, сожженные Савонаролою\*), от комедии до балета. Иными словами, тоталитарная Церковь должна будет окунуться с головой в тот поток мирских соблазнов и мирской грязи, в

которых плывет человеческая жизнь. Само собою разумеется, что она должна будет добиваться успеха в этих соблазнах и в этой грязи. Ибо всякий политический, хозяйственный и военный неуспех будет ударом по тоталитарной Церкви, компрометирующим ее, в сущности, все еще церковное дело.

И в результате всего этого – ее благодатное служение (служение Благодати и служение Благодатью) отойдет на дальний план, сократится или прекратится совсем.

Тоталитарная Церковь есть нечто духовно-неверное и в высшем смысле противоестественное. Ибо дело Церкви есть дело любви и свободы, а не принуждения. Она призвана религиозно воспитывать людей в свободе и к свободе, умилять сердца, очищать их, радовать их добровольным и радостным обращением, а не побуждать людей к симулированию неиспытываемой ими веры. Она должна быть верна великому религиозному закону «синэргии», т. е. свободного «сотворчества» Духа Божия и духа человеческого в жизни людей. Это неверно – заменять человеческую, лично-духовную жажду Божественного – «премиями» и принуждениями тоталитарной церковной власти. Это противоестественно – строить религию и религиозную жизнь людей не на любви, а на страхе и расчете.

Поэтому тоталитарное тяготение совсем не должно иметь места в сердцах духовенства и в делах Церкви. Ибо цельность веры и религии – эта высшая драгоценность духа – должна распускаться, как цветок, в душе человека, а не навязываться ему в качестве авторитарных велений, сопровождаемых угрозами и страхом: религиозная цельность не может быть предписана и навязана; она может быть только свободно выношена человеком под влиянием свободно воспринятой Благодати. Она подобна пению; и именно поэтому пение имеет такое большое значение и применение в церковном богослужении. Пение сердца невынудимо. И это необходимо всегда помнить.

Именно поэтому невынудимо и самое «оцерковление» жизни. Оно может расцвести только свободно и будет искажено и погублено всякими тоталитарными замыслами и попытками. Естественно, что Церкви есть до всего дело в жизни людей, но это «дело» не есть дело принудительной власти, все равно –



открыто выступающей с угрозами и казнями, или прикровенно организуемой интригами и закулисным нажимом. Церковь призвана молиться, совершать таинства, очищать души, беречь откровение и возжигать сердца. Но она отнюдь не призвана отнимать у людей свободу самостоятельного созерцания, выбора, решения и творчества.

Мало того, она призвана отпускать людей в мир для мирского и мирового труда, излучать живую религиозность в этот труд, осмысливать его перед лицом Божиим и, предоставляя людям свободу вдохновения, наполнять это вдохновение духом христианской Благодати (см. об этом в номере 114 «Наших задач» – «Опасности и задания русского национализма», II).

И невольно вспоминается мне беседа моя с *архиепископом Латвии Иоанном Поммером\**, впоследствии священномучеником, человеком высокой мудрости и духовной силы. Он рассказывал мне, как один католический прелат публично спросил его, «почему это Православная церковь не занимается благотворительностью, завещанную нам всем в Евангелии?» И как он ответил ему: «Дело Православной церкви есть не дело стяжания и перераспределения земных благ, что ведет к ложному накоплению и ложному миссионерству, но дело пробуждения живых человеческих сердец к любви, милосердию и благотворительности. В России благотворительность цвела как редко где; но исходила из личной живой доброты, пробужденной духом Православия». – Ибо Церковь призвана излучать благодать в сердца верующих, а не участвовать в земных расчетах земной толкотни.

Именно в этом обнаруживается, что «оцерковление жизни» имеет более глубокий и таинственный смысл, чем это многие думают. «Оцерковление» не сводимо к «ритуализации». Оно есть больше всего и прежде всего христианское одухотворение человеческого сердца; а потом уже – все остальное. Церковь как носительница и хранительница Христова откровения есть живое огнище, а не властное водительство; она есть источник любви и благодатного совета, а не педантический нажим на человеческую жизнь; она есть зов, а не приказ. Она не призвана отвращать людей от мира, как в буддизме, но, напротив, отпускать их в мир как носителей преподанного им Духа для

того, чтобы не мир «обмирщал» их, а чтобы они его одухотворяли.

И в этом главное.

Таков был путь Православия в России за последние два века. Так, в особенности XIX век дал России дивный расцвет духовной культуры. И расцвет этот был создан людьми, «окормленными» духом Православия, но творившими совершенно свободно, «отпущенными» в мир для свободного созерцания и труда. Они уносили дарованный им дух в своих сердцах, но не ведали ни церковного тоталитаризма, ни даже непосредственного клерикального руководства, ибо поучения и советы великих русских старцев (хотя бы Оптиной пустыни) очищали, углубляли и умудряли человеческие души, но никогда не претендовали на авторитарное руководство русским творческим талантом. И если мы пройдем мыслью от Пушкина к Лермонтову, Гоголю, Тютчеву, Л.Н. Толстому, А.К. Толстому, Достоевскому, Тургеневу, Лескову, Чехову, – то мы увидим гениальное цветение русского духа из корней Православия, но не под руководством Церкви. И то же самое увидим мы в других ответвлениях русского искусства, в русской науке, в русском правотворчестве, в русской медицине, в русской педагогике и во всем. Православная церковь молилась, учила и благодатствовала, а в прочем оставляла русским людям инициативу труда и созерцания.

Думаем и надеемся, что так будет и впредь.

**С. С. Верховской**

## Православие и современность

Православие есть христианство в его чистейшей форме. Католицизм прибавил к первоначальному христианскому учению многое, что ему по существу чуждо. Протестантизм отбросил многие драгоценные истины христианства. Одно Православие хранит и развивает апостольское христианство, ничего искусственно не прибавляя и не убавляя от него. Неповрежденная истина есть только в Православной церкви; это не голословное утверждение, но то, что можно показать и доказать.

Однако состояние самой Православной церкви печально. Уже в древности торжество христианства над язычеством почти совпало с началом гибели Римской империи; варварство одолело на Западе древнюю культуру, погубило многие церкви, оторвало Запад от Востока. С VII до XV века медленно гибнет под ударами магометан и крестоносцев Византия. И греческие, и все Балканские Церкви едва в XIX освобождаются от турецкого ига, чтобы на наших глазах опять пережить великие бедствия. Русская церковь после двух веков относительного мира в течение пяти веков проходит через татарское иго и страшную борьбу с воинствующим польским католицизмом. Если история Русской церкви имела во все времена славные страницы, то всесторонний ее расцвет начинается только с конца XVIII века. XX век должен был бы стать эпохой величия и России, и Русского Православия, но случилось иначе.

Ныне и Русская, и все Балканские Церкви находятся под коммунистическим игом. Православное население Турции было почти все изгнано 30 лет назад. Палестинская церковь подверглась бедствиям в последние годы. Александрийский и Антиохийский патриархаты крайне медленно выходят к новой жизни. Отраден факт появления Православной церкви почти во всех странах Америки и Азии, но причины этого факта большей частью печальны и, главное, эти новые церкви еще дезорганизованы и слабы... Одна Греческая церковь живет полной жизнью.

В чем нуждается современное Православие?

Самое существенное, нам кажется, можно свести к 5 пунктам.

Прежде всего наша Церковь нуждается в свободе: в свободе от насилия и от мирского засилия. Мы верим, что Церковь не погибнет от гонений, но в гонениях невозможна нормальная жизнь. Конечно, сонм православных святых умножается мучениками, но какое страшное дьявольское давление испытывает народ и духовенство, сколько душ не выдерживают его, как суживаются возможности духовной и церковной жизни. Под мирским засильем мы разумеем то подчинение Церкви национальным, политическим, бытовым или психологическим задачам, которое мы слишком часто видим вокруг. Зло это тем более опасно, что двусмысленно. Верно, что Церковь служит народам и срастается с ними, что она может вдохновлять и благословлять всякую благую деятельность, в том числе и политическую, что она утешает наши личные скорби и украшает наш быт, но ложно, что Церковь для того только и существует и вне этих задач не нужна. Церковь есть Царствие Божие, начало совершенной, всеобъемлющей жизни, которая не должна знать никаких земных ограничений. Мы обесцениваем и искажаем церковную жизнь, когда всецело приспособляем ее к нашим земным задачам, вместо того чтобы самую земную жизнь возвышать до христианского идеала. Иные думают, что Церковь есть не более чем общество людей, содержащих храмы и духовенство для удовлетворения своих религиозных потребностей! Свободная от мира, Церковь воистину служит ему; подчиненная мирскому, она в сущности бесполезна. Мы не язычники, чтобы удовлетворяться одной лишь формой религиозности, облекая в нее наше житейское, а то и низменное, и суетливое.

Вторая нужда – оживление в широких кругах верующих подлинной христианской жизни. Нельзя думать, что быть христианином значит быть лишь порядочным человеком, ходящим в церковь. Христианин есть человек, обращенный к Богу через Христа; человек, живущий полнотой истины Христовой; живущий во внутреннем и внешнем единстве со всеми христианами; человек, покоряющий себя смирению и любви, стремящийся существенно преобразить и свою личную, и

общую жизнь и готовый ради этого на всякий труд и подвиг; человек, верный Христу и в церковной и в мирской жизни.

Третья нужда – единство. Православный мир разделен железным занавесом, национальным равнодушием и даже враждой, отсутствием постоянного единения между поместными церквами, слабостью соборного начала во многих церквах, расколами, свирепствующими в Западной Европе и Америке. Самое ужасное, что многие относятся к этому разъединению вполне безразлично. Не от нас зависит уничтожить железный занавес, но возможно было бы преодолевать ту отчужденность, недоверие, подчас враждебность и презрение, которое так глубоко делят православных разных национальностей. Сколько мы слышим глупого хвастовства русским или греческим или иным православием, будто Православие создано не Богом и Христом, пророками, апостолами, отцами и святыми всех народностей, но русскими или греками! Что мешает поместным церквам быть в постоянном общении? Сколько есть общих, неотложных задач у Православия во внутренней жизни или в отношении инославия и внешнего мира! Как мало связи между приходами и епархиями, общепархиальной и общецерковной деятельности. Психология «своей колокольни» господствует во множестве приходов и епархий, да и в каком приходе мы находим истинно-христианскую общину? Причины современных церковных расколов очевидны: это, с одной стороны, националистические и политические страсти, с другой стороны, низкий уровень или извращенность церковного сознания. Принцип устройства Церкви прост: в каждой стране одна Церковь, одно возглавление, совершенное согласование всех церковных сил. У нас же, в Европе и Америке, один православный народ не хочет быть в той же Церкви с другими, каждое политическое течение склонно иметь свою Церковь, и многие не находят во всем этом ничего противоестественного! В результате мы видим анархию, вражду, распыление сил и общую слабость церковной жизни. Поскольку в православном рассеянии сохраняется различие богослужебного и разговорного языка среди разных православных народностей, было бы, конечно, целесообразно сохранить особые приходы для каждой народности и объединить их в особые викариатства или благочиния, но нет никаких причин,

кроме заблуждений и злой воли, чтобы эти приходы или викариатства не объединялись бы в общеправославные епархии и митрополии, в которых вся церковная жизнь была бы согласована для общего блага Церкви. Наконец, если покамест неизбежно сохранение отдельных епархий для верующих каждого языка (но не каждого идеологического направления!), то эти епархии должны были бы составлять в каждой стране единую Церковь с единым возглавлением. Даже таким образом был бы уже повсюду обеспечен порядок и согласованность церковной жизни.

Четвертое, чего не хватает современной Церкви, есть церковная культура. Наша Церковь никогда не достигала того уровня культурности, который составляет такую силу католичества и протестантства. Но мы должны признать, что со времени русской революции и последующих бедствий этот уровень еще значительно понизился. Под коммунистическим игом церковная культура едва может теплиться. В свободных Православных церквях всюду, кроме Греции, культуру приходится строить почти заново. Дело это крайне трудное, но слишком многие не видят в нем и нужды, хотя, казалось бы, легко понять, что Церковь не может быть сильной, если большинство мирян почти ничего не знает о вере и даже духовенство не имеет богословского образования. Число наших богословских школ ничтожно, и они с трудом существуют; число ученых богословов не достигает и одной сотой того количества, которое имеют инославные. Наша литература ужасно бедна. Многие хотели бы ознакомиться с православием, но книг так мало, что часто нечего прочесть; старую русскую литературу нелегко достать, она не переведена на другие языки и во многом устарела. Храмы строят и украшают часто безвкусно, даже там, где есть достаточно средств для их построения и украшения. Церковно-хоровая культура стоит низко. Мы не говорим уж о том, что редкие христиане понимают богослужение и смысл таинств; большинство не считает нужным даже интересоваться этим. Церковно-общественные организации у нас малочисленны или малоцерковны; молодежь остается постоянно вне влияния Церкви. Мы сейчас не слышим ни о православных общеобразовательных школах, ни о госпиталях, ни о

профессиональных союзах; самая мысль об этом кажется мечтой.

Последнее, что нужно современному Православию, – это миссионерство. Миссия трудна без культурных сил, но никакое вообще развитие православного общества невозможно без организованного миссионерского усилия. Наше духовенство часто пассивно, но даже активный священник не может все сделать. Нам необходима и внутренняя, и внешняя миссия. В каждой епархии должна быть миссионерская группа и печатный орган; это вполне возможно всюду. Миссия среди неправославных, конечно, труднее: необходимы образованные миссионеры и православная литература. Но интерес к Православию очень велик и, главное, мир, как никогда, нуждается услышать голос Истины.

Есть три истины, которые христианство должно утверждать во всем мире и которые могут быть приняты даже теми, кто не хочет войти в Церковь: это истины о человеке, об отношении его к Богу и о человеческом обществе.

Человек есть ценность: всякий человек, кто бы он ни был. Чтобы умалить ценность человека, надо доказать, что именно этот человек в чем-то порочен или виновен, и критерий вины или порока должен быть основан на законах общечеловеческой природы и справедливости... Но почему человек есть ценность? – потому, что он есть воплощенный дух. Надо, наконец, понять, что ценность человека ничтожна, если он есть не более чем сложно устроенный кусок материи<sup>247</sup>. Многие (особенно ученые, доктора, психологи) не хотят признать себя материалистами, но фактически все объясняют из низшего. Надо быть последовательными: если человек есть вещь, смешно говорить о личности, свободе, нравственности, творчестве и вообще о каких бы то ни было духовных и культурных ценностях. Предельная ценность человека-вещи для окружающих может быть только его работоспособность. Сам же человек-вещь не может быть ничем связан, кроме законов физики: для него все одинаково бессмысленно и все одинаково позволено. Признание реальности духа имеет совершенно исключительное значение для человечества, ибо только на нем может быть основано признание всех тех ценностей, которые составляют смысл



человеческого бытия... Только имея дух, человек может быть личностью и, следовательно, быть особым носителем жизни, неповторимым, незаменимым, для всех ценным и неприкосновенным. Только будучи личностью, человек может быть свободен и, следовательно, притязать на все те свободы, из-за которых ныне идет в мире смертельная борьба. Если мы бездушные животные, то чего ради мы будем бороться за свободу личности, совести, слова, творчества, за права «человека и гражданина»? Борьба за собственное существование есть предел мудрости для материалиста! Миллионы сторонников свободы и достоинства человека не задумываются об этом и не обращают внимание, какой абсурд заключается в отстаивании духовных ценностей при утверждении, что человек есть бездушное животное.

Христианство противостоит и другому злу: убеждению, что достоинство человека заключается в абсолютном произволе. Дух не есть голая личность, самоопределяющаяся в пустоте: человек не только стоит перед реальностью общества и мира, но сам имеет свою природную сущность, которой он внутренне связан. Есть объективный закон добра, нарушение которого ведет к внутреннему разложению, страданию, духовной гибели и к разрыву с окружающим. Нравственность есть одна из сторон этого духовного закона. Разум, в свою очередь, есть способность нашего духа, и он имеет три основные функции – познание истины, правды и красоты. Христианство всегда исповедовало существование истины, правды и красоты, единых для всего человечества. Это имеет огромное значение в наше время, когда господствует или полное отрицание их, или признание их относительности и зависимости от вкусов и произвола. От этого происходит духовный развал и всего человечества, и отдельных людей. Человек есть творец, потому что он свободен и разумен. Наше творчество должно быть всегда одушевлено истиной, правдой и красотой, без которых оно или бессмысленно, или вредно.

Духовность человека никак не исключает значения нашей телесности и всей внешней жизни, к чему склоняются иные религиозные, философские и нравственные течения. Христианство признает, что тело принадлежит к сущности

человека и, следовательно, вообще говоря, положительно и все потребности его законны. Естественно, что человек осуществляет свою жизнь во внешних формах и заботится о внешней жизни. Все дело лишь в том, в каком соотношении находится внешняя жизнь человека к духу: дух должен быть господствующим началом и высшей ценностью. Эта простейшая для христианства истина очевидно необходима современному миру. Материальное заполняет души, умы, науку; техника, производство, богатство стали богами. Капитализм и марксизм требуют господства хозяйства над всеми; мы видим, к чему это приводит. Нет другого выхода из хозяйственной анархии или тирании, кроме сознательного подчинения хозяйства общему благу и нравственным законам. Современное человечество все больше погружается в психоз корысти и роскоши и в то же время одержимо идеей, что похоть есть едва ли не сущность жизни. Человек болен корыстолюбием и сластолюбием, и сам с удовольствием выискивает в себе темные страсти и «комплексы» и со сладким ужасом открывает, что он полон гнили и преступности. Сама плотская и внешняя жизнь человека должна быть спасена от извращения и грязи; она может быть и прекрасна, и свята, но только в здоровом сочетании с духом<sup>248</sup>.

Вторая истина, в которой нуждается все человечество, есть нерасторжимая связь между человеком и Богом. Мы подробно останавливаемся на ней в статье о христианстве и о Христе. Общая мысль проста: человек не только не мог бы существовать без Бога, но духовная жизнь человека необходимо обращена к Богу: Он есть Всесовершенный Дух, Праобраз нашего тварного духа, Он есть Источник и Идеал всей нашей жизни, ибо Он есть абсолютное Благо, Добро, Истина, Красота, Любовь и т. д... Только Абсолютное может быть началом, мерою и целью всего. Без Бога все неразумно, бесцельно, загадочно и относительно; если Бога нет, все обречены выдумывать свои истины, правды, свою красоту, свои идеалы, притом с одинаковым правдоподобием; более того, поскольку духовная жизнь необходимо обращена к бесконечному совершенству, она бессмысленна, если нет Совершенного... Без Бога нет абсолютного Начала, которое могло бы соединить людей: распад и вражда неизбежны.

Третья истина как раз относится к единству людей между собой. Человек не создан одиночкой, и одиночество по существу есть недостаток. Все люди связаны помимо их воли общей природой, происхождением, культурой, языком, государством и т. д.; духовная связь между людьми гораздо глубже, чем они обычно думают; но христианство настаивает также на том, что в единении с людьми заключается совершенство и полнота нашей жизни, ибо в нем мы находим удовлетворение любви и обогащаемся всем, чем обладают другие люди. Одна из величайших идей христианства есть, что никакие различия между людьми не должны разделять их, в том числе ни классовые, ни национальные, ни расовые, ибо они незначительны и могут быть согласованы с высшим единством. Но это высшее единство не может, конечно, заключаться в схожести человеческих тел: только дух объединяет людей. Однако и духовное единство должно иметь определенное содержание; оно может заключаться уже хотя бы в самом признании великой ценности любви, согласия, сотрудничества, общения, взаимопомощи; но оно должно быть углублено общим идеалом человека и всечеловеческой жизни, общим устремлением к единой истине, правде и красоте. Высочайшее единство человечества возможно только в Боге, ибо в Нем сходятся высшие устремления людей, Он есть совершенный Идеал, Источник и Цель жизни всех. Если человечество не найдет общего идеала, если оно не обратится к положительному единству, оно придет неминуемо к страшным бедствиям и внутреннему упадку. Единство в узости и лжи не спасет.

Перечисленные истины о Боге, человеке и человечестве доступны и необходимы всем, даже неверующим во Христа, но именно в Нем они находят свое осуществление: во Христе Бог соединился с человеком, открылась подлинная духовность, явлена совершенная истина, правда и красота, восстановлено равновесие между духом и телом; во Христе соединено все человечество, невзирая ни на какие земные различия между людьми. Христос есть Средоточие Вселенной. В Нем открывается новый мир, Царство Божие, в который входят все христиане, поскольку приобщаются вере и жизни Христовой. Это Царство Божие есть закваска, преображающая весь мир, есть

место спасения, уже здесь, на земле, от всякого зла и несовершенства... Христос дарует нам Св. Духа, Источник Божественной жизни, ибо христиане только те, кто живут силою Божьею. Христос делает нас детьми Божиими: если наша жизнь от Бога и мы стараемся во всем осуществлять Его Волю и быть Ему подобны, то Бог есть наш Отец, и Он бдит над нами, как над детьми Своими, и хранит нас от всякого зла... Церковь живет общением с Пресвятой Троицей. В жизни Троицы открывается нам несравненное значение и богатство личного бытия и необходимость сочетания его с совершенным единством; открывается также Божественная высота любви и превосходство много-личного бытия над одиночеством. Нисхождение Сына Божия и Св. Духа в мир показывает нам и славу смирения Божия, и возможность сочетания высшего и низшего в единой жизни.

Жить в общении со Христом, Св. Духом и Богом Отцом, значит быть в Церкви. В ней соединены все те, кто соединены со Христом. Но Церковь есть и путь в Царство Христово. Церковь есть организованное общество, ведущее всех ко Христу. Для этого существует иерархия, Писание и Предание, церковное учение, богословие, богослужение, таинства и все вообще подлинноцерковное. Поэтому высшая задача христиан – привести всех в Церковь, где открыта для всех возможность совершенной личной жизни, богообщения и полного воссоединения с братьями во Христе. Только в Церкви ясно открывается истина, правда и красота. Из Церкви должно излучаться в мир всякое добро, потому что на пути добра мир приближается к Церкви и в ней к Царствию Божию.

Люди близоруки и косны. Христиане маловерны и малодушны. Всем кажется возможным только уже существующее и общепринятое. Людям нужна будто бы только сила и материальные блага, а не Бог, правда и любовь. Злым нужно злое, но миру нужно добро; не только отдельные люди живут добром, но и все человечество способно жить им; торжество добра и зла сменяется в мире... нам кажется невероятным, чтобы мир мог выйти из болота материализма; мы начинаем привыкать к тому, что часть мира стоит за грубую односторонность морали, выгодной для государства, а другая

любуется моральным разложением в мнимой утонченности. Человечество как будто обречено классовой, национальной и расовой борьбе. Но все это должно измениться, хотя бы ценой опыта новых катастроф. Однако отрицательный опыт недостаточен. Добро должно быть положительно явлено миру – и словом и жизнью. Это долг христиан.

Весь христианский мир должен объединиться во всем, в чем вероисповедные различия несущественны. Мы говорим не о сверхконфессиональных организациях, но о согласованности и о сотрудничестве в общехристианских задачах. Православию должно принадлежать особое место. Во-первых, потому что оно есть хранитель Истины на земле; во-вторых, потому что оно более других исповеданий способно соединить ясность, твердость и богатство проповеди с полным уважением к свободе и своеобразию каждого человека и общества. Протестантство беднее и неопределеннее Православия. Католичество не хочет отделить проповеди истины от подчинения Риму. Пусть каждый человек, общество или народ сохраняют свою самостоятельность на пути к Богу, добру и единству: важна правильность самого направления. В самой Церкви возможна свобода и многообразие, если нет противоречий, отчужденности, заблуждений и вражды. Государство, наука, искусство, хозяйство должны сами, и прежде всего ради самих себя, обратиться к истине.

Необходимо создание двух движений: внутри Православной церкви объединение всех, кому дорога глубина христианства и совершенство церковной жизни; во всем мире – движение всех, кто понял, что жизнь невозможна без утверждения духовности человека и духовной основы свободы, культуры и общественности, невозможна без признания Бога и единства человечества. Силы добра должны быть собраны и в Церкви, и в мире.

Мы упоминали о возникновении Православных церквей в Западной Европе, Америке и других странах рассеяния. Этот факт недооценивается самими православными. Вместе с тем он может иметь огромное значение, если эти новые церкви упрочатся, потому что в таком случае Православие будет иметь опорные пункты по всему миру, и дальнейшая судьба

Православия будет зависеть уже от энергии православных. Конечно, в том состоянии анархии и малой культурности, в котором находится Церковь рассеяния в настоящее время, она не может быть сильна и активна, но мы верим, что это состояние будет постепенно изжито. Тогда истина Православия сможет принести свой плод во всех странах мира.

Русская эмиграция составляет наиболее культурную часть православного рассеяния не только потому, что она состоит в значительной мере из интеллигенции, но и потому, что она несет с собой сильнейшую в наше время православную культуру. Значительная часть сил эмиграции уходит на борьбу за существование; свои духовные силы эмиграция тратит на национальное самосохранение и на малопродуктивную политическую деятельность.

Провиденциальное назначение эмиграции в распространении по всему миру Православия и русской культуры и в отстаивании престижа и интересов России перед лицом свободного человечества. До сих пор нами сделано в этом отношении слишком мало, а если сделано, то отдельными лицами или организациями. Мы видим в Церкви остаток старой России, а не начало преображения всего мира, не огонь, принесенный с Неба, но лампаду для нашего умиления. Много ли сделано эмиграцией за последние пятнадцать лет для распространения истинного знания о России и русской культуре? Наша молодежь, учащаяся за границей, должна была бы стать в первых рядах знатоков Православия и России и быть их голосом в иностранной среде... Россию за границей ныне соединяют с коммунизмом, но мы имеем право говорить о христианской России, хотя, конечно, не Россия создала христианство и слишком многое в ней не было христианским. Русская эмиграция призвана возвестить миру не только о зле коммунизма, но и о том, что всякий народ может стать жертвой зла и в каждом народе есть силы и добра, и зла. Зло не национально; дело не в благонравии и культурности Запада и злонравии и варварстве Востока, но в безбожии, материализме, эгоизме и человеконенавистничестве, которые разъедают сейчас в большей или меньшей степени весь мир. Не народы должны теперь вести борьбу с народами, но сторонники добра со сторонниками зла, и нельзя отождествлять добро с

одной только свободой, как это делает Запад. Свобода священна, но во имя чего? Говорят о христианской цивилизации, но каковы ее основы? Недостаточно осудить зло и кричать о его ужасе. Надо, чтобы добро было определено и конкретно и осуществление его последовательно. Запад, при всей своей доброй воле, крайне расплывчат в понимании добра и лицемерен в его осуществлении; его тянет свести всю трагедию мира к борьбе народов за земли и власть, тянет примириться с подлинным злом и терпеть его у самого себя. Есть даже миф, что коммунизм только плох, когда он русский, а расизм, только когда он немецкий, что материализм и безбожие могут быть невинны и т. д. Мы, русские, хорошо знаем, что зло не зависит от окраски и начинается с общих идей, а кончается всеобщим уничтожением; но мы часто так загипнотизированы злом, что, в свою очередь, не в силах ясно осознать, в чем добро и положительный путь спасения.

Нет спасения вне Церкви: в ней источник и высшее осуществление добра. Вне Церкви добро частично и легко растворяется во зле. Гуманизм произошел из христианства, но, оторвавшись от него, перешел в материализм и стал «бестиализмом». Социальная справедливость и равноправие народов – христианские идеи, но, попав к безбожникам и фанатикам, они стали причиной кровавого человеконенавистничества. Сами христиане слабы, бездеятельны, лицемерны; церковное общество нецерковно по духу, по жизни и сознанию; от него слишком часто остается одна форма при полной готовности идти на всевозможные компромиссы, даже с большевизмом или расизмом. Уже начиная со Средних веков церковное общество болело всеми болезнями фарисейства, обрядоверия, схоластики, нечувствием ко злу, нежеланием внести свет христианства в самую толщу жизни. Поэтому осознание истинного смысла христианства и его жизненной силы и правды есть первая задача христианина; из нее же истекает сознание необходимости последовательного и всестороннего осуществления христианства, как в церковном обществе, так, по возможности, и во всем мире. Добро не должно быть преднамеренно ограничено ни в сознании, ни в жизни; такое ограничение есть начало его разложения.

Церковная жизнь должна определяться идеалом Христа и Нового Завета во всецелом его раскрытии; взятые в отдельности, идеалы аскетического, литургического, культурного, бытового или социального христианства недостаточны для Церкви в целом. Так и весь мир не может жить одной свободой или патриотизмом или культурой и материальным богатством. Если сама природа человека духовна, связана с Богом и естественно обращена ко всечеловеческому единству, то нарушение этих основ человеческого бытия, хотя бы во имя частных благ, всегда пагубно.



## **А.Ф. Лосев. Имяславие**

Имяславие – одно из древнейших и характерных мистических движений православного Востока, заключающееся в особом почитании имени Божьего, в истолковании имени Божьего как необходимого, догматического условия религиозного учения, а также культа и мистического сознания в православии.

## **I. История вопроса**

**а) Современное имяславие коренится не только в первых столетиях христианства, но обнаруживается как характерная черта и в ряде древних религий, в первую очередь в религии Ветхого Завета. Так, в Ветхом Завете имя Божие является Его силой и энергией и неотделимо от самого Бога. Имя это вечно (Исх. 3:15); третья заповедь закона запрещает употреблять имя Божие напрасно (Исх. 20:7); строго запрещено осквернение имени Божьего (Лев. 18:21; 20:3; 22:1–2; 24:16); оно славно и страшно (Втор. 28:58–61); мы находим далее роскошное и обстоятельное описание Соломонова храма, дома имени Божьего (2 Пар. 2:1:3, 1.3; 4, 11; 5, 1. 13–14; 7, 1–3; 6, 2. 5–6–10. 34. 38; 7, 11. 16.20); но особенно восхваляется имя Божие в Псалмах. Оно величественно по всей земле (Пс. 8:2.10), оно защищает в беде (Пс. 20:2), побеждает колесницы и коней (Пс. 19:8–10), именем Божьим достигается искупление (Пс. 54:3; 116:4); поклоняется ему вся земля (Пс. 66:4; 44:6; 118:10–20); оно благословенно во веки веков (Пс. 72:18–19; 113:2); служение Богу – это служение Его имени (Пс. 68:5; 92:2; 103:1; 106:47; 114:9; 118:26–27; 134:1; 148:21; 149:13), оно великое и страшное (Пс. 99:3; 11:9) и т. д. На эту тему особенно важно исследование: W. Heitmüller. In Namen Jesu. Eine sprach – und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, Göttingen, 1903. Хотя книги Нового Завета представлены на греческом языке, однако понимать их следовало бы с учетом и древнееврейской традиции. И тогда**

обнаруживается, что и Новый Завет тоже полон мистики имени. В первую очередь вера в имя Божие – это заповедь. «А заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа» (I Ин. 3:23; 5:13). «Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия» (Ин. 3:18). «А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими» (Ин. 1:12). Все искупительное странствие Иисуса Христа по земле является откровением имени Божьего: «Отче! прославь имя Твое. Тогда пришел с неба глас: и прославил, и еще прославлю» (Ин. 12:28); «Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира» (Ин. 17:6); «Отче Святой! соблюди их во имя Твое; тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы. Когда Я был с ними в мире, Я соблюдал их во имя Твое» (Ин. 17:11:12). Искупление людям придет только лишь через имя Божие. «И будет: всякий, кто призовет имя Господне, спасется» (Деян. 2:21); «Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4:12); «но омылись, но осветились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (I Кор. 6:11). Именем Бога совершается таинство (Мф. 28:19; Иак. 5:14). Только имя Божие прощает долги и только оно одно достойно поклонения (Флп. 2:10–11); все добрые дела, чудеса святости совершаются лишь во имя Бога (Кол. 3:17; Деян. 3:6; 4:29–30 и т. д.). Деяния Апостолов вообще – книга о победоносном шествии имени Бога, после преславного восшествия на небо Иисуса Христа

**(4:16–18, 29–30; 5:28, 40:41; 8:12–16; 9:13–16; 9:21, 27, 28; 10:43, 48; 14:10; 15:17, 25–26; 16:18; 19:5, 13–17; 21:13; 22:16; 26:9). Само греческое выражение «именем» (eis onoma или en onomati) доказывает, что имя является определенным местопребыванием Божественных энергий и что погружение в него и пребывание в нем всякого тварного бытия приводит к просветлению и спасению последнего.**

б) Это мистическое обоснование имяславия остается в Церкви непоколебленным в течение столетий. Представителями этого учения были составлены тысячи трактатов, начиная с апостола Ермы («имя Сына Божьего велико и невыразимо и неизмеримо, Оно содержит в себе целый мир»), а затем – Юстином Мучеником, Василием Великим, Григорием Богословом, Иоанном Златоустом, Афанасием Великим, Григорием Нисским, Кириллом Александрийским, Исихием Иерусалимским, Феодором Студитом, Максимом Исповедником, Григорием Синаитом и т. д. Суть имяславия особенно полно проявляется у восточного монашества в мистическом учении о единении с Богом через его имя в т. н. Иисусовой молитве. Эта молитва содержит лишь следующие слова: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного!» Эти слова должны быть произнесены молящимся, сидящим или стоящим, с поклонами или без, многие сотни раз. В ритуале пострижения в монахи имеется церемония передачи посвященному некоего «оружия против сатаны» – имени Бога. Всякий монах, решивший совершать вышеупомянутую Иисусову молитву, стремится к единению с Богом через произнесение имени. В его законченной форме мы находим учение о мистическом вознесении через имя Божие и Иисусову молитву у т. н. исихастов, т. е. наложивших на себя обет молчания (*hesychia* – молчание). В середине XIV в. их вождем был епископ Фессалоникийский Григорий Палама. Тогда столкнулись две враждующие партии. Одна – во главе с Варлаамом и Акиндином – учила, что Фаворский Свет, который озарил преображение Христово, так же как и тот свет, который

монахи и ревнители полагали, что видели во время Иисусовой молитвы, когда все мысли сосредоточены в одной высшей точке и в душе молящегося не остается ничего, кроме света Божественной сущности,— что этот свет лишь тварный свет, никак не сам Бог, а только его энергия. В качестве основания для этого суждения они ссылались на многочисленные тексты Священного Писания и отцов Церкви о непостижимости сущности Божьей. Другие, во главе с Паламой, учили, что подобное истолкование Божественного света свидетельствует о недостатке веры, ибо Бог, который никак не является человеку, вовсе не Бог и что в этом случае не может быть речи ни о церкви и собственно религии, ни об откровении Божьем. Ясно, что здесь вообще столкнулись два основных направления человеческой мысли — субъективистической психологии, которая превращает всякий объект в субъективное и лишь относительно значимое переживание, и строго объективистская позиция, обосновываемая с точки зрения вечных идей, которые пребывают до вещей и в вещах и никак не вовлечены в течение случайных и всегда переменчивых переживаний. Поэтому церковный собор в Византии в 1351 г. отлучил Варлаама и Акиндина от Церкви и постановил следующее: 1) Фаворский Свет надлежит понимать не как творение и нечто созданное Богом, но и не как саму Божественную сущность (субстанцию); 2) Сущность (субстанция) Бога непостижима и недоступна твари, но энергии сущности, по милости Божьей, могут быть постигнуты человеком и быть переданы ему; 3) Фаворский Свет, умопостигаемый свет Божьей сущности — это энергия сущности, неразрывная с сущностью, и потому есть сам Бог. Исихастами была разработана целая система, в частности необходимая ревнителям психология звучащей, умной молитвы (Иисусовой молитвы), предполагающая в основном следующие прогрессирующие уровни восхождения: словесная молитва, грудная молитва, умная молитва и сердечная молитва. Имя Божие открывается сначала в слове, когда мысли еще рассеяны и концентрация на имени Божьем еще недостаточна; затем в молитву постепенно вовлекаются гортань, грудь и сердце. Когда же и сердце начинает биться в ритме молитвы, человек достигает некоего умного экстаза, когда весь человек участвует в молитве каждым ударом

своего сердца, каждым вздохом. Все это предполагает тонко разработанную систему дыхания во время молитвы, поскольку первым достижением в практике молитвы является соединение ее с дыханием, к чему впоследствии прибавляется и связь ее с сердечным ритмом. Далее все умное объединяется в некоей кульминации, гаснут все относящиеся к Богу единичные образы и мысли, и имя Иисусово сияет во внутреннем человеке во всей своей яркости и силе. То, что все это есть собственно развитие учения Иоанна Златоуста, видно из следующих его слов: «Имя Бога нашего Иисуса Христа, спускающееся в глубины нашего сердца, успокаивает дракона, господствующего в наших мыслях, очищая и оживляя нашу душу. Храните в ваших сердцах имя Господа Иисуса, ибо так сердце усваивает Бога, а Бог – сердце и оба пребывают в единстве». Однако подобного состояния можно достичь лишь после долгих постов и определенного образа жизни. Последний также был детально разработан исихастами XIV в., хотя и до них проводился в монастырях православного Востока. с) Среди великих явлений истории Церкви, стоящих в тесном отношении с имяславием, следует отметить спор VIII в. об иконопочитании. Хотя последний не прямо связан со спецификой имяславия, однако, поскольку религиозно-философская обусловленность почитания образа та же, что и в имяславии, необходимо подчеркнуть тесные взаимоотношения между двумя этими движениями. В VIII в. имелись те же два основных направления мысли – субъективистически-психологический релятивизм и объективно-конкретный идеализм. Одни утверждали, что Бог никаким образом не может быть описан и потому невозможен также и Его образ. Другие говорили, что Бог, хотя и действительно неопишуем в своей сущности, однако, с другой стороны, так как Он воплотился и обрел плоть, то, следовательно, Его можно описать. Отрицание же всякого образа влечет за собой и отрицание воплощения Христа. Последовательно проводимое иконоборчество, несомненно, есть кантианство, которое полагает, что между «вещами в себе» и явлениями лежит непроходимая пропасть, тогда как последовательно проводимое почитание образа – это платонизм, который признает, что всякое явление есть откровение сущности и что сущность, хотя и непостижимая сама по себе, все же может

быть дана в определенных символах как идеальных формах и умопостигаемых образах. Отсюда ясно, что Церковь не могла быть на стороне иконоборчества и что она должна была идти своим опытным, объективно-идеалистическим и мистическим путем. d) Столетия, прошедшие со времени средневекового мирозерцания, – это столетия разрушения и гибели как религиозной жизни вообще, так в особенности религиозной и религиозно-философской мысли. В православии оно сменилось необозримым множеством различных систем и учений, возникших на основе атеистических и позитивистских направлений западной мысли. Сама Церковь теряла порой веру в свои учения и шла на компромисс с различными нерелигиозными философскими системами, искала способы подтвердить догматику средствами науки, сближая ее даже с современной атеистической наукой, чтобы тем самым завоевать симпатии публики, которая или уже достаточно удалилась от Церкви, или еще только имела намерение удалиться. Древнее учение о сущности и энергиях Бога, открыто хранимое в скитах и монастырях, не проявилось ни в одном новом влиятельном движении. Лишь с начала XX в. мы являемся свидетелями возобновления древних споров в новой дискуссии, которая, развившись на основе и по поводу учения об имени Божьем, придала вышеизложенному учению о Божественных энергиях, в их связи как с проблемой почитания образа, так и с вопросом о божественности Фаворского Света, новую модификацию.

История имяславия в XX в. вкратце выглядит следующим образом: в 1907 г. появилась книга анонимного автора (как впоследствии выяснилось, монаха Илариона) под названием «На горах Кавказа». В этой книге, кроме описания жизни отшельников и ревнителей на Кавказских горах, было изложено традиционное православное учение об Иисусовой молитве и умном восхождении, причем особенно подчеркивалось, что вне имени Иисуса никакое спасение ни для монаха, ни для мирянина невозможно. Имя Божие уже по своей сущности свято и есть сам Бог, ибо неотделимо от Его сущности. В книге имелось множество чудесных мистических описаний природы Кавказа и образа жизни отшельников, покинувших монастыри, уединившихся в скитах и через Иисусову молитву стяжавших мистического единения с

Богом. Книга, одобренная к тому же духовной цензурой, не пробудила, собственно, никакого отклика в русском обществе. Единственным местом, в котором она произвела сильное впечатление, был Афон с его древними православными монастырями. Так образовались две враждебные друг другу партии, аналогичные тем, о которых мы говорили выше в связи с вопросом о почитании образа и о Фаворском Свете. Одни, а это в основном были представители администрации, учили, что имя Божие – лишь звук пустой и не стоит ни в каком отношении к самому Богу, что у него то же начало, что и у всего тварного, а потому обожествление его, говорили они, есть языческий пантеизм и магия. Другие, напротив, отстаивали Божественное начало имени Иисуса и утверждали, что в имени Божьем пребывает энергия Бога, неотделимая от Его сущности, и потому оно не может быть тварным. Имя Божие – это сам Бог. Представителями последней точки зрения были в основном монахи, ревнители и отшельники, имевшие обыкновение исполнять Иисусову молитву и давшие обет молчания. Спор, начатый на Афоне со случайных, незначительных бесед, продолжался до тех пор, пока в 1912–1913 гг. движение имяславия не приобрело определенного размаха и пока не стали явными его связи с исихастским движением XIV в. Убедленным сторонником имяславия заявил себя иеромонах Антоний (в миру Булатович), которому принадлежат две основополагающих для имяславного учения книги, а именно «Апология веры во имя Божие и во имя Иисуса» (Москва, 1913) и «Апология веры в непобедимое, непостижимое Божественное имя Господа нашего Иисуса Христа» (Петроград, 1917). Значительна также и его книга «Моя мысль во Христе» (Петроград, 1914). Кроме Илариона и Антония большая роль в формировании имяславного учения принадлежит архимандриту Арсению, архимандриту Давиду и монаху Иринею. Приверженцы имяславия были обвинены в языческом пантеизме (вспомним, что иконоборцы обвиняли православных помимо идолопоклонства – в магии, так как последние утверждали, что таинство совершается именем Иисусовым, и в двоебожии). Информированный в этом духе константинопольский патриарх Иоаким III в своем послании от 12 сентября 1912 г. осудил книгу «На горах Кавказа» за то, что в ней



«содержится много ошибочного, ведущего к заблуждениям и ересям». 12 января 1913 г. он уговаривал афонских жителей монастыря Ватопед, братию афонских жителей Андреевского скита, где особенно было развито имяславие, отказаться от «новоявленной ереси».

Второго февраля советом всех настоятелей афонских монастырей был обнародован «Запрет совершать богослужения» сторонникам имяславия, жившим в Андреевском скиту. Новый константинопольский патриарх Герман V требовал от сторонников имяславия явиться на суд. 30 марта 1913 г., в ответ на запрос патриарха, халкинская богословская школа охарактеризовала имяславие как пантеизм. 5 апреля Герман V послал на Афонскую гору угрожающее письмо, в котором он определил оноματοдоксию как «богохульное и еретическое учение» и грозил ее сторонникам всевозможными карами. Последнюю точку в этом деле поставил Священный Синод в Петрограде. На Афон был послан епископ Никон, взявший с собой военных, чтобы без затруднений применить силу против ереси, в результате чего больше тысячи монахов – сторонников имяславия – были насильно вывезены с Афона и разосланы по разным областям с запретом проводить богослужения. В послании Священного Синода от 18 мая 1913 г. были выделены три следующих пункта:

1) Имя Божие свято и достопоклоняемо и вожделенно, потому что оно служит для нас словесным обозначением самого превозделенного и Святейшего Существа Бога, Источника всех благ. Имя это Божественно, потому что открыто нам Богом, говорит нам о Боге, возносит наш ум к Богу и проч. В молитве (особенно Иисусовой) имя Божие и Сам Бог сознаются нами нераздельно, как бы отождествляются, даже не могут и не должны быть отделены и противопоставлены одно другому, но это только в молитве и только для нашего сердца; в богословствовании же, как и на деле, имя Божие есть только имя, а не Сам Бог и не Его свойства, название предмета, а не сам предмет, и потому не может быть признано или называемо Богом (что было бы бессмысленно и богохульно), ни Божеством, потому что оно не есть и энергия Божия.

2) Имя Божие, когда произносится в молитве, может творить и чудеса, но не само собой, не вследствие некоей навсегда как бы заключенной в нем, к нему прикрепленной Божественной силы, которая бы действовала уже механически, а так, что Господь, видя веру нашу (Мф. 9:2) и в силу Своего неложного обещания, посылает Свою благодать и ею совершает чудо.

3) В частности, святые таинства совершаются не по вере совершающего, не по вере приемлющего, но и не в силу произнесения или изображения имени Божия, а по молитве и вере Св. Церкви, от лица которой они совершаются, и в силу данного ей Господом обетования. Такова «вера православная, вера отеческая и апостольская»<sup>249</sup>.

Это дело также было завершено чисто полицейскими мероприятиями. Что же до самого учения, то Синод принял двусмысленное решение, пронизанное сильным номинализмом и позитивным сенсуализмом, в старинном английском духе. Строго говоря, даже и сегодня вопрос об имени Божьем продолжает оставаться для церковных властей совершенно непроясненным и запутанным. В 1915 г. Московский митрополит Макарий и независимо от него Киевский митрополит Флавиан предписали снова принимать в монастыри изгнанных с Афона без покаяния, ибо их учение приемлемо для православных. Этому решению ни Синод, ни в целом епископат не противостояли, хотя учение имяславцев еще и сегодня считается еретическим. Как только после революции был созван Поместный собор Русской православной церкви, 2 сентября 1917 г. представитель группы имяславцев передал требование заново исследовать все дело целиком, включая действия Синода и особенно епископа Никона. Собор все откладывал да откладывал дело, пока и сам, по причине известных событий, не был закрыт. Новоизбранный патриарх Тихон принял весьма дипломатическое решение, достаточно любезное для имяславцев, совершив даже вместе с ними богослужение. Однако при этом он не отменил открыто прежнего осуждения. Такой в высшей степени антицерковный подход к делу, когда догматическое учение приносится в жертву церковной политике, сам по себе не мог, разумеется, разрешить всей сложности вопроса. Патриарх показал себя достаточно осторожным иерархом и тем самым упустил возможность

серьезной постановки этого важного и вечного для православия вопроса.

Совершенно другую позицию заняли некоторые представители интеллигенции, не стоявшие ни в каких отношениях с церковной бюрократией и проявлявшие живой интерес к мистике православного Востока. Ими были собраны обширные патриотические, литургические и религиозно-философские материалы и представлен целый ряд научно-популярных статей, которые, к сожалению, по цензурным условиям нашего времени не могут быть опубликованы в России.

## II. Догматическое учение

1) Имяславие, как центральное православное учение, при его систематическом рассмотрении содержит три основных уровня:

- а) опытно-мистический и мифологический;
- б) философско-диалектический и
- с) научно-аналитический.

А. 2) На опытно мистическом уровне имяславие в первую очередь отвергает – и в этом оно присоединяется к учению восточного монашества об умной молитве и умопостигаемом через имя Иисусово свете – две концепции, которые всегда выступали источниками многочисленных ересей; это: 1) абсолютный апофатизм (или агностицизм) и 2) религиозный рационализм, а) Из предположения, что Бог – совершенно непознаваем и не открывается никаким образом, проистекает чистое кантианство, отрицание откровения и полный атеизм. б) Если, с другой стороны, предполагать, что Бог открывается целиком, так что в нем не остается ничего непостижимого, то такого рода рационализм также ведет к отрицанию религии, поскольку здесь в основу полагается отрицание всего таинственного и сверхчувственного. с) Взамен абсолютного апофатизма и абсолютного рационализма православие может принять лишь абсолютный символизм, т. е. учение, согласно которому сама по себе непостижимая Божественная сущность является и открывается в определенных ликах; тем самым это учение определенным образом объединяет и трансформирует агностицизм и рационализм. Понимаемое таким образом учение о символе в некотором отношении следует имяславия Дионисия Ареопагита и учению об умопостигаемом свете у Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова и исихастов XIV в.

3) Фактически все эти особенности абсолютного символизма сводимы к учению о молитве, в частности – Иисусовой молитве. Молитва возможна при следующих условиях: а) Бог и человек – это два по существу различных, вечно стоящих друг против друга существа, из которых человек – это существо, растерзанное злой

бесконечностью становления и извратившее себя грехом; b) несмотря на то что Божественная сущность несообщаема человеку (противоположное утверждение свидетельствовало бы о том, что православие – это языческий пантеизм), человеку сообщаемы Божественные энергии, высочайшая и величайшая из которых – это имя Божие. Таким образом, Бог и человек владеют одним и тем же именем, но имя это в одном случае неразруσιμο и абсолютно, а в другом – колеблется, пробуждается и сияет мерцающим светом; c) соединение с Богом – это связь человека с Его световыми энергиями, с Его именем, предполагающая, что человек деятельно вдохновляется именем Божиим, стремясь стать чистым восприемником сладчайшего имени Иисуса, d) В реальной психологии для стремящегося к обожению через имя Иисуса человека это требует в первую очередь борьбы с дурными помыслами, а это духовное борение имеет своей целью достижение такого состояния, когда все единичные, рассеянные чувства и мысли и душа в целом собираются в световой точке максимально напряженного умопостижения, e) Равным образом это служит обоснованием и для молитвы. Иными словами, действенная молитва возможна лишь в том случае, если имя Божие есть энергия Божия и сам Бог, отсюда – когда эта энергия сообщается человеку – в нем также действует Бог. Здесь, конечно, надо разумеать обожение не по природе, приобщение не по существу (тогда бы это был пантеизм), но лишь по благодати и причастию. Если же имя – не Бог, то и молитва не есть общение с Богом, но общение с чем-то тварным.

4) Помимо молитвы имяславие обосновывает и проясняет православную догматику в целом, ибо всякая догма есть откровение божества в мире; а откровение предполагает энергию Бога. Энергия же увенчивается именем.

5) В этом смысле точная мистическая формула имяславия будет звучать следующим образом: a) Имя Божье есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог. b) Однако Бог отличен от своих энергий и своего имени, и потому Бог не есть ни свое имя, ни имя вообще, c) По-гречески это можно выразить следующим образом: *To onoma tou Theou Theos esti kai de o Theos all' o Theos out' onoma esti outo to Eautou Onoma.*

В. 1) Философско-диалектический уровень имяславия предполагает теоретическое обоснование и осознание как опыта молитвы и обожения через имя, так и всего мистического опыта в целом, который, как сказано выше, по существу своему антиномичен (энергия есть сам Бог, но Бог не есть энергия; энергия отлична от сущности, хотя и неотделима от нее и т. д.). Надлежит, таким образом, восстановить такую философию, которая обеспечила бы разумное выведение мистических антиномий и их систематическую локализацию в сфере разума.

2) Это означает, что здесь должна быть исключена как всякая формально-логическая система типа сенсуализма, рационализма, кантианства, неокантианства, аристотелизма и т. д., так и всякая абстрактнометафизическая система картезианского, лейбницеанского, да и всякого другого спиритуалистического толка. Имяславие возможно лишь как строгий диалектический платонизм типа Плотина или Прокла.

3) Отсюда – цель имяславия в диалектически-антиномическом выведении основных категорий: сущности, идеи и т. д. В качестве образца могут служить учение Плотина о трех мировых субстанциях или триадическая диалектика Прокла. Имяславие предстает здесь как строжайше выводимая система категорий, форма соединения которой с непосредственной мистикой молитвы является типичнейшим признаком могучих систем неоплатонизма. Новоевропейская метафизика в сравнении с ними – это жалкое вырождение как в отношении диалектики, так и в отношении мистики.

С. 1) Наконец, в имяславии имеется еще один уровень – научноаналитический, который выражается прежде всего в определенном ряду математических конструкций. Считаю необходимым в связи с этим напомнить, что неоплатонизм тоже был мистико-математической теорией.

2) В этом смысле сущностно-теоретической опорой имяславия стало учение Г. Кантора и его современных последователей о «множествах», в котором можно найти в высшей степени интересные конструкции таких понятий, как «актуальная бесконечность», «мощность», «тип» множества, а также ряд так называемых «парадоксов». Будучи приложенным к

имяславию, все это даст ясный образ логической структуры имени в его бесконечном и конечном функционировании.

3) Теоретической основой имяславия, в смысле обоснования логики имени, является также современная феноменология, которая с большим успехом освободила логику от накопившихся в ней натуралистических и абстрактно-метафизических предрассудков и далеко превзошла все прежние туманные представления об идеальной и символической природе имени.

4) Имяславие требует также в области наук вообще таких методов, с помощью которых можно выработать учение о мире как своего рода законченном имени, подражающем Божьему имени. В соответствии с этим учением концепция о пространственной и временной бесконечности мира есть для имяславия лишь произвольный миф, измышленный нигилизмом Нового времени. Механика Ньютона также относится имяславием к нигилизму, поскольку она подчиняет мировое целое простому ряду гипостазированных абстрактных понятий и законов: классическая химия, современные учения об электрической природе материи и учение о неизменности элементов – это также абстракция и убивание действительной жизни. Имяславие, напротив, провозглашает с помощью современных математических методов пространственную и временную конечность мира, оно применяет дифференциальную геометрию и вектор-тензорный анализ в своем учении о реальности неоднородных пространств; в полной мере оно пользуется также теорией относительности, защищает с помощью современной математики алхимию и астрологию; в биологии оно отвергает как механицизм, так и витализм, признавая за единственно возможную здесь точку зрения символический органицизм.

## **Н. С. Арсеньев. Духовные силы в жизни русского народа**



«Не хлебом единым жив будет человек»... Эти слова относятся к жизни не только отдельного человека, но и народов. Народы, как и отдельный человек, должны иметь тот источник вдохновения, который творчески орошает и оплодотворяет их жизнь и подымает их на высшую плоскость сравнительно с их природными данными, творчески расширяя их жизненные горизонты. Эти духовные начала есть самое ценное достояние в жизни народа; они его, и вместе с тем выше его, ибо они – те идеалы, согласно которым он стремится жить, и тот духовный масштаб, та духовная мерка, согласно которым он оценивает себя и свои действия и достижения, и нередко – в момент религиозного подъема и перелома – произносит суд над самим собой. Отрежьте эти корни духовной жизни, и нечем будет народу дышать духовно – задохнется в сутолоке повседневной жизни и ее страстей.

Для русского народа таким основным питающим фоном, таким источником духовной жизни было христианское благовестие, принесенное ему Православной Восточной церковью и представленное в его истории и жизни этой Православной Восточной церковью. Русский народ в своей вере, в своей духовной жизни – часто весьма несовершенной жизни – полон грехов и недостатков, – «ухватился», так сказать, тем не менее за самый центр христианского благовестия: снисхождение милосердного Бога к недостойному грешнику, кающемуся и пораженному Его милосердием. Евангельская история полна таких повествований – притчи о Блудном Сыне, о Мытаре и Фарисее, покаяние жены-грешницы, обращение Закхея, разбойник на кресте. Они нашли глубокий отклик в народной душе. Народная душа со всей силой сокрушенного чувства отзывается на такие слова из песнопений и молитв Великого поста: «Покаяния отверзи ми двери, Жизнодавче», «Разбойника Благоразумного», «Откуда начну плакати окаянного моего жития деяния? кое ли положу начало, Христе, нынешнему рыданию?», «Помилуй мя, Боже, помилуй мя!»

Народ православный чувствовал себя недостойным грешником перед лицом Божиим и умилялся вместе с тем безмерному снисхождению спасающей любви Божией. С глубоким умилением следил он за словами и обрядами служб Страстной недели, рисуящими это безмерное снисхождение – даже до мук и Креста и смерти – Единородного Сына Божия. «Жизнь во гробе положился еси, Христе, и ангельская воинства ужасавшись, снисхождение славяще Твое». – «Днесь висит на древе иже на водах землю повесивый; венцем от терния облагается иже ангелов Царь; в ложную багряницу облачается одевая небо облаки».

Это созерцание двух, так сказать, «полюсов» – Божественного и человеческого, сочетание величия с бесконечным снисхождением, терпением и добровольным унижением Сына Божия, это созерцание, столь характерное для самых основ христианского благовестия («то, о чем мы слышали, что видели, что рассматривали своими глазами и что руки наши осязали», – это было «Слово Жизни», «Вечная Жизнь»), столь характерное для всего мирозозерцания и литургического благочестия Православной церкви, вместе с тем глубоко покорило и захватило глубины души русского народа. Образ страждущего Христа глубоко ему дорог и близок. Это была не славянофильская\* только восторженность и идеализация, заставившая Тютчева\* сказать эти слова:

Удрученный ношей крестной,  
Всю тебя, страна родная,  
В рабском виде Царь Небесный,  
Исходил благословляя.

Да, греховность – ее было много в русском народе – и вместе с тем как часто была сердечная обращенность к образу страждущего Спасителя и к лику Его Милосердной Матери. Снисходящая спасающая любовь Божия, спасающая как раз и грешника, и именно грешника, – вот что поразило раз и навсегда душу русского народа. В этом отношении Достоевский в одной из основных его тем – обращение грешника, прикосновение благодати к сердцу грешника – глубоко народен. Вот почему так популярен в народном предании образ кающегося грешника, резко осудившего себя и меняющего свою жизнь (ср. и в русской

литературе, напр., образы Анания в «Горькой судьбине» Писемского, «Власа» Некрасова, кающегося Никиту и слова старика-отца во «Власти тьмы» Толстого).

Но не только страждущий Богочеловек, близкий к нам, к нашему страданию, не только благостный смиренный учитель, имеющий власть прощать грехи, допускать к себе мытарей и блудников, но не в меньшей степени и Воскресший Господь, Победитель ада и тьмы, и греха и смерти, навсегда покори́л душу русского народа. Об этом свидетельствует то огромное общенародное значение, которое в России имеет Светлый Праздник Воскресения Христова в народной, как и в церковной жизни. Это был «праздник из праздников» и «торжество из торжеств». Лучи победы освещали в нем жизнь, давали новый смысл жизни, пронизывали ее отголоском Воскресения Христова. Победа Божия над силой ада и смерти – это то, под знаменем чего христианин совершает свой путь на земле и что дает ему отраду и надежду.

На самую ткань жизни ежедневной наложило свою печать христианство там, где оно творчески воздействовало на народную душу. Русский человек нередко был склонен к эмоциональному беспорядку, к отсутствию дисциплины, к «размаху», который порою переходил в хаос, а в некоторых кругах интеллигенции (как и в бабах-кликушах), особенно в начале XX века, нередко порождал истерию, ярко представленную, например, писателями-«символистами». Православная церковь, великая воспитательница народной души, насаждала в русском человеке дух трезвенности, внутренней меры, смирения, мужественности и духовного подвига, подчиняющего внешнюю эмоциональность просветленным законам духовной жизни. Великие старцы и наставники духовной жизни были живыми носителями и примерами этого подвига. Но этот идеал трезвенности, «благолепия», «благообразия» духовного захватывал и широкие круги народа. Соединение скромности, смирения с каким-то внутренним достоинством человека-христианина было характерно для многих живых представителей христианского мирозерцания в народной среде. Примеров можно привести бесконечное количество. Но из литературных примеров, может быть, один из особенно ярких, это – сцена в «Декабристах» Л.Н. Толстого, как деревенская старуха Тихоновна, в хлопотах о своем несправедливо заключенном муже, отправляется в Москву, в московскую усадьбу своих господ Чернышевых. Робко входит она в большую «людскую» избу. Это для нее – выход в большой незнакомый свет. Критические взоры столичной прислуги встречают ее. Но она так подлинна в своем деревенском правильном наряде, в своих белых онучах; так истово кланяется она сначала три раза перед иконой, а потом уже на все стороны присутствующим, что смешки смолкают. Есть внутренняя подлинность, внутреннее достоинство в этих смиренных, часто совсем простых людях, внушающее уважение. Это «благообразие» духовное предносилось как идеал многим крепким в вере и отцовском благочестии русским людям и

осуществлялось многими из них. Оно наложило свою печать, напр., на патриархальные формы русского религиозно-укорененного семейного быта в самых различных слоях русского населения, начиная от крепких крестьянских семей, особенно, напр., старообрядческих, и кончая связанными с духовной традицией предков семьями купечества, духовенства и дворянско-аристократического класса. Стержнем благочестивой русской семьи является родительское благословение, о котором говорится уже в русских былинах об Илье Муромце, о Добрыне Никитиче, о Дюке и даже в былине о Ваське Буслаеве. Преподание родительского благословения новобрачным обставлялось особенно торжественно; ряд примеров, взятых из крестьянской среды различных русских губерний, собран, напр., у Терещенки в его книге «Быт русского народа», вышедшей более ста лет тому назад (1848 г.). Носительницей, особенно чтимым символом этого благословенного духовного наследия предков была дедовская икона, переходившая из поколения в поколение. Она представляла собой невидимое присутствие Божие в семье и нерушимую духовную связь с предками, и благословение родителей.

Мать-христианка является часто духовным питающим центром христианской семьи. Ее воздействие на детей бывало огромно. Она часто была главным проводником религиозного начала в жизни семьи. Вспомним, напр., что говорили о своих духовно очень замечательных матерях такие выдающиеся русские люди, как А.С. Хомяков\* или философ князь Е.Н. Трубецкой\*, признававшие решающее, основоположное влияние своих матерей-христианок на всю свою духовную жизнь. Благодатная жизнь Церкви вливалась в семью особенно сильно через посредство матери (и в прежние времена, и поныне).

Русская культура была глубоко и решающим образом оплодотворена религиозным началом, черпала свое творческое вдохновение в значительной степени из источников своего христианского опыта. Остановлюсь лишь на некоторых проявлениях этих христианских начал в русской культуре.

Через всю русскую классическую литературу XIX века красной нитью проходит проповедь жалости к страждущему брату и провозглашение великого достоинства человека, кто бы он ни был и к какой бы среде, к какому бы слою он ни принадлежал. Над русской классической литературой XIX века можно было бы надписать в виде эпитафии слова Пушкина: «Милость к падшим призывал». Вспомним галерею бедных, забитых «маленьких» страждущих людей в русской литературе, «Бедных людей», «Униженных и оскорбленных», людей из «Мертвого дома» Достоевского, всех этих преступников, блудниц, пьяниц, которых он изображает с сочувствующим состраданием, в которых он, среди грязи и разврата, находит затаенную, еще теплящуюся искру Божию. Вспомним мягкий, сострадательный юмор великого человеколюбца Чехова\*, любовь Толстого к простым людям. Русская классическая литература XIX века явилась и является великой учительницей христианской любви, из которой она почерпала свою великую, нравственнодвигающую силу, вылившуюся при этом не в сухих каких-либо прописях, а в великих живых произведениях искусства. Школа любви, школа признания ценности индивидуального лица каждого человека – как это абсолютно противоположно большевистской проповеди! И этому суждено одержать победу над ней. Недаром в Советской России так зачитываются русскими великими классиками XIX века. Здесь – один из прорывов в большевистском духовном фронте, уже осуществляющихся теперь прорывов.

Можно сказать, – и не без основания, – что и дух простоты и подлинности, столь характерный для русской великой литературы XIX века, имеет религиозные корни, вдохновлен духом, живущим в Православной церкви, в ее великих святых и

подвижниках. Трезвенность, сдержанность духовная, глубокое смирение и простота сердца, в которой сказывается истинное величие духа, как это характерно – мы уже видели – для ее духовной традиции, для высот ее религиозной жизни!

Не повлияло ли это на эту поразительную трезвенность и лаконическую сдержанность, и внутреннюю целомудренность стиля, которые поражают нас в величайших лирических творениях Пушкина и Тютчева?

Воздействие Православной церкви на все развитие русской культуры вообще многообразно, трудно поддается учету по своему богатству и многообразию. Не буду останавливаться на изумительных произведениях русского церковного искусства – на древних русских иконах и русском религиозном зодчестве. Но хочу сказать несколько слов о весьма ярком и оригинальном развитии русской религиозной мысли.

Русская религиозная мысль нового времени, особенно в лице Ивана Киреевского\* (1806–1856) и А. С. Хомякова\* (1804–1860), которых можно считать родоначальниками, представляет замечательный синтез между данными западной философии и традициями внутренней жизни восточного христианства. Недаром И. Киреевский в письме к Хомякову 1839 года называет Исаака Сирина\* величайшим христианским мыслителем. Истинное познание Божественного дается только при изменении моего внутреннего «я», при вращении моем в божественную действительность. Я должен сам измениться, сам переродиться, сам преобразиться, и только так становлюсь я способным постигать Истину не словами, а существенно. Познание Истины есть новая жизнь, жизнь обновленного духа, захватывающая всего человека, его волю и чувства и внутреннее познание, а не только логические схемы. Кто знает об Истине только понаслышке и не живет ею, подобен, согласно Исааку Сирину, человеку, желающему утолить свою жажду водой, нарисованной на стене. Все учение Киреевского о познании истины может рассматриваться как комментарий к этим словам апостола Павла во 2-м Послании к Коринфянам: «Мы же с открытым лицом, взирая на славу Божию, мы сами преобразуемся из славы в славу, как от Господня Духа» (3:18). Воздействие Духа Божия в «соборности» братской любви, объединяющей нас друг с

другом, силою Духа, причем принцип свободы личности органически соединяется с принципом братского общения, – вот основная тема Хомякова. Свобода морального развития личности и вместе с тем любовь, объединяющая нас воедино с братьями в великий живой организм единого Тела Христова, вот что, по убеждению Хомякова, есть смысл жизни и истории человечества. И национальная жизнь призвана служить этому великому объединению всех людей в Боге, в Истине Божией, в живом организме Тела Христова.

О вспомни свой удел высокий, – говорит он России,  
Былое в сердце воскреси,  
И в нем сокрытого глубоко  
Ты Духа Жизни допроси!

Для Достоевского (который был не только великим художником, но одним из великих христианских мыслителей нового времени) ответ на обуревающие нас сомнения, на наши страдания, на несправедливость, царящую в мире, на нужду, нищету, на глубину нравственного падения человека, ответ на то, что мы в смысле жизни и в истине, и правде Божией начинаем сомневаться, – дан только в одном, в образе Христа, который сам раскрывается нам в глубинах сердца нашего как Имеющий власть прощать, как безмерно Снисходящий к нашему страданию и падению, как Милующий и Восстанавливающий нас, как Сам Свидетельствующий сердцу нашему о действительности Истины и Любви, которые Он есть Сам. В Любви Божией, снисходящей к нам во Христе, и в нашей непосредственной встрече с Ним (ибо другого доказательства нет, кроме этой встречи) раскрывается для болезненно-чуткого, для душевно взбудораженного и мятущегося Достоевского смысл и цель и жизни, и страдания нашего, и освящение жизни, и предчувствуемое уже теперь преображение мира (как у старца Зосимы в Карамазовых, или у странника Макара Ивановича в «Подростке»). Достоевский в своем мирозерцании глубоко христоцентричен и вместе с тем глубоко народен. Не закрывая глаза на всю мерзость падения, на которую способен русский народ, он продолжает любить его даже в падении его (хотя оно ему омерзительно) и верит в его восстановление силою Божией.



Ибо христианство, как мы знаем, влияло не только на эстетическую культуру, на литературу, на религиозную философию русского народа, не только на патриархальный быт благочестивых семей – оно оказывало воздействие на весь поток исторической жизни русского народа среди всех его падений и недочетов, оно часто было ему маяком среди мрака его страдания и собственного греха. То, что мы говорили о покаянной стихии, захватывающей русского человека, напр., в богослужениях Великого поста, и особенно ярко проявляющейся в отдельных случаях обращения тяжкого грешника к Богу, – это относится в значительной степени и к жизни и к судьбам русского народа в его совокупности.

Уже в летописи Нестора\* под 1093 годом, при описании страшного набега половцев и мук русских людей, особенно же отведенных в плен, усиленно проводится мысль, что это есть попущение Божие в наказание за грехи народа. Это чувство вины своей перед Богом и что Бог карает нас за грехи наши, часто пробуждалось в самых широких кругах народа в моменты кризисов или горя народного. Об этом свидетельствует, напр., то широко распространенное в Смутное время сказание о некоем благочестивом человеке, который в видении был перенесен в какую-то большую церковь и видел, как Мать Божия слезно молила Сына Своего простить грех заблудившихся и впавших в глубину греха русских людей<sup>250</sup>.

То же сознание всенародного беззакония и необходимости покаяния проступает в известном видении 1521 года, которое имела (по свидетельству стольника Лызлова) некая слепая монахиня Вознесенского монастыря в Кремле. Она видела, как через Спасские ворота выходили из Кремля все святые, почивающие в кремлевских соборах, унося с собой Владимирскую икону Божией Матери, чтобы предоставить Русь и Москву насылаемой на них каре Божией. Но навстречу им вышли Сергей Радонежский\* и Варлаамий Хутынский\* и умоляли святых вернуться и не отказываться от своего предстательства перед Богом за русский народ. Та же идея необходимости покаяния

пророчески звучит в конце «Бесов» Достоевского. Под знаменем этого покаяния в своих грехах перед Богом только и мыслимо и в наши дни действительное возрождение России и избавление ее от темных сил, действующих в большевизме.

И активному служению ближним учила Церковь русских людей. Живым примером такого любвеобильного служения ближнему были, напр., Оптинские старцы\* XIX века. И был ряд предстоятелей Церкви, которые бестрепетно выступали за правду перед сильными мира сего и обличали их, не боясь смерти. Так Феодосий Печерский \* обличал великого князя Святослава \* за незаконный захват им киевского престола. Так же мужественно обличали князей за неправду и другие печерские подвижники – Григорий Чудотворец\* (князя Ростислава\*) и игумен Иоанн\* (великого князя Святополка II\*). Св. Григорий Вологодский\* в 1430 году мужественно выступает с обличением против Димитрия Шемяки\* за незаконно начатую междоусобную войну. «Князь Димитрий, – говорит он ему, – разве ты не читал в Писании: Суд без милости не оказавшему милости?» Вспомним мужественный подвиг свидетельства о правде митрополита Филиппа Московского\*, запечатленный его мученической смертью, и особенно близко нас касающийся и близко нас захватывающий подвиг бесчисленных мучеников и исповедников последних лет в Советской России.

Высший цвет человечества имеем в лице святых его. Они как бы теперь уже являются переходом, тут, среди нас, к высшей степени бытия, и тем самым служат живыми свидетелями этой божественной действительности. Они вместе с тем и высший цвет нации, произведшей их, но они не укладываются в рамки только национальные, как вообще все лучшие духовные и культурные ценности человечества. Истинные светильники подлинной христианской жизни – не словом, а делом и всем бытием своим – русские святые поэтому одновременно сверхнациональны, ибо из сверхнационального и Вечного черпают они силу свою, и вместе с тем они – высшее достижение русского народа. В них русский народ ощущал близость Божию. Они уходили в леса и пустыни, и болота, на берега пустынных озер и рек, на далекие дикие острова, и народ шел к ним, ибо знал, что великие силы, великие возможности

любви и горения духовного и помощи ближнему выработаны ими в этом их молитвенном уединении, и получал помощь от них. Имена их бесчисленны. А другие оставались в мирской обстановке и светили в ней. Вспомним, напр., уже Завещание Владимира Мономаха\* детям своим и характеристики его и других благочестивых и праведных князей в Древней летописи.

Суровый подвиг личный, соединенный с любвеобильным служением ближнему, смирение и трезвенность, и простота, детская простота сердца, сочетающаяся с великой мудростью духовной, с даром «различения», духовный такт и горение духа, просветляющее всю окружающую духовную атмосферу (как мы имеем, напр., в лице Серафима Саровского) – вот характерные черты высшего проявления в жизни русского народа этих творческих, и притом свыше, из другой, сверхсубъективной области приходящих сил, свидетельствующих о другой, высшей действительности. Особенно же ярко и наглядно проявилось это свидетельство, как мы указывали, в подвиге мучеников и исповедников, бесчисленных – причем имена только некоторых нам известны – пострадавших при большевиках за веру Христову. Вспомним, например, имена митрополита Вениамина Петроградского\*, митрополита Арсения Новгородского\*, митрополита Петра Крутицкого\*, епископа Дамаскина Глуховского\*, архиепископа Иллариона\*, многочисленных соловецких мучеников и исповедников и многих, многих других...

Одной чертой русской религиозности хочу я закончить. В центре ее – как мы уже говорили – стоит радость о Воскресении Христовом, радость о победе Сына Божия – через распятие и воскресение Свое – над силами ада и тьмы и смерти. Вот эта вера в победу Божию, эта радость воскресения, этот дух первохристианской проповеди, живущий в ней («Сия есть победа, победившая мир – вера наша», – 1Ин. 5:4), и есть тот стержень духовный, то знамя духовное, которое поможет русскому народу в его борьбе против темных сил Зла и Лжи за Правду Божию.

## **Н.О. Лосский. Религиозность русского народа**

Основная, наиболее глубокая черта характера русского народа есть его религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра, следовательно, такого добра, которое осуществимо лишь в Царстве Божием. Совершенное добро, без всякой примеси зла и несовершенств, существует в Царстве Божием потому, что оно состоит из личностей, вполне осуществляющих в своем поведении две заповеди Иисуса Христа: люби Бога больше себя и ближнего, как себя. Члены Царства Божия совершенно свободны от эгоизма, и потому они творят лишь абсолютные ценности, – нравственное добро, красоту, познание истины, блага неделимые и неистребимые, служащие всему миру. Блага относительные, т. е. те, пользование которыми для одних лиц есть добро, а для других – зло, не привлекают к себе членов Царства Божия. Погоня за ними составляет главное содержание жизни лиц с эгоистическим характером, т. е. лиц, которые не обладают совершенною любовью к Богу и предпочитают себя своему ближнему, если не всегда, то, по крайней мере, в некоторых случаях.

Так как члены Царства Божия совершенно свободны от эгоизма, то тело их – не материальное, а преображенное. В самом деле, материальное тело есть следствие эгоизма: оно получается как завоевание некоторой части пространства путем актов отталкивания, создающих относительно непроницаемый объем. Такое тело доступно ранениям и разрушению, оно полно несовершенств и связано необходимо с борьбою за существование. Преображенное тело состоит из творимых небожителями процессов света, звука, тепла, ароматов и служит выражением их духовного творчества, создающего абсолютные ценности. Такое духовно-телесное целое обладает идеальной красотой. Не содержа в себе актов толкания, преображенное тело не может быть подвержено отталкиванию; поэтому оно способно проникать через все материальные преграды, оно недоступно никаким ранениям и ничем не может быть разрушено.

Телесной смерти члены Царства Божия не подвержены. Вообще никаких несовершенств и никакого зла в этом Царстве нет<sup>251</sup>.

Искание абсолютного добра, конечно, не означает, что русский человек, например простолюдин, сознательно влечется к Царству Божию, имея в своем уме сложную систему учений о нем. К счастью, в душе человека есть сила, влекущая к добру и осуждающая зло, независимо от степени образования и знаний его: это сила – голос совести. Русский человек обладает особенно чутким различием добра и зла; он зорко подмечает несовершенство всех наших поступков, нравов и учреждений, никогда не удовлетворяясь ими и не переставая искать совершенного добра.

Религия и философия всех народов задолго до христианства установила, что человек, и даже все мировое бытие, влечется сознательно или бессознательно ввысь к абсолютному совершенству, к Богу<sup>252</sup>. Различие между людьми и народами состоит в том, в какой форме и в какой степени осуществляется у них это стремление вверх и каким соблазнам они поддаются при этом. Значительная часть моих заметок о русском народе посвящена вопросу о характере его искания абсолютного добра.

Возьмем грандиозный труд С.М. Соловьева\* «История России с древнейших времен». В нем мы находим тексты летописей, сношений князей друг с другом, сношений дружин с князьями, влияние духовенства, сношения бояр с князем, доклады дипломатов, полководцев. Все эти документы полны упоминаний о Боге, мыслей о воле Божией и повиновении Ему. Князья перед смертью обыкновенно постригались «в иноки и в схиму». Примером может служить поведение князя Димитрия Святославича Юрьевского\*. Ростовскому епископу, постригшему его в схиму, он сказал: «Господин и отец, владыка Игнатий, исполни, Господь Бог, твой труд, что приготовил меня на долгий путь, на вечное лето, снарядил меня воином истинному царю Христу, Богу нашему»<sup>253</sup>.

В XVIII веке, когда среди русского дворянства появилось много вольтерьянцев, широко развилась во второй половине века деятельность масонов\*, стремившихся углубить понимание истин христианства и осуществлять их в личной и общественной жизни. В XIX веке религиозность русского народа выразилась в

великой литературе, проникнутой исканием абсолютного добра и смысла жизни, а также в расцвете религиозной философии.

Перечисленные проявления религиозности русского народа относятся к поведению высших слоев его. Что же касается низов народа, особенно крестьян, религиозность их обнаруживается с не меньшей очевидностью. Вспомним русских странников, паломников ко святым местам, особенно к таким прославленным монастырям, как Троице-Сергиевская лавра, Киево-Печерская лавра, Соловки, Почаевский монастырь, и за пределы России – на Афон, в Палестину. Жажда поклонения чудотворным иконам Божией Матери и смысл паломничества к различным иконам Богоматери кажется идолопоклонством людям, не имеющим конкретного религиозного опыта. Эти явления глубокомысленно разъяснил о. Павел Флоренский\* в своей книге «Столп и утверждение истины». «Каждая законная икона Божией Матери, – говорит он, – явленная, т. е. ознаменованная чудесами и, так сказать, получившая одобрение и утверждение от Самой Девы-Матери, засвидетельствованная в своей духовной правдивости Самою Девою-Матерью, есть впечатление одной лишь стороны, светлое пятно на земле от одного лишь луча Благодатной, одно из живописных имен Ее. Отсюда искание поклониться разным иконам. Наименования некоторых из них отчасти выражают их духовную сущность» (369 с.).

До какой высокой духовной жизни могут доходить простые, малообразованные люди, примером служит книга «Откровенные рассказы странника своему духовному отцу»\*. Достоевский находит синтез и завершение всех добрых свойств русского народа в его христианском духе. «Может быть, единственная любовь народа русского есть Христос», думает Достоевский (Дневник писателя, 1873, V). Он доказывает эту мысль так: русский народ своеобразно принял Христа в свое сердце, как идеального человеколюбца; он обладает поэтому истинным духовным просвещением, получая его в молитвах, в сказаниях о святых, в почитании великих подвижников. Его исторические идеалы – святые Сергей Радонежский\*, Феодосий Печерский\*, Тихон Задонский\*<sup>254</sup>. Признав святость высшею ценностью, стремясь к абсолютному добру, русский народ, говорит Достоевский, не возводит земные относительные ценности,

например частную собственность, в ранг «священных» принципов. В романе «Бесы» Достоевский высказывает устами Шатова свою мысль, что русский народ есть «народ-богоносец» (ч. II, гл. 1).

Исследователь русской религиозности Г.П. Федотов\* в своей книге «Russian religious Mind. Kievan Russia» показал, что христианство попало в Руси на благодатную почву: уже в Киевской Руси до монгольского ига оно было усвоено, по крайней мере, высшими слоями народа в своей подлинной сущности, именно как религия любви. Владимир Мономах\*, великий князь Киевский (умер в 1125 г.), в своем «Поучении» детям осуждает гордость и суету, высказывается против смертной казни, видит в природе красоту и славу Божию, высоко ценит молитву. «Если, езда на коне, вы не занимаетесь делом, – пишет он, – то, при незнании других молитв, постоянно повторяйте: Господи, помилуй. Это лучше, чем думать о пустяках» (мыслить безлепицу). Ко всем людям он советует быть доброжелательным: «не идите мимо человека, не приветивши его, а скажите ему доброе слово». Митрополит Киевской Руси Никифор\* в своем «Послании» Мономаху говорит, что он любит готовить другим пышные обеды, а сам служит гостям; «подвластные ему едят и пьют до отвалу, а он только сидит и смотрит, довольствуясь малой пищей и водою». При этом надо заметить, что Владимир Мономах был человек мужественного характера, проявлявший выдающуюся храбрость и на войне, и на опасной охоте.

В дальнейшей истории Руси, вслед за высшими слоями общества и благодаря влиянию великих святых, также низшие слои населения усвоили христианство настолько, что идеалом народа стала не могучая, не богатая, а «Святая Русь». «В древнерусской святости, – говорит Федотов, – евангельский образ Христа сияет ярче, чем где бы то ни было в истории»<sup>255</sup>.

Русские святые особенно осуществляют в своем поведении «кенозис»\* Христа, его «зрак раба»\*, бедность, смирение, простоту жизни, самоотвержение, кротость (с. 128). Героическое человеколюбие и чудеса св. Николая\* так полюбились народу, что он стал национальным русским святым (44). Проповеди св. Иоанна Златоуста\* и св. Ефрема Сирина\* стали любимым

чтением; в первых привлекал призыв к милосердию, а во вторых – к покаянию.

Лев Толстой, жизнь и произведения которого служат ярким примером искания абсолютного добра и смысла жизни, хорошо знал русский народ. В статье «Песни на деревне» он говорит, что русский народ – «кроткий, мудрый, святой». За два года до своей смерти в «Предисловии к альбому «Русские мужики» Н. Орлова» он говорит о русских крестьянах, что это – «смиранный, трудовой, христианский, кроткий, терпеливый народ. Мы с Орловым любим в этом народе его мужицкую смиренную, терпеливую, просвещенную истинным христианством душу». Смотра на картины Орлова, Толстой переживает сознание «великой духовной силы народа».

*С.Л. Франк\** в своей превосходной статье «Die Russische Weltanschauung» говорит: «Русский дух насквозь проникнут религиозностью»<sup>256</sup>. *Бердяев\** часто повторял в своих рассуждениях о России, что русские не интересуются средней областью культуры. «Русская идея, – говорит он, – не есть идея цветущей культуры и могущественного царства, русская идея есть эсхатологическая\* идея Царства Божьего». «Русское православие не имеет своего оправдания культуры, в нем был нигилистический элемент в отношении ко всему, что творит человек в этом мире. В православии сильнее всего была выражена эсхатологическая сторона христианства». «Мы, русские, апокалиптики или нигилисты»<sup>257</sup>.

Историк и философ *Лев Платонович Карсавин\** находит, что существенный момент русского духа есть религиозность, включая и воинствующий атеизм. Русский идеал есть взаимопроникновение Церкви и государства. Но, к сожалению, говорит он, у русского православия есть серьезный недостаток, – его пассивность, бездейственность. «Уверенность в будущем обожении\* обеспложивает настоящее». К тому же идеал недостижим «путем частичных реформ и отъединенных усилий»; между тем русский человек хочет действовать «всегда во имя чего-то абсолютного или абсолютированного». Если же русский усомнится в абсолютном идеале, то он может дойти до крайнего скотоподобия или равнодушия ко всему; он способен прийти «от невероятной законопослушности до самого необузданного



безграничного бунта». Стремясь к бесконечному, русский человек боится определений; отсюда, по мнению Карсавина, объясняется гениальная перевоплощаемость русских<sup>258</sup>. Вальтер Шубарт, прибалтийский немец, знавший, вероятно, русский язык и русскую культуру так интимно, как сами русские, написал замечательную книгу «Europa und die Seele des Ostens», переведенную на русский и английский языки. Шубарт противопоставляет друг другу главным образом два типа человека: прометеевский, героический человек, и иоанновский, мессианский человек, т. е. человек, следующий идеалу, данному в Евангелии от Иоанна. Представителями иоанновского типа он считает славян, особенно русских. Прометеевский, «героический человек видит в мире хаос, который он должен оформить своей организующей силой; он полон жажды власти; он удаляется все дальше и дальше от Бога и все глубже уходит в мир вещей. Секуляризация – его судьба, героизм – его жизненное чувство, трагика – его конец». Таковы «романские и германские народы современности»<sup>259</sup>.

Иоанновский «мессианский человек чувствует себя призванным создать на земле высший Божественный порядок, чей образ он в себе роковым образом носит. Он хочет восстановить вокруг себя ту гармонию, которую он чувствует в себе. Так ощущали первые христиане и большинство славян». «Мессианского человека одухотворяет не жажда власти, но настроение примирения и любви. Он не разделяет, чтобы властвовать, но ищет разобщенное, чтобы его воссоединить. Им не движут чувства подозрения и ненависти, он полон глубокого доверия к сущности вещей. Он видит в людях не врагов, а братьев; в мире же не добычу, на которую нужно бросаться, а грубую материю, которую нужно осветить и освятить. Им движет чувство некоей космической одержимости, он исходит из понятия целого, которое ощущает в себе и которое хочет восстановить в раздробленном окружающем. Его не оставляет в покое стремление к всеобъемлющему и желание сделать его видимым и осязаемым» (5с.). «Борьба за вселенскость станет основной чертой иоаннического человека» (9). В иоанновскую эпоху центр тяжести перейдет в руки тех, кто стремится «к сверхземному в качестве постоянной черты национального характера, а таковыми

являются славяне, в особенности русские. Огромное событие, которое сейчас готовится, есть восхождение славянства как ведущей культурной силы» (16).

Целью своей книги Шубарт ставит повлиять на «европейское самопознание путем контраста» (25). «Запад, – говорит он, – подарил человечеству наиболее совершенные формы техники, государственности и связи, но он лишил его души. Задачей России является вернуть ее людям» (26). «Только Россия способна одухотворить человеческий род, погрязший в вещности и испорченный жаждой власти», и это несмотря на то, что в настоящий момент «сама она мучится в судорогах большевизма» (26 с.). Поток прометеевского мироощущения тремя волнами разливался в России, говорит Шубарт: «он шел через европеизаторскую политику Петра Первого, затем через французские революционные идеи и, наконец, атеистический социализм, который захватил власть в России в 1917 году» (56). Реакция русской души на этот прометеевский дух – иногда аскетизм, но больше мессианская: он хочет оформить внешний мир «согласно небесному внутреннему образу», его идеал «не чистая посюсторонность, как у прометеевского человека, а Царство Божие» (58 с.).

Большевицкий режим есть пародия на прометеевский дух. Судя по сведениям, доходящим из России, он вызывает в русском народе ужас, отвращение и рост религиозности. Поэтому можно надеяться, что после падения большевистской власти иоанновский дух русской культуры восстановится и будет иметь благотворное влияние на все человечество.

Книга Шубарта свидетельствует о его глубокой любви к русскому народу и русской культуре. Любящему взору открываются идеальные глубины любимого существа, даже и такие, которые далеки от полного осуществления и требуют дальнейшего развития. Такой характер прозрения в глубины и возможности, таящиеся в духе славян, и особенно русских, имеет вся книга Шубарта. Поэтому читать ее полезно особенно нам, русским, чтобы просить помощи Божией для совершенного развития тех духовных свойств, которые нашел в славянах Шубарт, и для знания отклонений на этом пути, которых следует опасаться.

Важнейшее выражение характера религиозности русского народа осуществлено в Русской Православной церкви. Прав Бердяев, что русское православие сосредоточено на эсхатологии, на стремлении к Царству Божию, т. е. к сверхземному абсолютному добру. Этот характер православия ярко выражен во всем богослужении и в годовом цикле церковной жизни, в котором «праздников праздник» есть Пасха, Воскресение Христово, знаменующее победу над смертью в форме Преображения, т. е. жизни в Царстве Божием. Иконы Русской Православной церкви, подобно Византийским иконам, глубоко отличаются от религиозной живописи Итальянского Возрождения: красота их – не земная миловидность, а сверхземная духовность.

Православное монашество ведет жизнь, посвященную молитве о своей душе и о всем мире. Занимаясь аскетическими подвигами и монастырским трудом, оно мало принимает участия в земной жизни. Живое представление об этом характере русского монашества можно получить из недавно изданной в Париже книги иеромонаха Софрония «Старец Силуан»<sup>260</sup>. Опираясь на живое молитвенное общение с Господом Богом и Царством Божиим при почитании святых, православный человек руководится в своей религиозной жизни и в богословских трудах не ссылкой на авторитеты и не сложными умозаключениями, а живым религиозным опытом<sup>261</sup>. О том, что Православная церковь при выработке догматов и основ церковной жизни не подчинена внешнему авторитету, весьма ценны соображения Хомякова\*. Занимаясь вопросом о том, как сочетать в церковной жизни два трудносоединимых принципа – свободу и единство, Хомяков выработал замечательное, оригинальное понятие соборности. Он говорит, что в Католической авторитарной церкви есть единство без свободы, а в Протестантской есть свобода без единства. Согласно его учению, принципом строения Церкви должна быть соборность, разумея под этим словом единство многих лиц на основе общей любви их к Богу, к Богочеловеку Иисусу Христу и к правде Божией. Любовь свободно объединяет верующих людей в Церкви как Теле Христа.

Хомяков упускает из виду, что и Католическая церковь, будучи сверхгосударственной и сочетая в одно целое

европейских, азиатских, американских и т. п. католиков, сохраняет единство тоже благодаря соборности, т. е. благодаря любви католиков к одним и тем же высоким ценностям. Но высокое достоинство Православия состоит в том, что принцип соборности в нем осознан как более высокая основа Церкви, чем какие бы то ни было земные авторитеты. Хомяков признает, что принцип соборности не осуществлен в православии во всей полноте, что высшее духовенство нередко бывает склонно к деспотизму, однако такое явление понятно в условиях земной грешной жизни и хорошо уже то, что принцип любви, а следовательно, и свободы провозглашен в Православии.

Понятие соборности, выработанное Хомяковым, так ценно и своеобразно, что перевод его на другие языки невозможен и слово «соборность» уже принято в немецкой и англо-американской литературе. Содружество (fellowship) англиканских и православных христиан, существующее в некоторых городах Великобритании и Соединенных Штатов Америки, издает даже журнал под названием «Sobornost».

Юридическое учение о спасении отвергается Православною церковью. Духу ее соответствует учение о том, что поведение, руководимое совершенною любовью к Богу и ближнему, само по себе, без всяких внешних наград, есть блаженство. обстоятельный труд об этом вопросе «Православное учение о спасении» написал в конце XIX века архимандрит (будущий патриарх) Сергей\*.

Дух Православной церкви, в основе которой лежит любовь, выражается в «благостном» характере и даже внешности многих русских духовных лиц. Эту черту русского духовенства хорошо подметил Шубарт. Он пишет: «Гармонический дух живет во всем древнейшем русском христианстве». «Гармония лежит в образе русского священника. Мягкие черты его лица и волнистые волосы напоминают старые иконы. Какая противоположность иезуитским головам Запада, с их плоскими, строгими, цезаристскими лицами». «По сравнению с деловым, почти театральным, поведением европейцев, Киреевский\* отмечает смирение, спокойствие, сдержанность, достоинство и внутреннюю гармонию людей, выросших в традициях Православной церкви. Это чувствуется во всем, вплоть до молитвы. Русский не выходит из

себя от умиления, но, напротив, особое внимание обращает на сохранение трезвого рассудка и гармонического состояния духа» (51). Те же самые свойства русского священника отмечает и Толстой в «Войне и мире». В Москве в воскресенье 12 июля 1812 года получен был манифест Государя о начале войны с Наполеоном и прислана была молитва из Синода о спасении России от вражеского нашествия. Священник в церкви, «благостный старичок», – пишет Толстой, – читает молитву: «Господи Боже сил, Боже спасения нашего, начал священник тем ясным ненапыщенным и кротким голосом, которым читают только одни духовные славянские чтецы и который так неотразимо действует на русское сердце» (том II, ч. V, гл. 18).

О благостном характере русского православия вообще говорит *Владимир Филимонович Марцинковский\** в своей замечательной книге «Записки верующего». Марцинковский, став религиозным проповедником, изъездил всю Европейскую Россию, встречался со множеством людей и на основании своего богатого опыта говорит о глубокой религиозности русского народа во всех его слоях и о его жажде религиозного просвещения. Свои лекции он бесстрашно продолжал и при большевистском правительстве, пока оно не выслало его из России в 1923 году. Заключение в Москве в Таганскую тюрьму он познакомился с иеромонахом о. Георгием, который исполнял в тюрьме должность санитаря. «Большим приобретением для меня, – пишет он, – было знакомство с этим типом истого русского православия, или просто русского христианства, при всей простоте вмещающем и мудрость, и крепкую волю, а главное, удивительную мягкость, широту и любовь, любовь без конца...»

О. Георгий был сначала послушником у оптинского старца Амвросия\*. Со слов его Марцинковский дает удивительное сообщение о Льве Толстом.

«О. Георгий видел и Л.Н. Толстого, как он приходил в Оптину, покинув Ясную Поляну. Не попав на прием к старцу Иосифу\*, который лежал тогда тяжелобольной, Лев Николаевич пошел по лесной дорожке в раздумье. Видит, два монаха идут, несут лукошки с грибами. Поздоровались. – “Хорошо у вас здесь!.. Хотел бы я тут избушку построить и с вами жить”. “Что ж, это можно”, – ласково ответил один из иноков. Затем Лев

Николаевич после вторичной неудачной попытки попасть к о. Иосифу отправился в Шамордино к своей сестре, монахине Марии Николаевне. Он очень любил ее. О. Георгий уверяет, что Лев Николаевич сказал тогда сестре: «Машенька, я раскаиваюсь в своем учении об Иисусе Христе». Разговор этот пресекся с приездом Черткова\* и Маковицкого \*, которые увезли Льва Николаевича из Шамордина»<sup>262</sup>. Очень трудно доказать, имел ли о. Георгий достоверное сведение о беседе Льва Толстого с сестрою во время последнего свидания их. Под конец своей жизни Толстой перестал грубо нападать на традиционные учения и обряды Церкви. Поэтому есть некоторая вероятность правильности сообщения о. Георгия. Но одна важная неточность имеется в его рассказе. Когда Толстой покинул Ясную Поляну, его все время сопровождал доктор Маковицкий. В Шамордино к ним присоединилась Александра Львовна Толстая. Черткова в Шамордине не было, он присоединился к Толстому уже после его отъезда из Шамордино, откуда Толстой поспешил уехать, боясь, что его настигнет там жена его София Андреевна. Надобно также заметить, что слова «Я раскаиваюсь в своем учении об Иисусе Христе» не были сообщены самою сестрою Льва Николаевича другим членам его семьи. Неизвестно, кто передал их отцу Георгию и точно ли передал<sup>263</sup>. Поэтому нет оснований уверенно утверждать, что Лев Толстой в конце жизни признал Богочеловечество Иисуса Христа, но нет сомнения в том, что он стал воздерживаться от грубых нападений на христианство.

Религиозность русского народа и кроткая благость духовенства, казалось бы, должна была выразиться в проповеди социального христианства, т. е. в учении о том, что принципы христианства следует осуществлять не только в личных индивидуальных отношениях, но и в законодательстве, и в организации общественных и государственных учреждений. Леруа-Болье\* в третьем томе своего обширного труда о России говорит: оригинальность России может проявиться в реализации евангельского духа, именно «в применении этики Христа в общественной не менее, чем в частной жизни» (III, 506). Православное духовенство в XIX веке пыталось выступать в литературе с этою идеею, однако правительство систематически подавляло такие стремления его и содействовало укреплению

мысли, будто цель религиозной жизни есть только забота о личном спасении души. В труде о. Георгия Флоровского\* «Пути русского богословия» можно найти в главе «Историческая школа» много сведений о том, как правительство стесняло литературную деятельность духовенства и ко вреду Церкви и общества мешало развитию религиозной идеологии. Низводя Церковь на степень слуги государства, правительство превращало духовных лиц в чиновников. Сущность такой политики хорошо выразил в романе Лескова\* «Соборяне» мошенник Термосесов: «Религия может быть допускаема только как одна из форм администрации. А коль скоро вера становится серьезной верой, то она вредна и ее надо подобрать и подтянуть» (ч. II, гл. 10). Потрясающим примером «смирения» епископов, членов Синода, подчиняющихся против веления своей совести требованию государственной власти, служит история поставления во епископы монаха Варнавы, рассказанная Милюковым\* в «Очерках по истории русской культуры». Подчинение высшего (черного) духовенства верховной власти и ее представителю обер-прокурору Синода даже усилилось в правление Саблера\*, продолжавшего традицию Победоносцева\*, говорит Милюков. Чрезвычайно характерным эпизодом из эпохи этого подчинения является история кощунственного посвящения в епископы ставленника Распутина\* монаха Варнавы\*, рассказанная непосредственным участником митрополитом Антонием Храповицким\* в частном письме к митрополиту Флавиану\* от 11 августа 1911 года: «Уже омокается трость, и завтра государь подпишет о бытии архимандриту Варнаве епископом каргопольским; хиротония его в Москве. Как это произошло? А вот как. Вл. К. Саблер заявил, что государь желает видеть его епископом. Преосв. Дмитрий сказал: “А потом и Распутин придется хиротонисать”. Я начал предлагать разъяснить неудобства сего желания; тогда В. К. вынул из портфеля всеподданнейшее прошение свое об отставке и пояснил, что в отказе Синода он усмотрит свою неспособность быть посредником между государем и Синодом и предоставит это дело другому. Тогда я от лица иерархов сказал: “Для сохранения вас на посту, мы и черного борова посвятим в архиереи, но нельзя ли его отправить в Бийск, посвятить в

Томске и т. п.". Вечером 8 августа мы собрались тайно у преп. Сергия и, вознеся немало вздыханий, решили из двух зол избрать меньшее» (том II, ч. 1, с. 183).

С огорчением думая о приниженном состоянии той Церкви, которую можно назвать «официальной», нужно помнить, что в России сохранялась все же в глубине и настоящая христианская Церковь в лице почитаемых народом подвижников, живших в тиши монастырей, и особенно в лице «старцев», к которым прибегали для поучения и утешения тысячи людей из всех слоев русского народа. Художественное изображение того, как действует «старец», известно всему миру из романа Достоевского «Братья Карамазовы», где дан образ старца Зосимы.

О действительно существовавших старцах можно получить сведения из книги о. Сергия Четверикова\* «Оптина Пустынь»<sup>264</sup>.

Духовенство, подчиненное специальной духовной цензуре, не могло разрабатывать идею социального христианства, но зато светские люди много поработали над этой проблемой. Славянофилы\* Хомяков\*, К. Аксаков\* были сторонниками этой идеи, насколько можно было пытаться выразить ее при режиме государя Николая I. Разносторонне разработано учение о социальном христианстве в трудах Вл. Соловьева\*, особенно в его «Оправдании добра», и в трудах С.Н. Булгакова\*, Н. А. Бердяева\*.

Не надо забывать также участия России в попытках применить принципы христианства к международным отношениям. Вспомним участие России в Священном союзе\* при Александре I\* и предложение, исходившее от императора Николая II\* в конце XIX века об учреждении международного трибунала для решения споров между государствами не войною, а судом. Самую замечательную мысль о нормальном отношении народов друг к другу высказал Вл. Соловьев: заповедь Иисуса Христа: «люби ближнего, как самого себя» он применил и в отношении народов друг к другу: «люби все другие народы, как свой собственный».

О русской интеллигенции второй половины XIX века говорят, что она была наиболее атеистической. Это неверно: она была действительно наиболее внецерковною, но это не значит, что она



была атеистической. Отпадение от Церкви обусловлено было отчасти ложною мыслью, будто догматическое содержание христианства несогласимо с научным миропониманием, но еще в большей степени виною охлаждения к Церкви была нелепая политика правительства, стеснявшего свободное развитие религиозной жизни. Приведу один пример из замечательной книги о. Георгия Флоровского «Пути русского богословия»: «Блестящая книга московского профессора М.Д. Муретова\* против Ренана\* была остановлена цензурой, так как для опровержения нужно было изложить опровергаемое “лжеучение”, что не представлялось благонадежным. Ренана продолжали читать втайне, а книга против Ренана опоздала лет на 15. И создалось впечатление, что причина запретов в бессилии защищаться» (421).

Отошедшие от Церкви образованные люди утратили христианскую идею Царства Божия, однако многие из них сохранили стремление к совершенному добру и мучаются неправдою нашей грешной земной жизни. Это настроение обнаруживается, например, в искании социальной справедливости. Характерным явлением общественной жизни России было то, что Михайловский\* назвал словами «кающийся дворянин» и Лавров\* выразил мыслью о необходимости уплатить «долг народу». Это настроение русских людей, принадлежащих к привилегированным классам общества, хорошо выразил Достоевский: он говорил в «Дневнике писателя», что никогда не мог понять такого строя, при котором одна десятая народа пользуется многими жизненными благами, а девять десятых лишены их.

Даже в среде крупной буржуазии, среди богатых промышленников и купцов, были настроения, показывающие, что они как бы стыдятся своего богатства и, уж конечно, сочли бы кощунством называть право собственности «священным». Среди них было много меценатов и жертвователей больших сумм на различные общественные учреждения. Вспомним, например, такие имена, как Третьяковы, Морозовы, Мамонтов, Шанявский, Серебряков, Щукин, Рябушинские. Были и такие богатые промышленники, которые давали деньги революционерам, боровшимся против капитализма.

Н.И. Астров, последний выборный голова города Москвы, сообщает данную Кобылинским-Эллисом\* характеристику брата его Павла Ивановича Астрова, члена Московского Окружного Суда. Идеалом П.И. Астрова было примирение трех начал – цельной религиозности, общественности в духе мирной и гуманной эволюции, творческой культуры. Идя с Андреем Белым\* и Кобылинским, он сказал однажды: «наш идеал будущего – лик культурного праведника, святого будущего»<sup>265</sup>.

Я приведу пример одного такого культурного праведника. Это был учитель народной школы Вячеслав Яковлевич Аврамов, помещик Костромской губернии. Он получил высшее образование в Горном институте, однако решил посвятить свою жизнь не инженерному делу, а просвещению низов народа. Он стал учителем в народной школе в Петербурге вблизи Волкова кладбища. Его уроки русской грамоты и даже уроки арифметики были чем-то вроде художественного спектакля. В его школу приезжали педагоги всего Петербурга учиться искусству преподавания. В молодости он полюбил одну девушку, желавшую получить высшее образование и поехать для этой цели в Швейцарию. Родители не давали ей разрешения. Она не отвечала чувству Вячеслава Яковлевича, но вступила с ним в фиктивный брак, как это часто делалось в шестидесятых годах, и тотчас уехала за границу. Так Аврамов и остался на всю жизнь холостяком. Имение свое он продал и на вырученные деньги устроил в Костромской губернии несколько земских народных школ.

У русских революционеров, ставших атеистами, вместо христианской религиозности явилось настроение, которое можно назвать формальной религиозностью, именно страстное, фанатическое стремление осуществить своего рода Царство Божие на земле, без Бога, на основе научного знания. Об этом характере русской интеллигенции написал ряд статей С.Н. Булгаков и перепечатал их в сборнике «Два града». Он говорит, что правительственные преследования вызвали в революционной интеллигенции «самочувствие мученичества и исповедничества», а насильственная оторванность от жизни развила «мечтательность, утопизм, вообще недостаточное чувство действительности» (180). Будучи депутатом второй

Государственной думы и наблюдая ее политическую деятельность, «я ясно видел, – пишет Булгаков, – как, в сущности, далеко от политики, т. е. повседневной прозаической работы починки и смазки государственного механизма, отстоят эти люди. Это психология не политиков, не расчетливых реалистов и постепеновцев, нет, это нетерпеливая экзальтированность людей, ждущих осуществления Царства Божия на земле, Нового Иерусалима, и притом чуть ли не завтра. Невольно вспоминаются анабаптисты\* и многие другие коммунистические сектанты Средневековья, апокалиптики и хилиасты, ждавшие скорого наступления тысячелетнего Царства Христова и расчищавшие для него дорогу мечом, народным восстанием, коммунистическими экспериментами, крестьянскими войнами; вспоминается Иоанн Лейденский\* со свитою своих пророков в Мюнстере» (135).

Далее Булгаков показывает, как страстная жажда осуществления Царства Божия на земле без Бога и, следовательно, без абсолютного добра ведет к замене идеи Богочеловека человекобожием, а вслед за этим и к бестиализации человека, или точнее, сказал бы я, к осатанению человека, встречающемуся в СССР.

Не только русские писатели, также и иностранцы, внимательно наблюдавшие русскую жизнь, в большинстве случаев отмечают выдающуюся религиозность русского народа. Я сошлюсь на несколько иностранцев и о тех из них, которых мнения буду сообщать также в дальнейшем, сообщу вкратце, кто они такие и как познакомились с русским народом.

Замечательное по своей обстоятельности исследование о России и русском народе выполнил французский ученый Леруа-Болье (Leroy Beaulieu, 1842–1912). Он был в России четыре раза в 1872–1881 гг. и опубликовал свой труд в трех больших томах «L'Empire des Tsars et les Russes» (1881–1889). Народные массы русских, говорит он, не утратили чувства связи «с обитателями невидимого мира» (т. III, кн. I, гл. II, с. 11). У простого русского народа он находит своеобразное сочетание реализма и мистицизма, почитание креста, признание ценности страдания и покаяния (45). Он обращает внимание на то, что литературные труды даже и неверующих русских имеют религиозно-

христианский характер. Оригинальность России, думает Леруа-Болье, может проявиться в реализации евангельского духа, именно в применении этики Христа в общественной, не менее чем в частной жизни (кн. III, гл. XI, с. 568).

Англичанин Стивен Грэм (Stephen Graham) много раз ездил в Россию; он познакомился со всеми слоями русского общества, особенно с крестьянами. Хорошо овладев русским языком, одеваясь просто, чтобы быть в толпе принятым за русского рабочего, он исходил пешком многие сотни километров и наблюдал русскую жизнь от Архангельска до Владикавказа. Вместе с паломниками он ходил на поклонение угодникам в монастыри, ездил на русском пароходе вместе с паломниками в Палестину. Странствуя пешком на севере России вблизи Белого моря, он ночевал в крестьянских избах<sup>266</sup>.

В книге «Путь Марфы и путь Марии» Грэм говорит, что с англичанином разговор кончается беседой о спорте, с французом – беседой о женщине, с русским интеллигентом – беседой о России, а с крестьянином – беседой о Боге и религии (54:72). Русские могут беседовать о религии шесть часов подряд. Русская идея – христианская идея; на первом плане в ней – любовь к страдающим, жалость, внимание к индивидуальной личности (93–96). Нашу смертную жизнь русский считает не подлинною жизнью и материальную силу не действительною силою (111). Иными словами, Грэм хочет сказать, что русское христианство сосредоточено на идее Царства Божия и абсолютного совершенства в нем. Восточная Церковь, говорит он, идет путем Марии. Русский окружен в Церкви «свидетелями истины», ликами святых, смотрящими на него с икон; от них исходит свет Преображения; войдя в Успенский собор в Москве, человек вступает в «иной мир» (201–203).

В книге «Неизвестная Россия» Грэм с восхищением говорит о теплящейся перед иконой лампадке, излучающей покой, о том, что такую лампаду перед иконою можно увидеть везде в России, и на вокзале, и в бане; поэтому везде чувствуется близость Бога. «Я люблю Россию, – говорит он. – Она для меня в некотором смысле есть нечто большее, чем моя родная страна. Иногда мне кажется, что я счастливый принц, нашедший Спящую Красавицу» (7).

Англичанин Морис Бэринг (Maurice Baring, 1874–1945), поэт и журналист, познакомился в Копенгагене с семьей русского посланника графа Бенкендорфа, жена которого была высококультурная русская интеллигентка. С 1901 г. он часто ездил в их имение Сосновку в Тамбовской губернии. Во время Русско-японской войны он был в Маньчжурии при русской армии как корреспондент газеты «Morning Post». В 1905–1906 гг. он наблюдал русскую революцию<sup>267</sup>.

Живя в имении и находясь при армии, Бэринг наблюдал религиозность русского народа, посты, молебны, свечи перед иконами, подъем духа во время праздника Пасхи, но среди образованных русских людей, говорит он, больше атеистов, чем в Западной Европе (Русский народ, с. 72). В книге «Главные основы России» он говорит, что русский крестьянин глубоко религиозен, видит Бога во всех вещах и считает ненормальным, неумным человека, не верующего в Бога (с. 46). Стихотворение Пушкина:

Я пережил свои желанья,  
Я разлюбил свои мечты.  
Остались мне одни страданья,  
Плоды сердечной пустоты.

Бэринг перевел в совершенстве, передав не только содержание его, но и музыку стиха. Англичанин Гарольд Вильямс\* (Williams), муж Ариадны Владимировны Тырковой\*, благодаря связи с ее высококультурной семьей и жизни в имении ее родителей на берегу Волхова, хорошо познакомился с характером и бытом русских крестьян. В своей книге «Russia of the Russians» он говорит о высокой религиозности русского народа. «Народ, – говорит он, – не только получает эстетические эмоции от богослужения, но и приобретает религиозные убеждения благодаря Евангелию, читаемому в церкви, а также почерпая их из жития святых и легенд». Вильямс знает о том, что с начала XX века у русской интеллигенции пробудился интерес к религии и начался возврат к Церкви. Профессор Бернард Пэре (Pares), бывший директором школы славистики в Лондонском университете и редактором журнала «Slavonic Review», много раз с 1890 года ездил в Россию, жил не только в городах, но и в деревне, например в имении Машук Ивана Ильича Петрункевича

в Новоторжском уезде Тверской губернии. В книге «Russia» он с любовью говорит об идеализме русского народа (25). Р. Райт (R. Wright) в книге «The Russians» (1917) говорит, что религия есть основа жизни России, пульс ее: забота не о теперешней, а о небесной жизни (11). Профессор Сорбонны Жюль Легра (Jules Legras) написал книгу «L'ame russe» (1934). В ней он говорит о свободе русских ходить или не ходить в церковь, о том, что русские наименее дисциплинированный народ в Европе, но народ этот отличается смутным влечением к высшему и, по-своему, это – глубокая религиозность, более мистическая, чем во Франции. Православное богослужение, говорит он, производит глубокое впечатление (167–179). Немец К. Онаш\* (Onasch) в книге «Geist und Geschichte der Russischen Ostkirche» (1947) указывает на то, что неправильно понимал Православную церковь известный протестантский богослов Адольф Гарнак\*, считавший веру в таинства и почитание икон проявлением варварства (8). Русское жизнепонимание и религиозность, говорит Онаш, отличается замечательной цельностью (7): в основе его лежит страсть к абсолютным ценностям и преображению мира (34); иконы русские свидетельствуют о преодолении земного бытия (32). Ганс фон Экардт (Eckardt) в книге «Russisches Christentum» (1947) считает характерною чертою русской религиозности стремление освободиться от временного материального бытия и влечение к преображенной жизни в Царстве Божием (14 и след.). Приведенных примеров достаточно, чтобы показать, что даже иностранцы, хорошо познакомившиеся с Россией, отмечают глубокую религиозность русского народа. Считая основным свойством русского народа христианскую религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра, осуществимого лишь в Царстве Божием, я буду в следующих главах пытаться объяснить некоторые другие свойства русских людей связью с этою существенною чертою их характера.

## **Протоиерей Георгий Флоровский. Этнос Православной церкви**

В 1872 г. Вильгельм Гасс\* издал свой труд «Символика Греческой церкви». Гасс был серьезным ученым, особенно компетентным в области византологии. Его монографии: «Геннадий и Плетон» (Бреславль, 1844) и «Мистика Николая Кавасилы» (Грейфсвальд, 1849) – были ценным вкладом в изучение поздневизантийского богословия, мало известного в то время. Также и его «Символика» была толковой книгой, хорошо написанной и хорошо документированной. Однако его изложение поставило вопрос о методе. И именно в методологическом отношении Гассу резко возражал другой видный немецкий ученый, Фердинанд Каттенбуш<sup>268</sup>.

Дело в том, что Гасс сознательно основывал свое изложение греческого учения главным образом на принятых Восточной Церковью «символических книгах»\* и в частности на «Православном исповедании» Петра Могилы\* (в его пересмотренной, греческой версии) и на постановлениях Иерусалимского собора 1672 года. Каттенбуш оспаривал правильность такого подхода. По его мнению, так называемые «символические книги» Восточной Церкви не могут считаться подлинным источником: они не являются непосредственным выражением православной веры. Это случайные полемические произведения, написанные главным образом в связи с разными вопросами, поднятыми в споре между Римом и Реформацией и не касавшимися непосредственно христианского Востока. Каттенбуш утверждал, что XVII век не был творческим периодом в истории Восточной Церкви. Чтобы постичь подлинный дух Православной церкви, нужно, по его мнению, вернуться к решающей эпохе (*Gründungsepoche*), когда формировалась специфически греческая традиция в богословии и богослужении, т. е. к периоду великих христологических споров в древней Церкви. Для того чтобы понять Православную церковь в самой ее основе, нужно обратиться к отцам, к св. Афанасию\*, к Каппадокийцам\*, даже к псевдо-Дионисию\*, а не к Могиле\* или Досифею\*. Более того, православную традицию можно понять по-настоящему, только исходя из ее собственного основного



умозрения. Каттенбуш правильно подчеркивал центральность христологической темы во всей структуре греческой богословской системы в целом: *der Inbegriff aller Themata*<sup>269</sup>. Именно этот метод, синтетический и обобщающий, Каттенбуш и применил в своем собственном изложении восточного Православия, изданном несколько лет спустя<sup>270</sup>.

Каттенбуш был прав. Так называемые «символические книги» Православной церкви не обладают обязывающим авторитетом, как бы часто ими ни пользовались отдельные богословы в разное время. Авторитетность их относительна и производна. И во всяком случае они авторитетны не сами по себе, а лишь постольку, поскольку они согласны с непрерывным Преданием Церкви. В нескольких же пунктах в них видно явное западное влияние. Это влияние было характерным для некоторых стадий позднего православного богословия, но ни в каком смысле не характерно для самой Православной церкви. Здесь мы можем привести меткое суждение покойного профессора Николая Глубоковского\*: «По существу, в Православии нет “символических книг” в техническом смысле слова. Все разговоры о них крайне условны и соответствуют лишь западным вероисповедным схемам, в противоречии с природой и историей Православия. Оно считает себя правильным и подлинным учением Христа во всей его первоначальности и неповрежденности; но тогда – какое же особое, отличительное учение может оно иметь кроме учения Евангелия Христова? Сама Православная церковь вплоть до нынешнего времени не употребляет каких-либо особых “символических книг”, удовлетворяясь общими традиционными памятниками, имеющими веро-определяющий характер»<sup>271</sup>.

На Гасса не подействовали аргументы Каттенбуша. Ответ его был тверд и резок. В древние времена не было «греческой Церкви», т. е. отдельной греческой Церкви (*damals noch gar keine Griechische Kirche gab, d. h. keine Griechische Partikularkirche*)<sup>272</sup>. Отцы Церкви, по мнению Гасса, совершенно не имеют отношения к пониманию современного Православия. Для Гасса нынешняя греческая Церковь не тождественна с древней Церковью: она далеко ушла и сильно отклонилась от своих первооснов. Эту мысль Гасс сильно подчеркнул в своей

«Символике». Правда, Каттенбуш также говорил о греческой особой Церкви (*Griechische Partikularkirche*). Но у него это было скорее констатирование факта. В его глазах все отличительные признаки этой *Partikularkirche* были установлены уже во время *Халкидона\** и *Юстиниана\**. Некоторые отличительные, но не непременно разделяющие черты развились как на Востоке, так и на Западе уже в первые века христианской истории, и можно справедливо говорить об «особых» преданиях: восточных и западных, карфагенских и римских, александрийских и антиохийских. Так или иначе, со времени окончательного разрыва с Римом «греческая Церковь» фактически существовала как *Partikularkirche*, так же как и «римская Церковь». Но Гасс шел гораздо дальше. По его мнению, Восточная Церковь настоящего времени, а вероятно уже и византийская Церковь, являлась в действительности «новой церковью», новой «вероисповедной формацией», отделенной от древней Церкви долгим и сложным процессом упадка и отклонения. Другими словами, она всего лишь отдельное «вероисповедание» среди других, и характеризовать ее надлежит как таковое. А для этой цели пригодны лишь «символические книги» нового времени<sup>273</sup>.

Спор (*Auseinandersetzung*) между Гассом и Каттенбушем был гораздо более, чем простой эпизод в истории современной науки<sup>274</sup>. Несогласие их было не просто методологическим. Гасс, кроме того, не был одинок в своих взглядах. Для западной науки, как римской, так и протестантской, до сих пор еще типично характеризовать Православие на основании документов нового времени и современных нам, без всякого различия между авторитетными высказываниями и писаниями отдельных авторов, а также без надлежащей исторической перспективы. Достаточно упомянуть разные труды таких авторов как *М. Жюжи\** и *Т. Спасиль\**. С римо-католической точки зрения это логично: Православная церковь, «схизма» должна отличаться схизматическими чертами и не может быть тождественной с древней католической Церковью, хотя бы и в ее восточной версии. Основной вопрос поэтому – вопрос богословский. Является ли современная Православная церковь той же самой Церковью, что во времена отцов, как сами православные это всегда и заявляли? Является ли она законным продолжением

древней Церкви? Или же она – не более как новая «отдельная» Церковь (*Separatkirche*)? Этот вопрос имеет решающее значение для современных экуменических разговоров, в особенности для разговоров между протестантами и православными. Действительно, православные не могут не утверждать, что существенная тождественность Православной церкви с Церковью всех веков, и, в частности, с «древней Церковью» (*die Urkirche*), есть ее единственная «специфическая» или «отличительная» черта в «разделенном христианстве». Другими словами, она не одна из церквей, а сама Церковь как таковая. Это утверждение громадно<sup>275</sup>, но справедливо и правильно. Здесь более чем ненарушенная *историческая непрерывность*, которая, конечно, совершенно очевидна; здесь прежде всего полная *духовная и онтологическая тождественность*, одна и та же вера, один и тот же дух, один и тот же этос. Это и является отличительной чертой Православия. «Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди»<sup>276</sup>.

Последуя святым отцам... Такими словами было принято в древней Церкви начинать вероучебные постановления. Великое определение Халкидонского Собора\*<sup>277</sup> начинается именно этими словами. Седьмой Вселенский собор\* начинает свое постановление о святых иконах еще более ясно и выразительно: последуя богодухновенному учению отцов и Преданию католической Церкви (Денцингер, 302)<sup>278</sup>. Это была явно не просто ссылка на «древность». Церковь постоянно подчеркивает тождественность своей веры в течение веков. И действительно эта тождественность и постоянство еще от апостольских времен является наиболее ярко выраженным признаком правой веры. Как говорится в знаменитой фразе св. Викентия Лиринского\*: «*Ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*»<sup>279</sup> (Commonitorium с. 2:3). Однако «древность» сама по себе еще не является достаточным доказательством правой веры. Архаичные формулы могут быть и совершенно ошибочными. Сам св. Викентий прекрасно это сознавал. Древность обычаев, как таковая, еще не гарантия истины. Как выразился св. Киприан\*, *antiquitas sine veritate vetustas erroris est* (Epist. 74). Или: *Dominus, Ego sum, inquit, veritas. Non dixit, Ego sum consuetude* (Sententive episcoporum № 87, с. 30). Подлинное Предание есть только предание истины, *traditio ueritatis*. И это «истинное Предание», согласно св. Иринею\*, основано и гарантируется той *charisma veritatis certum*<sup>280</sup>, которая была с самого начала заложена в Церкви и сохранена в непрерывном преемстве апостольского служения: *qui sunt episcopi successionem charisma veritatis certum acceperunt* (Adv. haeres. IV. 40:2). Таким образом, «Предание» в Церкви не просто непрерывность человеческой памяти или постоянство обрядов и обычаев. «Предание» в конечном итоге есть непрерывность Божественной помощи, пребывание, присутствие Духа Святого. Церковь не связана «буквой», она постоянно движима «духом». Тот же Дух, Дух Истины, «глаголавший пророки», который наставлял апостолов, просвещал евангелистов, до сих пор живет в Церкви и

наставляет ее на более полное понимание Божественной истины, от славы в славу.

Последуя святым отцам... Это не ссылка на отвлеченное предание, на формулы и предложения. Это прежде всего обращение к лицам, к святым свидетелям. Свидетельство отцов внутренне и всецело входит в самую структуру православной веры. Церковь одинаково связана с киригмой\* апостолов и с догматами отцов. То и другое неразрывно едины. Церковь действительно «апостольская»; но Церковь также и «святоотеческая». И только тем, что она святоотеческая, она и постоянно апостольская. Отцы свидетельствуют об апостоличности предания. В провозглашении христианской веры две основные стадии: Наша простая вера должна была получить некий чин, быть высказана. Было внутреннее побуждение, была внутренняя необходимость в том, чтобы от киригмы перейти к догме. И действительно, догматы отцов по существу та же «простая» киригма, которая была однажды передана и дана апостолами, однажды и навсегда. Теперь же, та же самая киригма, надлежащим образом высказанная, развита в единое упорядоченное целое, состоящее из взаимосвязанных свидетельств. Эта апостольская проповедь не только хранится в Церкви; она в ней живет как *depositum juvenescens*<sup>281</sup>14, говоря словами св. Ириней. В этом смысле святоотеческое учение есть постоянная категория христианской веры, неизменное и высшее мерило или критерий правой веры: отцы, таким образом, не только свидетели древней веры, *testes antiquitatis*, но и, превыше и прежде всего, свидетели правой веры, *testes veritatis*. Следовательно, когда мы теперь ссылаемся на отцов, это гораздо более, чем историческая ссылка на прошлое. Ссылка на «мудрование» отцов – непременная принадлежность православного богословия, ничуть не менее, чем ссылка на слово Священного Писания; и, во всяком случае, одна от другой никогда не отделяются. Сами отцы всегда были служителями Слова, и их богословие было внутренне экзегетическим. Таким образом, правильно было то, что недавно было сказано: «Кафолическая Церковь всех веков не только чадо Церкви отцов, но она есть и остается Церковью отцов<sup>282</sup>.

Основным отличительным признаком святоотеческого богословия была его «экзистенциальность»; отцы богословствовали, по выражению св. Григория Богослова\*, «по-апостольски», а не «по-аристотелевски» (Слово XXIII, 12). Их учение было «посланием», киригмой\*. Их богословие продолжало быть «киригматическим богословием», даже когда оно было логически упорядочено и подтверждалось рассудочными аргументами. Оно обращалось в конечном итоге к вере, к духовному пониманию. Достаточно назвать в этой связи св. Афанасия\*, св. Григория Богослова\*, св. Максима Исповедника\*. Их богословие было свидетельством. Вне жизни во Христе богословие не несет в себе никакой убедительности и, если его отделить от жизни веры, оно легко может выродиться в пустую диалектику, в суетное многословие, не имеющее какого-либо духовного значения. Святоотеческое богословие всегда коренилось в решающей определенности верой. Оно не самодовлеющая «наука», могущая быть изложенной при помощи аргументов, т. е. по-аристотелевски, вне предварительной духовной отдачи себя ей. Это богословие может только «проповедываться» или «провозглашаться», но никак не просто «преподаваться» по-школьному; проповедываться с амвона, провозглашаться также и в словах молитв, и в священнодействиях и, конечно, проявляться во всем строе христианской жизни. Такого рода богословие неотделимо от молитвенной жизни и делания добродетелей. «Вершина чистоты есть начало богословия», говорит св. Иоанн Лествичник\* (Лествица, 30). Но с другой стороны, богословие есть и как бы только «пропедевтика», поскольку его конечная цель и задача – свидетельство в слове и в деле о тайне живого Бога. «Богословие» не является самоцелью; оно всегда только путь. Оно представляет лишь своего рода «рассудочное очертание» откровенной истины, умственное свидетельство о ней. Только действие веры наполняет это очертание живым содержанием. Тем не менее «очертание» это все же необходимо. Христианские формулы в действительности наполнены смыслом только для верующих, для тех, кто, встретив живого Христа, признал Его Богом Спасителем, для тех, кто живет верой в Него, в Его Тело – Церкви. В этом смысле богословие никогда не является

самообъясняющей наукой. Оно постоянно требует видение веры. «О том, что мы видели и слышали, возвещаем вам». Вне этого «возвещения» богословские формулировки не имеют значения. Поэтому формулировки эти никогда и нельзя выделять из их духовного контекста. Выделять те или иные догматические или доктринальные положения, извлекать их из всей перспективы в целом, которая одна только наполняет их смыслом и содержанием, значит совершенно заблуждаться. Оперировать «цитатами» из отцов и даже из Священного Писания вне общего здания веры – опасная привычка, так как в нем одном они истинно живут. «Следовать отцам» не значит просто цитировать их выражения. Это значит стяжать их ум, их «мудрование». Православная церковь утверждает, что она сохранила это «мудрование» и что она богословствует *ad mentem patrum*<sup>283</sup>.

Здесь может возникнуть серьезное сомнение. Наименование «отцы Церкви» обычно применяется лишь к учителям древней Церкви. При этом принято считать, что их авторитет, в случае если он вообще признается, зависит от их «древности», т. е. от их большей или меньшей хронологической близости к «первоначальной Церкви», к апостольскому «веку» христианской истории. Однако уже св. Иерониму\* пришлось оспаривать это положение: конечно, Дух дышит во все времена; и действительно, нет в течение церковной истории прогрессивного уменьшения «авторитета» и непосредственности духовного ведения. Но ведение это, естественно, всегда под контролем первоначального свидетельства и откровения. К сожалению, это представление об «уменьшении», а то и о явном «упадке» стало одним из обычных видов исторического мышления. Сознательно или бессознательно, широко принято считать, что ранняя Церковь была как бы теснее связана с источником истины. В порядке времени это, конечно, очевидно и верно. Но значит ли это, что ранняя Церковь действительно «лучше» или «полнее» знала и постигала откровение, чем все последующие периоды, так что для грядущих веков не осталось уже ничего, кроме «повторения»? Как признание нашей собственной неключимости и недостаточности, как акт смиренной самокритики восхваление прошлого, действительно, может быть здоровым и полезным. Однако опасно делать из этого отправной пункт нашего

богословия церковной истории или хотя бы нашего богословствования о Церкви. Обычно принято считать, что «святоотеческий период» окончился и что его поэтому следует рассматривать просто как «древнюю формацию», архаическую и устаревшую. Граница этого «святоотеческого периода» определяется различно. В большинстве случаев считается, что св. Иоанн Дамаскин\* был «последним отцом Церкви» на Востоке, а св. Григорий Великий\* или Исидор Севильский на Западе. Этот привычный взгляд оспаривался уже неоднократно. Не следует ли, например, считать среди святых отцов также преподобного Феодора Студита\*? На Западе же еще Мабийон\* говорил, что Бернард Клервосский\*, Doctor Melifluus<sup>284</sup>, был, по существу, «последним из святых отцов и, несомненно, не ниже более ранних»<sup>285</sup>. С другой стороны, можно утверждать и то, что «святоотеческий период» закончился на самом деле гораздо ранее, чем св. Иоанн Дамаскин. Достаточно только напомнить знаменитую формулу *consensus quinquesaecularis*, которая ограничивала «авторитетный» период церковной истории Халкидоном\*. Правда, это была протестантская формула. Однако восточная формула о «Семи Вселенских соборах» не многим лучше, когда она стремится, как это часто бывает, ограничить духовный авторитет Церкви восемью веками, как будто бы золотой век Церкви уже прошел и мы теперь живем в веке железном, который гораздо ниже в смысле духовной силы и авторитета. Психологически такое отношение вполне понятно, но оно никак не может быть оправдано богословски. Действительно, отцы IV и V веков производят гораздо более сильное впечатление, чем более поздние, и их единственное величие неоспоримо. Однако Церковь продолжает жить полной жизнью и после Халкидона. Чрезмерное подчеркивание «пяти первых веков» в действительности даже опасно искажает богословское видение и мешает правильному пониманию и самого Халкидонского догмата. В таком случае и постановление Шестого Вселенского собора\* рассматривается как своего рода «приложение» к Халкидону, решающий же взнос св. Максима Исповедника\* в богословие вообще совершенно не принимается во внимание. Придавать чрезмерное значение «восемью первым векам» значит неизбежно затушевывать то, что оставила нам



Византия. До сих пор еще существует тенденция смотреть на «византизм» как на низшего сорта продолжение или даже как на упадочный эпилог святоотеческого века. Вероятно, теперь в большей мере, чем раньше, мы готовы признать авторитет святых отцов. Но «византийские богословы» еще не включены в их число. Однако в действительности византийское богословие было гораздо более, чем рабским «повторением» святоотеческого. Оно было органическим продолжением святоотеческого подвига. Достаточно назвать св. Симеона Нового Богослова\* в XI и св. Григория Паламу\* в XIV веке. Ограничение семью Вселенскими соборами в действительности противоречит основному принципу живого Предания в Церкви. Да, все семь. Но не только семь.

Семнадцатое столетие было критическим веком в истории восточного богословия. В ту эпоху преподавание богословия отклонилось от традиционного святоотеческого образца и подпало западному влиянию. От Запада заимствовались богословские приемы и схемы, и притом без большого разбора, как от римо-католической схоластики пост-тридентинского периода\*, так и от разных богословских систем Реформации\*. Эти заимствования сильно повлияли на богословие упомянутых «символических книг» Восточной Церкви, и их нельзя считать подлинным голосом христианского Востока. Изменился стиль богословствования. Это, однако, не означает изменения вероучения. По существу то было печальным и двусмысленным лже-образованием (псевдоморфозой\*) восточного богословия, и оно не изжито еще и в наше время. Оно означало своего рода трещину в душе Востока, выражаясь одним из любимых изречений Арнольда Тойнби\*. В действительности Предание отцов в жизни Церкви никогда не прерывалось. Вся структура восточного богослужения, в широком смысле слова, до сих пор всецело святоотеческая. Молитвенная и созерцательная жизнь продолжает следовать древнему образцу. Добротолюбие\*, знаменитая энциклопедия восточного благочестия и аскетизма, включающая писания отцов многих столетий, начиная со св. Антония Египетского\* до исихастов\* XIV века, все более и более становится руководством для всех тех, кто в наше время хочет жить Православием. Авторитет собирателя этих писаний, св.

Никодима Святогорца\*, недавно был вновь подкреплён его официальной канонизацией греческой Церковью. В этом смысле можно утверждать, что «век отцов» до сих пор продолжает жить в «молящейся Церкви» («worshipping Church»). Не следует ли ему продолжать жить и в учебных заведениях, в области богословских изысканий и преподавания? Не надлежит ли нам вновь стяжать «ум отцов» также и в нашем богословском мышлении и исповедании? Стяжать не как архаическую позу или манеру, и не только как почтенную реликвию прошлого, а как жизненную позицию, как духовную направленность. Мы уже фактически живём в век возрождения и восстановления. Однако недостаточно сохранять «византийскую литургию», восстанавливать «византийский стиль» в иконописании и церковной архитектуре, или придерживаться византийского способа молитвы и самодисциплины. Нужно вернуться к самым корням того традиционного «благочестия», которое мы всегда берегли как драгоценное и священное наследие. Нужно вновь обрести святоотеческий ум. Иначе всегда есть опасность внутреннего разлада между «традиционным характером» «благочестия» и не традиционным характером ума. В своей молитвенной жизни православные люди всегда пребывали в «предании отцов». В том же предании должны они стать и в своём богословствовании. Для сохранения гарантирования полноты православной жизни нет иного пути.

В этой связи достаточно вспомнить о дискуссиях, происходивших на съезде православных богословов в Афинах в конце 1936 года. Это было представительное собрание: представлены были восемь богословских факультетов из шести различных стран. В программе особенно выделялись два основных вопроса: во-первых, «Влияния извне на православное богословие со времени падения Константинополя»; во-вторых, «Авторитет отцов». Откровенно был признан и основательно проанализирован факт существования западных «приращений». С другой стороны, и авторитет отцов был заново подчеркнут, и подтверждена была необходимость «возврата к отцам». Но возврат этот поистине должен быть творческим. В него должен войти и элемент самокритики. Это подводит нас к понятию «неопатристического синтеза» как задаче и цели современного

православного богословия. Наследие отцов – вызов нашему поколению, как внутри Православной церкви, так и вне ее. Возрождающая сила святоотеческого наследия за последние десятилетия все более и более признается в разных местах разделенного христианства. Наше время особенно отмечено все возрастающим тяготением к святоотеческому Преданию. Для православных вопрос этот особенно важен и неотложен, потому что все Предание Православия всегда было святоотеческим. Как проблемы, стоявшие перед отцами, так и их разрешение нам надлежит заново оценить. При их изучении выяснится жизненная сила святоотеческой мысли и ее постоянная современность; *Inexhaustum est penu Patrum*, как правильно сказал *Людовик Томассэн\**, французский оракторианец XVII века, один из замечательных ученых своего времени в области патристики<sup>286</sup>.

Синтез должен исходить из центрального умозрения христианской веры: Христос Иисус как Бог и Искупитель, униженный и прославленный, жертва и победитель на кресте.

«Христиане постигают прежде всего Личность Христа, Господа нашего, воплощенного Сына Божия, а за завесой Его плоти они созерцают Троидного Бога». Эти слова епископа Феофана\*, великого учителя духовной жизни в России прошлого века, могли бы служить подходящим эпиграфом к новому отделу нашего нынешнего исследования.

Несомненно, православная духовная жизнь по существу своему, в самой основе своей христоцентрична и христологична. Эта христоцентричность проходит красной нитью через весь строй православной молитвенной жизни: таинственной, общинной и частной. Христологическое же строение явственно в крещении, евхаристии, покаянии, а также в браке. По существу все таинства являются таинствами жизни верующего во Христе. Хотя евхаристическая молитва, анафора, обращена и приносится Богу Отцу и построение ее, особенно в Литургии св. Василия Великого\*, явственно троично, вершиной таинства является все же присутствие Христа, включая сюда и Его священническое присутствие («яко Ты еси Приносяй и Приносимый») и личная встреча верующих с живым Господом как участников Его «Тайной Вечери». Предельная реальность этой встречи с силой подчеркивается в молитвах перед причащением, а также в

благодарственных молитвах после него. Подготовка к причащению есть именно подготовка к встрече со Христом в таинстве, встрече личной и теснейшей. Несомненно, встреча со Христом может быть только в общении Церкви. Однако во всех этих молитвах преобладает и доминирует подчеркнуто личный аспект. Личная встреча верующих со Христом – вот самая сердцевина всей духовной жизни православного человека. Здесь достаточно упомянуть о делании Иисусовой молитвы\*, которая является внутренним общением кающихся грешников с Икупителем. В этой же связи следует упомянуть и акафист\* «Иисусу Сладчайшему». С другой стороны, и весь чин евхаристии является всеохватывающим образом всего искупительного домостроительства Христова, как это настойчиво подчеркивалось в византийских комментариях Литургии вплоть до великолепного Изложения Божественной Литургии Николая Кавасилы\*. В другом своем труде, Жизнь во Христе, Кавасила толкует всю духовную жизнь с христологической точки зрения. Это было, вкратце изложенное, все византийское учение о духовной жизни<sup>287</sup>.

Тайна Христова – центр православной веры; она также и ее отправной пункт, и ее цель и вершина. Тайна бытия Божия, Святая Троица, была явлена и раскрыта Им, «Единым от Святыя Троицы». И тайна эта может быть постигнута только через Христа, через посредничество Его Личности. Только тот, кто «знает» Его, может «познать» Отца и Духа Святого, «Духа усыновления», усыновления Отцу через воплотившегося Сына. Таков был традиционный путь и святоотеческого богословия, и святоотеческого благочестия. *Lex credendi* и *lex orandi* взаимно связаны. Основное построение, несомненно, одно и то же в обоих. Цель человеческой жизни – «видение Бога» в поклонении Троиединому Богу. Но цель эта может быть достигнута только через Христа и в Нем, так как Он одновременно и «совершенный Бог», и «совершенный Человек», по выражению халкидонского догмата. Главной темой святоотеческого богословия всегда была тайна Личности Христа. Богословие и св. Афанасия\*, и Каппадокийцев было в основе христологическим. И все богословское мышление древней Церкви было проникнуто христологическим попечением. Оно и теперь является

руководящим принципом современного православного богословия. В этом, конечно, нет ничего специфически «восточного». Это просто общий этос древней Церкви. Но он, вероятно, вернее сохранился в восточном Предании. Весь состав православной веры можно вывести из халкидонского догмата.

В святоотеческом богословии тайна Христова всегда излагалась и истолковывалась в перспективе спасения. Это не был просто умственный вопрос; скорее это была экзистенциальная проблема. Христос пришел, чтобы разрешить вопрос судьбы человека. Сотериологическая\* перспектива ясно проступает в мышлении св. Иринея\*, св. Афанасия\*, Каппадокийцев, св. Кирилла Александрийского\*, св. Максима\*, св. Симеона Нового Богослова\*, вплоть до св. Григория Паламы\*. Однако и сама «сотериология» кульминирует в понятии «новой твари». Это одновременно тема и Павла, и Иоанна. Все измерение христологии раскрывается только в учении о всецелом Христе – *totus Christus, caput et corpus*, как любил говорить бл. Августин\*. Учение о Церкви не есть «придаток» к христологии, или экстраполяция «христологического принципа», как это часто считается. Здесь гораздо более, чем «аналогия». В православном воззрении эkkлeзиология является неотделимой частью христологии. У греческих отцов нет разработанной «эkkлeзиологии», а только лишь разбросанные намеки и случайные замечания. Главной причиной этого было то, что Церковь всецело включена в Тайну Христа. «Тело Христово» не «придаток». Конечной целью боговоплощения и было, в самом деле, то, чтобы у Воплощенного было «тело», которым и является Церковь, новое человечество, искупленное и вновь рожденное в своей Главе. Это особенно сильно подчеркивается у св. Иоанна Златоуста\* в его всенародной проповеди, обращенной ко всем и вся. В таком истолковании христологии придается ее полное жизненное значение, она связывается с конечными судьбами человека. Христос никогда не один. Он всегда – Глава Своего Тела. Как в православном богословии, так и в благочестии Христос никогда не отделяется от Своей Матери, Богородицы, и от Своих «друзей», святых. Искупитель и искупленные неотделимы друг от

друга. По смелому выражению св. Иоанна Златоуста, внушенному ему посланием к Ефесянам (I, 23), Христос только тогда будет исполненным, когда Тело Его будет исполнено.

Обычно принято считать, что, в отличие от Запада, восточное богословие сосредоточено на боговоплощении и воскресении и что «богословие креста», *theologia crucis*, на Востоке осталось недоразвитым. Действительно, православное богословие главным образом «богословие славы», *theologia gloriae*, но это только потому, что оно прежде всего «богословие креста». Сам крест есть знамение славы. Крест рассматривается не столько как крайняя степень уничижения Христа, сколько как раскрытие Божественной силы и славы. «Ныне прославился Сын человеческий и Бог прославился в Нем». Или: «прииде крестом радость всему миру», как говорится в воскресном песнопении. С одной стороны, все домостроительство искупления как бы суммируется в едином, все в себе заключающем умозрении: в победе Жизни. С другой стороны, это домостроительство связано с основным фактом падшего состояния человека, с тем его жизненным положением, которое кульминирует в его смертности, и «последний враг» отождествляется со «смертью». Именно этот «последний враг» был побежден и упразднен на древе крестном. Господин жизни сошел в темную пропасть смерти, и «смерть» была уничтожена блистанием Его славы. Это главная тема пасхального богослужения Православной церкви: «смертию смерть поправ». Само это выражение уже значительно: сама смерть Христова есть победа, эта смерть устраняет человеческую смертность. Воскресение Христово не было, согласно отцам, лишь славным завершением печальной катастрофы распятия, которым «уничижение» было Божественным вмешательством обращено и «переоценено» в «победу». Христос был победителем именно на кресте: сама крестная смерть была проявлением жизни. Страстная Пятница в Восточной Церкви не является днем печали. Конечно, она – день благоговейного молчания, в который Церковь воздерживается от совершения святой Евхаристии. Христос почивает во гробе. Но это и благословенная Суббота, *requies Sabbati Magni*, по слову св. Амвросия\*. Или же, говоря словами восточного песнопения, «Сия есть благословенная Суббота, сей есть упокоения день, в

онь же Единородный Сын Божий почи от всех дел Своих». Сам крест понимается как дело Божие. Дело творения завершается на кресте. По святым отцам, крестная смерть Спасителя была действенной не как смерть неповинного, не просто как знак самоотвержения и долготерпения, не только как показание человеческого послушания, но прежде всего как смерть воплощенного Бога, как раскрытие Господства Христа. Прекрасно выразил это св. Иоанн Златоуст: «Я называю Его Царем, потому что вижу Его распятым, так как царю свойственно умирать за своих подданных» (in Crucem et latronem, hom. I). Или в смелых словах св. Григория Богослова: «Нам нужен был воплощенный Бог, нам нужен был Бог умерщвленный, чтобы мы могли жить» (Слово 45:28). В толковании тайны Креста нужно тщательно избегать двух опасностей: докетической\* и кенотической\*. В обоих этих случаях нарушается и искажается парадоксальное равновесие халкидонского определения. Несомненно, смерть Христова была подлинной смертью. Воплотившийся действительно томился и страдал в Гефсимании и на Лобном месте: «язвою Его мы исцелихомся». Необходимо должным образом признавать и подчеркивать предельную действительность страданий; иначе Крест растворится в фикции: *ut non evacuetur crux Christi*. Однако Умиравший был Господом твари, воплощенным Сыном Божиим, «Единым от Святыя Троицы». Ипостасное единство природ не было ни разрушено, ни даже уменьшено смертью Христовой. Можно и уместно говорить, что на кресте умер Бог, но умер в Своем человечестве. «Се бо в мертвецах вменяется в вышних Живый и во гроб мал странноприемлется» (Служба Великой Субботы, Канон, песнь IX). Смерть Христова – подлинно человеческая смерть, но эта смерть в Ипостаси Слова, воплощенного Слова. И поэтому смерть эта воскрешающая, она – откровение жизни. Только в этой связи можем мы правильно понять все сакраментальное строение Церкви, начиная с таинства крещения: крещаемый восходит со Христом из купели именно потому, что купель эта – образ гроба Христова, «живоносного гроба», как обычно говорят о нем православные. Тайну креста можно понять только в контексте христологического умозрения. Тайна нашего спасения может быть должным образом постигнута лишь в контексте правильного

понимания Лица Христова: единое Лицо в двух природах. Одно Лицо – и поэтому нужно строго следовать построению Символа Веры: Сшедший с небес, вочеловечившийся, страдавший, погребенный и воскресший был Сыном Божиим. Только одно Божественное Лицо действовало в истории нашего спасения, но Лицо это было воплощенным. Только исходя из этого халкидонского умозрения, можем мы понять веру и благочестие восточной Православной церкви<sup>288</sup>.



В заключение обратимся к той непосредственной цели, для которой мы встретились. Мы собрались здесь в экуменической обстановке. Что же по существу является той почвой, на которой мы собрались? Христианская любовь? Или глубокая уверенность, что все христиане так или иначе связаны друг с другом, и надежда, что «разделенные христиане» в конце концов воссоединятся? Или предполагаем мы, что некоторое «единство» нам уже дано или, скорее, что оно никогда не было утеряно? А если так, то какое это «единство»? Так или иначе, мы встречаемся теперь такими, каковыми являемся, т. е. именно разделенными, в сознании этого разъединения и разделенности. И, однако, уже сама «встреча» является неким родом «единства».

Не так давно было высказано мнение, что основным разделением христианского мира является не разделение между «католиками» и «протестантами», а именно разделение между Востоком и Западом. «Противуположность здесь не догматического характера: ни Запад, ни Восток нельзя суммировать в единую систему догматов, относящуюся к ним как к целому... Различие между Востоком и Западом в самой природе их богословского мышления, в самой той почве, из которой вырастают их догматические, литургические и канонические развития, в самом стиле их религиозной жизни»<sup>289</sup>. В этом заявлении есть доля истины. Однако нам не следует упускать из виду тот факт, что эти различные «блоки» взглядов и убеждений в действительности выросли из одной общей почвы и были продуктами утраты единства христианского сознания. Следовательно, и самая проблема христианского примирения – не вопрос взаимного сопоставления параллельных преданий, а именно восстановление единства искаженного предания. Два предания могут казаться совершенно непримиримыми, если сравнивать и сопоставлять их такими, каковы они теперь. Но самые различия между ними в большей мере просто результат разложения: они как бы различия, затвердевшие в противоречия. Восток и Запад могут встретиться и обрести друг друга, только

если они вспомнят о своем первоначальном родстве, о своем общем прошлом. Первое, что надлежит сделать, это понять, что, несмотря на все свои особенности, Восток и Запад органически связаны в единстве христианства.

Арнольд Тойнби, в своем «Изучении истории», утверждает, что «Западная Европа», или, как он сам выражается, «западное христианское общество», является «самопонятной», т. е. «самообъясняющейся» областью для изучения. Оно «самодовлеющее». Очевидно, есть и некоторые другие области изучения, т. е. другие «общества», но все они также «самообъясняющие» и «самодовлеющие». Одной из таких областей является христианский Восток – восточное христианское общество, как называет его Тойнби. Несомненно, все эти «общества» «сосуществуют» в одном и том же историческом отрезке времени. И, однако, все они «самообъясняющие». Это утверждение Тойнби в высшей степени важно для нашей задачи. Принадлежим ли мы действительно к двум разным «самообъясняющим» мирам, как он предполагает? Действительно ли «самообъясняющие» эти миры? Правда, христианство болезненно разделено. Но «самообъясняющие» ли в действительности его разделенные части? Здесь-то и находится существо вопроса.

Основной порок в построении Тойнби то, что он просто игнорирует трагедию разрыва христианства. В действительности Восток и Запад не самостоятельные единицы, и потому не «понимаемы сами по себе». Они – осколки единого мира, единого христианства, которые, по Божественному замыслу, не должны были быть разорванными. Трагедия разделения – главная и основная проблема христианской истории. Попытка взглянуть на историю христианства как на единое и общее целое уже в известном смысле является шагом к восстановлению нарушенного единства. Когда «разделенные христиане» поняли, что они связаны друг с другом и потому должны «пребывать вместе», это было уже важным экуменическим достижением. Следующим шагом будет понимание того, что у всех христиан «общая история», что у них была общая история, общие предки. Это то, что я пытался назвать «экуменизмом во времени». На пути к исполнению этой задачи у Православной церкви особое

назначение. Она – живое воплощение непрерывного Предания как в мысли, так и в благочестии. Она стоит не за какое-либо «частное» предание, а за Предание вековое, за Предание неразделенной Церкви.

«Всякий книжник, наученный Царствию Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое» (Мф. XIII:52).

## П.Н. Евдокимов. Византия после Византии

Василий Татакис называет последнюю главу своей «Византийской философии»<sup>290</sup> «Византия после Византии» и говорит в ней о русском православии. Конец Византии – это всего лишь конец империи. Византия же как духовная родина православия продолжает существовать. В течение десяти веков Россия усваивает византийское наследие и начиная с XIX в. приступает к великому обобщению всех его тем. Отец Сергий Булгаков\*, крупнейший богослов нашего времени, выразил самую суть в своем настоятельном призыве вернуться к великой истине Халкидонского собора, к теандризму (богочеловечеству)\*, присущему православию»<sup>291</sup>. Идея богочеловечества, основная в философии Вл. Соловьева\*<sup>292</sup> и после него у всех великих русских мыслителей, направляет мысль к христологическому перихоресису: взаимопроникновению божественных и человеческих свойств. Диалектика образа и подобия, данного и заданного, исключает любое монистическое построение. Отец Павел Флоренский\*<sup>293</sup> блестяще демонстрирует бесплодность логического принципа тождества и анализирует основное понятие единосущия и подобия<sup>294</sup>. Способность интуиции направлена не на рациональный принцип противоречия или достаточного основания, а на духовную антиномию совпадения противоположностей, к «пресветлому мраку» Премудрости Божьей. Нет никакого онтологического дуализма, но есть полярность способов существования, ноуменального и феноменального, святого и демонического, бытия и небытия. Воплощение – это событие в самом сердце бытия, его внутренний факт; в своем обобщении оно распространяется на все человечество и ставит историю под знак вселенского соединения со Христом. По Соловьеву, Христос-Богочеловек продолжает и исполняет Свое воплощение во Христе-Богочеловечестве: Церкви людей, ангелов и космоса. Славянофилы применяют богочеловеческий принцип к гносеологии или к эпистемологии и утверждают соборную структуру сознания и познания. Приобщение к религиозному изменяет природу человеческого ума (гнозис Климента

Александрийского). Ум, соединенный с «сердцем», в библейском смысле слова, превосходит дискурсивный рассудок, умственное размышление (dianoia), приводя его к разуму – nous, способному к познанию через озарение и к объединяющей любви. Знание есть функция жизни, оно присуще человеку, живущему в цельном единстве всех способностей духа. Такое «живое знание» (по представлению славянофилов) способствует воссоединению всего сознания в Святом Духе. Оно раскрывает тайный смысл через участие в зоне Святого Духа. Человек «в исторической ситуации» обнаруживает, что он находится между небытием и Сущим, и в акте действующего знания он изменяет свое бытие, становясь его сущим, субъектом. В. Соловьев<sup>\*295</sup> приближается к паламистской концепции и делает различие между бытием и существованием: бытие есть онтологический предикат существующего субъекта. Всякая односторонняя философия бытия (онтология) олицетворяет предикат и впадает в абстракцию. Мыслитель является прежде всего существующим, он стремится постигнуть то, к чему бытие принадлежит через причастность. Такой экзистенциализм учит скорее видеть бытие как свет, пламя или дуновение, чем определять его как статическое и неподвижное бытие. Бог выше всякого понятия об Абсолюте, что уничтожает всякую аргументацию, осуществляемую с помощью рациональных доказательств через причинность, действующую в плане бытия, но разрешает ее в плане существования, и это – апофатическая\* несомненность скрытого Бога, Deus absconditus<sup>\*)296</sup> (апофатический аспект аргументации святого Ансельма<sup>297</sup>). Она свидетельствует о существовании каждого в форме литургического «вспоминания», то есть по отношению к Богу, в обращении к Нему; для каждой намеренно направленной мысли является нормативным, что ей органически присуща и неотделима от нее идея Бога<sup>298</sup>. Благодаря реальному присутствию истины, ее критерий является не логическим, а несомненным и откровенным. Типично русский максимализм, страстное отрицание любой попытки удовольствоваться золотой серединой придает русской мысли одновременно историософский и эсхатологический характер. Она видит конец мира во всякой организованной объективации, во всякой формальной

сакрализации и абсолютизации относительного. Вслед за святым Симеоном Новым Богословом, Бердяев<sup>299</sup> показывает, что в грехопадении происходит экстериоризация и объективация существования. Эсхатологизм же, напротив, является возвратом во внутреннее, возвращением в эон Духа. Концепция зла как призрачного, иллюзорного состояния (святой Григорий Нисский) углубляется в феноменологической концепции мира. Чаадаев<sup>300</sup> ощущает эсхатологическое измерение исторического времени, Соловьев<sup>301</sup> говорит об имманентном завершении истории. Для Бердяева это завершение неизбежно, т. к. любое творчество, любое пламя вдохновения застывает в объектах этого мира, социализируясь и демократизируясь. История утверждает свой конец, но тем самым она утверждает и свой смысл. А он опять восходит к Халкидонскому догмату. В то время как Гоголь<sup>302</sup> внутренне разрывается между двумя полюсами халкидонской формулы, Бухарев<sup>303</sup> уже намечает сверхрациональный синтез культуры, осуществляемый во Христе. Достоевский со всей страстностью восстает против любого вида монофизитства, равно как и против монизма немецкого идеализма<sup>304</sup>, и в свете догмата пишет грандиозную апологию человека и космоса. В отличие от западного акосмизма, софиологическое течение (Соловьев, Флоренский, Булгаков, Трубецкой, Зеньковский) предлагает свое решение проблемы космоса и метафизического единства всех измерений тварного мира. Парадоксально, что именно в монашеском максимализме, в его видении одухотворенного мира, Византия нашла источник вдохновения для создания своей величественной культуры. Тот же дух воодушевляет русских мыслителей в их поисках воцерковления жизни. Так, одинокий мыслитель-эрудит Федоров<sup>305</sup> борется против греха забвения, ратует за восстановление живой памяти обо всех умерших и мечтает о великом синтезе всех наук, поставленных на службу воскресения. Восток предполагает наличие величайшей связи между уровнями бытия, которые Запад разделяет. Здесь всегда можно увидеть связь между неполнотой и плеромой, реальностью и ее собственной глубиной, ее собственной истиной. Так «сверхъестественное» является полным изменением по подобию Божьему строения естественного. Вера является совершенной истиной знания, и

Церковь – совершенной истиной общества. Вот почему в общественной структуре и даже во всякой социологической форме православие всегда ищет образ «абсолютного Общества» Единого и Троичного Бога. Византийская симфония – это вовсе не договор и не юридическое разграничение полномочий, а постулат веры, приложение догмата, имеющее целью обретение единства всех церковных служений в едином служении Царства Божьего, т. к. всякое церковное действие харизматично, а всякий верующий есть священник, царь и пророк царственного священства. В замкнутом мире явлений существуют лишь индивидуумы; человек становится личностью лишь тогда, когда он определен свыше, и личность есть признак наступления духовного ипостазирования. Райская лестница святого Иоанна Лествичника говорит о постепенном погружении в Дух. Это также является превращением всего существа в свет. Святые оставляют после себя свидетельства этого света. Вот почему все учение святого Серафима Саровского в XIX в. будет сосредоточено на одухотворении человека дарами Святого Духа. Библейское богословие Присутствия вдохновило о. Сергия Булгакова<sup>306</sup> на труд о слове как прообразе мысли, о его таинственной жизни и его небесных корнях. «Когда Иисус предстает перед нами, мы видим тайны, сокрытые в Священном Писании» (святой Симеон). Ересь исходит от разума, рассуждающего об абстрактном и потому мертвом слове. Итак, все значение предания состоит в открытии Христа, который наполняет Своим присутствием все формы веры: «Вера вводит в нас не только стрелу, но и Стрелка вместе с ней»<sup>307</sup>. «Всякий иной способ изучения и прочтения Священного Писания ведет нас только к заблуждению», – уточняет святой Симеон. Присутствие дает возможность увидеть его как характерное для новой твари во Христе. В связи с этим А. Карташев с огромной силой говорит о современном смысле теократии и даже христократии<sup>308</sup>. Он объединяет глубочайший мессианский и эсхатологический смысл с наиболее конкретным историческим смыслом. Но прогресс никогда не бывает прямолинейным, наряду с развитием существует также и распад. Исторические достижения относительны. Цель государства, говорил Соловьев, не создать рай, но помешать миру стать адом. Такое видение

стоит выше оптимизма и пессимизма, и при желании его можно назвать трагическим оптимизмом, т. к. оно связано с человеческой свободой, с его «да», сказанным Второму пришествию. Федоров в своих трудах выразил замечательную идею об условном характере Апокалипсиса: если Страшный суд и может иметь место, то это потому, что его могло бы и не быть. Один из самых великих даров Святого Духа свобода предполагает в жизни Церкви преодоление всякого принципа власти. Она ничуть не отрицает иерархию, но отрицает клерикализм. Организм благодати противостоит любой организации благодати, особенно организованной благодати, и исключает всякий принцип формального права. «Каноническое право» не имеет ничего общего с юридическим правом. Оно ничего не предписывает, исходя из правосудия и его законов, но указывает на наиболее адекватные формы, чтобы показать, как история в каждую эпоху и на свой манер может воплощать в своей плоти догматические истины. Таким образом, оно указывает не на принципы, а на саму жизнь. Церковь знает лишь одну власть, власть любви. Это та пастырская «харизма милосердия», «отеческая ласка», которую получает каждый епископ: «Цари господствуют над народами и владеющие ими благодетелями называются. А вы не так» (Лк. 22:25). Епископы не правят, а направляют, объединяют и ведут. Харизматические полномочия священства не зависят от личных качеств: будучи функциональными, они осуществляют объективную связь, предлагают лестницу Иакова, таинства. Напротив, авторитет святого всегда личностный, он выше всякой функции, он свидетельствует о пришествии Духа Святого в твой собственный дух, о личной харизме. Православие внимательно прислушивается к «воздыханиям неизреченным» Святого Духа и ставит богословие под знак эпиклезы. Сын молит Отца послать Духа, чтобы завершить Свою собственную миссию. Таким образом, Христос предстает как великий Предшественник Утешителя. Самое привлекательное для всякого богослова – это сделать свое богословие христоцентричным, что превосходно согласуется с кенозисом\* Святого Духа. Однако сам кенозис не допускает никакого пневматоцентризма. Отец Сергий Булгаков в своих главах о Святой Троице блестяще показал, что только



полностью уравновешенное тринитарное богословие выпрямляет любое отклонение. Великое святоотеческое наследие говорит нам о том, что богословие – это молитва, литургия, и оно предполагает приношение, духовную жертву: «Устраивайте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» (1Петр. 2:5). Тайна Второго пришествия являет Сына и Святого Духа в сходстве Их действий при осуществлении троичного домостроительства: они едины в Отце, и их двуединство являет миру недоступный лик Отца, делает окончательно ясным сыновство: «Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» (Рим. 8:14). «Дабы Он был первородным между многими братьями», сынами в Сыне, которым Он определил «быть подобными образу Сына Своего» (Рим. 8:29); Отец их усыновляет во Христе через Духа Святого. Сыновство ведет к состоянию наследников Славы Божьей. Владыка Кассиан в своей экзегезе<sup>309</sup> выделяет в богословии апостола Павла учение о «Церкви-жилище», oikia: «Вы устрояетесь в жилище Божие» (Еф. 2:22). Мистические брак-семья-жилище, «домашняя Церковь» – все эти образы восходят в крайнем дерзновении к Божественной Церкви, к Святой Троице. «Вы... приняли Духа усыновления, Которым взываем: Авва, Отче!» (Рим. 8:15). Нам дана возможность усвоить состояние Христа в момент Его молитвы: во время литургии, непосредственно перед причастием, которому предшествует молитва Господня, священник говорит: «И сподоби нас, Владыко, со дерзновением, неосужденно смести призывати Тебе, Небесного Бога Отца, и глаголати: Отче наш...» Вечность Отца открывает то, что человек был создан чадом Божьим, и усыновление есть лишь возвращение к первоначальному достоинству, данному от рождения.

## Митрополит Антоний Сурожский

## Размышления на пути к Пасхе

После первой недели поста, когда читается канон Андрея Критского и мы проходим через все возможные моменты Ветхого Завета, человеческого падения, человеческой надежды, Божиего воздействия, наступает воскресенье, которое называется Торжеством Православия. И так легко нам почувствовать, что это день нашего торжества, что это день, когда мы, православные, на Божией стороне, когда, поскольку мы православные, мы в особенном положении, ибо Православие как чистота учения Христова, как совершенный образ духовной жизни восторжествовало хотя бы в нашей жизни. И вот от этого представления нам надо сразу отделаться. Торжество Православия, в сущности, не торжество православных над инославными, даже не торжество над человеческой потемненностью, это торжество Божие над нами самими. И как мы должны быть благодарны Богу за то, что Он нас разыскал таких, какими мы являемся: в полутьме, полуслепые, тщеславные, бродящие по чужой стране, минутами к Нему бросающиеся, а потом снова Ему изменяющие, не понимающие величия ни Его, ни нас самих, ни ближнего нашего, забывшие или забывающие те изумительные моменты, когда мы близки к Богу, потому что Он к нам приблизился, порой в ответ на то, что мы тоскуем по Нему, даже не зная, почему мы тоскуем, а порой – потому что Он приходит к нам, чтобы нас разбудить, оживить. И вот настает момент, когда мы видим, как Бог в течение всей истории человечества пробивался через тьму, через бесчувствие, через измену и находил среди людей верных последователей Себе, которые давали Ему приют на земле, предательски врученной под владычество Его противника сатаны. Когда я упоминал о мытаре и фарисее, я говорил о том, что храм – это дом Божий, место, где Бог хозяин, место, где Он живет и куда мы допускаемся по Его милости. Это одна из поразительных вещей, которую мы перестали ощущать, которую ранние христиане, вероятно, переживали очень сильно, глубоко: что на земле, на которой Богу нет места, в обществе человеческом, где Он нежеланный, откуда Он исключен, есть какие-то люди, которые

дают Ему приют. Земля, на которой мы живем, вся предана человеческому произволу, но некоторые места на ней, – храмы, – все-таки Ему принадлежат, это места прибежища для изгнанного Бога. И в этом отношении между Богом и нами какой-то удивительный союз. Какие-то люди, которые остались Ему верны, которые не побоялись стать на Его сторону, которые хотят, чтобы Он стал полностью Хозяином жизни и Строителем мира, – в этом мире Ему дают приют. Человеческая вера дает Богу место в человеческом обществе и на земле. Разве это не изумительно? Разве это не может нас наполнить глубоким умилением, благоговением – и ужасом? Бог странник, Бог – изгнанник, и есть у Него место прибежища, которое Ему предлагается человеческой верой. И Торжество Православия в этом контексте – это Божия победа над человеческими живыми душами.

Но какая победа? Когда мы думаем о победах, которые одерживают властители мира, эти победы ведут к порабощению побежденных, подчиняют их, делают подвластными. Победа Божия, наоборот, освобождает нас от рабства, – от рабства нашим собственным страстям, от рабства нашей слабости, немощи, от рабства страху. Закон Христов – закон свободы; Христос – Освободитель; победа Христова – наша свобода. И Торжество Православия – это день, когда мы с изумлением можем думать о том, что Бог всякого, кто к Нему обернется, может сделать свободным, самобытным существом, укорененным в Божественной свободе. Вот начало поста. Не напрасно пост в наших церковных песнопениях обозначается как весна духовная. Весна. Это начало жизни, это момент, когда жизнь пробивается, начинает крепнуть и доходит до своего торжества в Воскресении Христовом. Но – Боже! – какой ценой! Это не постепенное раскрытие свободы, не постепенное вырастание. Торжество Православия, провозгласившее нам Божию победу, говорит нам также о том, какой ценой эта победа одержана.

Бог стал человеком, Он приобщился тварности, Он стал человеком в падшем мире и приобщился всем трагическим, разрушающим жизнь последствиям человеческой отчужденности от Бога, всем последствиям греха, – не греху, а именно его

последствиям. И эти последствия – не только голод, не только усталость, не только холод, а в области человеческих отношений – не только одиночество, отверженность; это – в последнем, в конечном итоге – смерть. Но что такое смерть? Откуда она может явиться? Единственный источник вечной, неумирающей жизни – это Бог. Как нам говорит Священное Писание, смерть вошла в мир через грех. Только потому человек стал смертным, что он оторвался от Бога. И Сам Бог, ставший человеком, избирает путь полного общения, полной общности судьбы с нами, людьми. Он не рождается смертным, Он не умирает от Своей смертности. Церковная песнь нам говорит: О Жизнь вечная, как Ты умираешь? О Свет вечный, как Ты угасаешь?.. Святой Максим Исповедник говорит о том, что и в человечестве Своем Христос был бессмертен, потому что не может умереть человек, который всецело един с Богом... Что же случается? Случается что-то более страшное, нежели наша смерть. Христос вольно разделит всю нашу судьбу. Он стоит перед людьми непреклонно, бескомпромиссно заодно с Богом; и человечество, не только неспособное, но не желающее путей Божиих, не желающее пожертвовать своими путями ради того, чтобы выбрать только Божий путь, Его отвергает; Христос должен умереть вне человеческого града, потому что Он отвержен отпавшим от Бога человечеством. Но Он ни в какое мгновение не отделяется от человека, от человечества. И для того, чтобы разделить до конца человеческую судьбу, отверженный людьми, распинаемый ими, Он должен приобщиться к последнему ужасу человеческой судьбы – богооставленности, или вернее, утрате, потере Бога. Боже Мой! Боже Мой! Зачем Ты Меня оставил?.. В этот момент в Своем человечестве – не в Божестве Своем, – в Своем человеческом сознании Христос приобщается ко всей обезбоженности отпавшего от Бога мира, и от всей этой нашей обезбоженности, нашего сиротства, нашей потери Бога умирает на кресте... Это – Торжество Православия. Это торжество Божественной истины на земле, но не в словах, не в литургических формах, а в каких-то очень страшных сущностях. И когда мы празднуем Торжество Православия, мы должны помнить, что это Божие торжество над всем тем, что есть неистинного, греховного, что это вступление света во тьму

земную; но какой ценой!.. И опять-таки, мы начинаем пост с сознанием такого трепетного, священного ужаса. Если бы только мы могли это пережить в какой-то достаточной мере, то праздник Торжества Православия мог бы быть для нас действительно началом весны духовной, новой жизни в нас.

## Проповедь в Неделю Торжества Православия

Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Мы празднуем сегодня день Торжества Православия; но мы должны помнить, что мы празднуем Божию победу, победу истины, победу Христову над всеми слабостями человеческого уразумения. Это не торжество нас, православных, над другими вероисповеданиями и другими людьми; это победа Божия над нами и, через нас, сколько ни есть в нас света, над другими. Кто из нас может посметь сказать, что он верует так, как описано это в Священном Писании? В конце Евангелия от Марка нам говорится о том, что верующему все чудеса будут открыты, языки новыми заговорит, болезнь излечит, мертвых воскресит, если какой-нибудь яд выпьет, не вредит ему: кто из нас может о себе сказать, что у него такая или подобная вера? О нас можно сказать то, что апостол Павел сказал, что мы несем святыню как бы в глиняных сосудах; мы – глиняные сосуды, мы – сосуды недостойные того содержания, которое нам Господь дает. И действительно, Церковь нас объемлет, но мы Церковь не объемлем, она необъятная, а мы – малые.

Церковь – это не только человеческое общество людей, которые уверовали во Христа. Церковь – это чудо, это присутствие всей тайны Святой Троицы в нашей среде и приобщение наше милостью Божией, благодатью Божией к этому чуду. Первый член Церкви – это Спаситель Христос, в Котором вся полнота Божества обитает телесно. Он в теле Своем Бог, Он в Божестве Своем человек. И вместе с Ним Его дар, Дух Святой изливается на всю тварь, не только на верующих, но на весь мир, потому что Он раскрыл двери, через которые тайна вечности вливается во время. «Аз есмь дверь овцам», Я дверь овцам; если кто через эту дверь войдет, он выйдет в новую жизнь, он обрящет пажить.

И в другом месте апостол Павел нам говорит, что сила Божия в немощи совершается. Да, мы все недостойны того богатства, которое нам Господь даровал и дает изо дня в день, из часа в час в течение всей нашей жизни. Мы немощные, но сила Божия в нас совершается. И вот это мы празднуем сегодня.

Не то, что православные люди так превосходят святостью своей жизни, своим знанием о Боге, тем, как они строят новый мир по наставлению Божию; мы празднуем то, что в Своей милости Господь нам дает, в нашей немощи, понимать то, чего иначе понять нельзя. Мы знаем много; но мы не так Его знаем, как мы призваны Его знать.

Один из древних богословов говорит, что вера – это жизнь Святого Духа, Который раскрывает в нас все тайны Божии. Кто из нас посмеет это сказать? И поэтому, поскольку мы приобщены этому чуду познания Божия через воплощение Христово, через дар Святого Духа, через малую нашу веру, наше доверие к Богу, нашу тоску по Боге, поскольку мы приобщены к этому, то сегодня мы можем ликовать о том, что Бог в Своей любви, в Своей милости, в Своей ласке столько нам дает познания Себя, и не мозгового, не головного познания, а познания, которое достигает до самых глубин нашей души, нам дает понимать, Кто Бог, и нам дает и с другими поделиться хоть тем немногим знанием, которое у нас есть.

А иногда то, что мы говорим, достигает другого человека глубже, чем оно достигло нас; мы бросаем семя, которое мы только в руке держим, а оно падает на добрую землю, которая приносит такой плод, о котором мы и мечтать не могли. Поэтому будем ликовать сегодня о том, что Бог и в нас побеждает, что Бог и в нас раскрывает и истину, и жизнь, и любовь, и радость, делает нас новой тварью, но не будем превозноситься над другими. В древности были созданы очень строгие правила о том, чтобы не общаться с еретиками; но те еретики не просто инакомыслящие были; те еретики отрекались от того, что Христос есть Бог воплощенный, они отрекались от того, что Бог, пришедший в мир, воплотился, говорили, что Он был только кажущимся человеческим присутствием, они уничтожали нашу веру в воплощение и в спасение, в крест и воскресение. Да, с теми православным молиться было невозможно; нельзя было делить веру, надежду свою с ними.

Но время прошло, и один из самых традиционно-узких богословов нашего времени, владыка Антоний Храповицкий\* в одной статье пишет о том, что нам надо задуматься над тем, почему Церковь так строго относилась к еретикам древности и



так более и более и более раскрывает свое сердце и объятия к инакомыслящим наших времен. И он ставит вопрос: неужели Церковь потеряла чутье, неужели Церковь больше не умеет различить между истиной и ложью, между правдой и неправдой? И он отвечает: Нет, конечно нет! Иначе она перестала бы быть Церковью, местом, где живет полнота Божества. Но это объясняется тем, что по мере того, как проходили времена, инакомыслящие уносили из недр Церкви всё большее и большее богатство, и ошибки их делались всё мельче и мельче, и поэтому между ними и нами есть общность веры, общность опыта, общность жизни, которой не было в ранние времена с еретиками первых столетий. И поэтому мы можем обратиться с ликованием к нашим братьям инакомыслящим, людям иной веры, и радоваться о том, что и они носят святыню в глиняных сосудах, как мы в глиняных сосудах наших сердец и умов носим. И поэтому теперь нам надо раскрыть наши сердца всем. Нам говорится апостолом Иаковом: Покажи мне свою веру без дел твоих, я тебе покажу мою веру из дел моих... Покажем нашу веру из наших дел и посмотрим, какие дела делают те, которые инакомыслящие, которые не разделяют нашу православную веру, и мы увидим, что многие из них приносят плоды веры более богатые, более совершенные, чем многие из нас, живут они более Христовой жизнью, несмотря на неполноту их вероисповедания, чем многие и многие из нас.

Я вошел в войну с очень резким чувством оттолкновения от инакомыслящих. И когда я встретился с людьми, которые в опасности смерти свою жизнь отдавали для другого, какова бы ни была их вера или неверие, я на них стал смотреть иными глазами. И поэтому я и говорю теперь, что мы должны торжествовать о том, что Бог раскрывает Себя, переливает из Себя в душу всех людей какую-то долю знания. Но если мы православную веру исповедуем, если нам дана такая чистота, такая полнота веры, то мы должны благоговейно, со страхом ее носить и жить согласно с ней, и только тогда мы сможем говорить о том, что мы Христовы ученики в полном смысле слова. А на других будем смотреть и дивиться тому, как из малого знания люди строят великую жизнь, и каяться, что мы из полноты веры православной часто не умеем создать общину, или мир, или

общество достойные Христа и достойные той веры, которую мы исповедуем. Аминь.

## **Архиепископ Серафим (Соболев)**

## Русская идеология

*Призыв к восстановлению в будущей России  
истинного самодержавия на основе симфонии властей. –  
Толкование теории симфонии –  
Ее осуществление в Византии и России*

Будем и мы вместе с нашей Церковью стремиться к получению от Бога этой величайшей Его милости. Но будем всемерно содействовать тому, чтобы самодержавная царская власть была не абсолютистской и деспотической, а истинной монархией. Таковою она и явится, если будет ограничена Церковью в смысле такого к ней отношения, при котором царская власть будет руководиться законами Божественного Писания и св. каноническими правилами. Иначе сказать, истинная самодержавная царская власть та, которая относится к Церкви на основе симфонии властей.

Теория этой симфонии, взятой из 6-й новеллы Юстиниана, изложена в Славянской Кормчей, в начале 42-й главы. Здесь говорится: «Великая паче иных, иже в человецех есть дара Божия, от Вышняго дарована человеколюбия Божия, священство же и царство; ово убо Божественным служа сеже человеческими владея и пекийся: от единого же тогожде начала обоя происходят человеческое украшающее житие, якоже ничтоже тако бывает поспешение царству сего ради, якоже Святительская честь: о обоих самех тех присно вси Богови молятся: аще бо они непорочни будут во всем и к Богу имут дерзновение и праведно и подобно украшати начнут преданные им грады, и сущее под ними будет согласие некое благо, во еже добро человечестей даруя жизни».

Мы поэтому имеем величайшую заботливость о сохранении истинных догматов и о почитании священства; верим, что при почитании его Бог пошлет величайшие нам блага, утвердит те, которые уже имеем, и мы приобретем те, которых еще не было до сих пор. Все хорошо идет, если принцип дела правилен и приятен Богу.

«Сему быти веруем, аще священных правил блюдение сохранится; их же праведно похваляемии самовидцы Божию

славу предаша Апостоли и святии отцы сохраниша же и заповедаша».

Итак, в начале настоящей симфонии властей указывается, как самая первая мысль, – о различии священства и царства. По терминологии восточных иерархов, здесь слово священство взято как часть вместо целого, почему под словом священство надо вообще разуместь Церковь. Как видно из текста симфонии, это различие выражается в том, что Церковь служит Божественному, небесному, а государство – человеческому, земному. Это различие полагается здесь во главу угла, ибо симфония властей должна исходить из отличия Церкви от государства, в особенности в представляющих их властях: церковной и царской. Если этого отличия не будет, то о симфонии не может быть и речи. Тогда, при слиянии двух властей в одну, произойдет или цезарепапизм, или папоцезаризм.

Истина о существовании на земле Церкви и государства как учреждений, различных друг от друга, со своими различными властями, является бесспорной. Она коренится в словах Христа: *отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу (Мф. 22:21)*, и в словах Ап. Павла о суде Церкви, который он противопоставляет суду государства (1Кор. 6:1–7).

О ней свидетельствует 30-е Апостольское правило и 3-е правило VI Вселенского Собора, запрещающие получать власть чрез светских начальников; а также правила 11, 6, 12 Антиохийского и 117 Карфагенского Соборов, запрещающие клирикам обращаться в светские судилища.

Истина о данном различии явствует и из учения св. отцов, которые не только говорили о различии Церкви и государства, но и о превосходстве первой над последним, конечно, в духовном отношении, поскольку небесные блага, даруемые чрез Церковь, важнее благ земных, получаемых от государства. Вот почему св. Иоанн Златоуст говорит, что «священство настолько превосходит царство, насколько дух превосходит тело. Духовная власть Церкви поднимается над светской более, чем небо над землей». «Закон Христов, – говорит св. Григорий Богослов в своем 17-м слове, – подчинил вас (владык земных) нашей власти и нашему суду, ибо и мы также властвуем, и наша власть даже выше вашей. В самом деле, разве дух должен преклоняться пред

материей, небесное пред земным». «Не императорам, – учит св. Иоанн Дамаскин, – дана власть связывать и разрешать, но Апостолам, преемникам, пастырям и учителям».

Об этой истине, наконец, говорит и то обстоятельство, что Православная церковь с самых апостольских времен имеет свое собственное законодательство, свое управление и свой суд наряду с такими же учреждениями в государстве.

Впрочем, не эта мысль изложенной теории об отличии Церкви от государства должна в особенности остановить наше внимание. Нам интереснее знать – в чем должно состоять самое согласие или самая симфония Церкви и государства, частнее – государственной и церковной власти? Как мы видели, эта симфония со стороны императоров выражается в сохранении догматов и почитании священства, в чем они полагали самую главную свою заботу и за что они ожидали от Бога величайших благ.

Таким образом, в силу этой симфонии византийские императоры прежде всего действовали как Божественные стражи и охранители православной веры, оказывая Церкви свое покровительство в ее борьбе с еретиками. Эта деятельность их принесла Церкви необъятную по своему благотворному значению услугу в период Вселенских Соборов, где, по низвержении еретических учений, были составлены православные догматы.

Самые Вселенские Соборы могли бы не состояться, если бы византийские императоры не принимали такого ревностного участия в деле борьбы Церкви с ересями и не смотрели на эту борьбу и на установление догматических истин как на первую свою заботу и на главное свое государственное дело. «Я до сих пор, – говорит св. Константин Великий по случаю донатовой ереси, – не могу стать вполне спокойным, пока все мои подданные, соединенные в братском единении, не будут воздавать Всесвятейшему Богу истинноумного поклонения, предписываемого кафолической церковью». В речи императора Константина отцам Никейского Собора мы находим такие слова: «После того, как при помощи Бога Спасителя мы разрушили тиранию безбожников, выступивших открытою войной, – пусть дух лукавый не осмеливается нападать хитростью и коварством

на нашу св. веру. Я вам говорю из глубины сердца: внутренние разногласия в Божией Церкви в моих глазах страшнее всех сражений... Известие о ваших разногласиях повергло меня в глубокую скорбь... Служители Бога мира, возродите среди вас тот дух любви, который вы должны внушать другим, заглушите всякие семена раздоров».

Характерна в данном случае и речь императора Маркиана, которую он произнес на IV Халкидонском Вселенском Соборе. «Когда Божественным определением, – сказал он, – мы избраны были на царство, то между столькими нуждами государства не занимало нас так никакое дело, как то, чтобы православная и истинная вера христианская, которая свята и чиста, пребывала бессомнительной в душах всех... Поэтому мы позаботились созвать с этим именно намерением святой собор и, кажется, показали вам свое старание, чтобы, очищенная от всякого заблуждения и мрака, как благоволило Божество открыть себя людям и показало учение отцов, вера наша... внедренная в умы всех, сияла блеском своей славы».

Только общепризнанный для подданных авторитет византийских императоров, их твердая и общеобязательная верховная власть могла обеспечить ход соборных заседаний до благополучного конца, чему, как свидетельствуют деяния III Вселенского Собора, всячески мешали еретики и те смуты, которые они возбуждали, в особенности к моменту этих заседаний при обсуждении их ересей.

Нельзя было обойтись без покровительства государственной власти для борьбы с еретиками и по окончании того или другого Вселенского Собора, даже после утверждения соборных постановлений императорскою властью. Еретики продолжали упорно отстаивать свое лжеучение и смущали народ открытою еретическою проповедью. Некогда св. Лев, папа римский, писал императору Маркиану: «Мне стало известно, что хотя нечестивый Евтихий по его заслугам находится в ссылке, но в самом месте своего осуждения он еще отчаяннее разливает многие яды злохулений против кафолической чистоты, и, чтобы уловить невинных, с величайшим бесстыдством изрыгает то, чего в нем весь мир ужаснулся и осудил. Итак, я нахожу полное основание,

чтобы ваша милость повелела переправить его в более отдаленные и уединенные места».

И византийские императоры пресекали это дальнейшее распространение ересей среди верующих своими распоряжениями. В указе императоров Валентиниана и Маркиана по этому поводу сказано: «По нашему повелению собрались в г. Халкидоне почтенные епископы и ясными определениями научили, что должно соблюдать относительно богопочтения. Итак, пусть прекратится невежественная распря, ибо поистине нечестив и святотатец тот, кто, после решения стольких епископов, предоставляет что-нибудь собственному мнению для исследования... Итак, на будущее время, пусть никакой клирик или военный, или какого-либо другого звания не осмеливается заводить общенародно, в присутствии собравшейся и слушающей толпы, рассуждения о христианской вере, изыскивая в том повод к беспорядкам и зловерию... Не минует наказание презирающих этот закон».

О том же пресечении властью распространения еретических учений говорится и в указе императора Маркиана.

В этом направлении был издан византийским императором Константином Погонатом, ревностнейшим приверженцем православной веры, эдикт против монофелитской ереси после VI Вселенского Собора, им созванного. «После того, как все сие таким образом постановлено настоящим шестым Вселенским Собором (и утверждено подписью нашей державы), – говорится здесь, – повелеваем, чтобы никто не предпринимал чего-нибудь другого относительно веры, или не придумывал новой выдумки в догмате, или вообще не развивал учения, или не заводил речи об одной воле и одном действии... Если кто презрит настоящее наше благочестивое объявление, тот, если он епископ или клирик, или одет в монашеское, подвергнется извержению, если же состоит в чине должностных лиц, будет наказан конфискацией имущества и лишением пояса, если же находится в состоянии частного человека, будет осужден на изгнание из сего царствующего и вообще всякого нашего города и, сверх всего этого, не избежит наказания от страшного и праведного суда».

И не одно только упорство еретиков в своих лжеучениях побуждало Церковь искать покровительства и защиты у



императорской власти. Это упорство соединялось у еретиков с крайним насилием, вплоть до уголовных преступлений, которые они совершали в отношении православных людей.

Отсюда понятно, почему Карфагенский Собор, как это видно из его 104-го правила, обратился к императорской власти с просьбой о вооруженной помощи и то, почему IV Халкидонский Вселенский Собор с выражением своей великой признательности за оказанные императорами Валентинианом и Маркианом услуги Церкви в деле защиты и торжества православия писал им: «Для сильных болезней нужны и сильное лекарство и мудрый врач. Поэтому-то Господь всех приставил ваше благочестие к страданиям вселенной как наилучшего врача, чтобы вы исцелили их приличными лекарствами. И вы, христианнейшие, принявши божественное определение, пред всеми другими приложили приличную заботливость о Церкви, предписывая первосвященникам врачество согласия. Ибо, собрав нас отовсюду, вы употребили все средства, чтобы уничтожить случившееся разногласие и укрепить учение отеческой веры».

Вот в чем, по тексту 6-й новеллы Юстиниана, прежде всего должна выражаться симфония властей со стороны императорской власти по отношению к Церкви. Поддержание православной веры в ее догматах – это самая первая забота императоров.

Но, как мы видели, теория симфонии требует, чтобы византийские императоры с такою же величайшею заботливостью поддерживали и все другие проявления церковной жизни, что обозначено в тексте теории симфонии словами «о почитании священства», т. е. Церкви. Под этими проявлениями жизни Церкви, конечно, надо разумеать прежде всего власть иерархии, в почитании коей симфония даже видит наибольший успех в процветании царства, канонические законы Церкви и, наконец, имущественное благоденствие Церкви при содействии особых гражданских узаконений.

Что касается церковной власти, то ее самостоятельность сознавалась всеми византийскими императорами и хотя не всегда, но признавалась ими неприкосновенной, которой и они сами в делах веры и нравственности должны были подчиняться. В своей речи епископам на Первом Вселенском Соборе

Константин Великий говорил: «Бог поставил вас священниками и дал вам власть судить мои народы и меня самого; поэтому справедливо, чтобы я подчинился вашему приговору; мне и в голову не придет желать быть судьей над вами». А византийский император Маркиан в своей речи епископам на IV Вселенском Соборе сказал: «Мы для утверждения веры, а не для показания какой-либо власти восхотели, по примеру благочестивого государя Константина, присутствовать на Соборе».

Самый процесс заседаний на Вселенских Соборах показывает, что византийские императоры признавали власть Церкви от них независимой. Они не были председателями Соборов, не участвовали в решении соборных вопросов, их присутствие на них не было даже обязательным, а их комиссары, бывшие на Соборах, не оказывали никакого давления на церковное решение. Разумеется, их предложения как представителей императорской власти имели большое значение, но не настолько, чтобы ими предвосхищалось то или другое соборное постановление. Эти предложения поступали только на обсуждение Собора, на его благоусмотрение, причем он мог даже не делать их предметом своего обсуждения.

По свидетельству Иоанна, епископа Смоленского, участие императоров на Вселенских Соборах было покровительственным, внешним, имевшим свою целью «соблюдение порядка, мира и церковного благочиния, тогда как только епископы решали религиозные вопросы в качестве Богопоставленных судей... последнее слово всегда оставалось за Церковью».

По поводу всего сказанного нами об отношении императоров к Вселенским Соборам следует заметить, что на этих Соборах церковная власть проявлялась как законодательная, как власть высшего управления всею Церковью и как власть судебная. Следовательно, признавая решения Вселенских Соборов от себя независимыми, императоры тем самым считали власть Церкви неприкосновенной во всех функциях церковной жизни.

Во исполнение идеи симфонии властей о почитании Церкви императоры считали такими же неприкосновенными и все установленные властью Вселенских Соборов св. каноны. Они смотрели на них как на священные законы, которым должны

были подчиняться все члены Церкви, не исключая и их самих. Эти каноны были в их глазах неизмеримо выше гражданских законов, и они считали для себя священной обязанностью согласовать последние с первыми, заботились о том, чтобы гражданские законы не противоречили церковным, и только тогда считали их имеющими силу.

Так, в одном из постановлений императора Юстиниана сказано: «церковные законы имеют такую же силу в государстве, как и государственные: что дозволено или запрещено первыми, то дозволяется или запрещается последними. Посему преступления против первых не могут быть терпимы в государстве по законам государственным».

А в 131-й новелле этого же императора Юстиниана указывается, что такими канонами, с которыми должны согласоваться гражданские законы, признаются правила Вселенских Соборов и все, ими утвержденное, то есть правила св. Апостолов, поместных Соборов и св. отцов. Кодекс Юстиниана считает императорский закон, по внутренним делам Церкви противный церковным канонам, не имеющим силы.

Точка зрения о согласии закона и канона была постоянным принципом в государственном законодательстве Византии. Поэтому в Эпанагоге говорится, что противоречащее правилам Церкви не должно быть допускаемо, в силу чего император Лев Философ сделал постановление об отмене всех законов, противоречащих канонам.

Такое отношение византийских императоров к церковной власти и установленным ею священным законам побуждало их, наконец, заботиться и о материальном благоденствии Церкви. История христианской Церкви сохранила до наших дней известие о том богатейшем «дарении св. Константина Великого», которое он сделал св. Сильвестру, папе римскому, после того, как он был им крещен и одновременно исцелен от своей болезни. Помимо других важнейших привилегий св. Константин дал папе свой собственный дворец в Риме, именуемый Латеранским, и весь город Рим и провинцию с западными областями, а свой трон перенес на восток, в город, назвав последний по своему имени Константинополем. В той или иной мере дары в пользу Церкви делались и другими византийскими императорами. Конечно,

церковное имущество главным образом нарастало от приношений верующего народа во исполнение Божественной заповеди о десятинах. Эти приношения поступали в Церковь как дар самому Богу или Божией Матери и святым, на вечный помин.

Самое главное, на что здесь надо обратить внимание, это то, что означенное церковное имущество закреплялось за Церковью как неприкосновенное и неотчуждаемое святыми канонами, о чем нами было сказано во второй главе.

Так как все священные каноны византийскими императорами признавались неприкосновенными, то и эти правила в глазах их были такими же, почему церковное имущество ограждалось ими особыми законами и даже со страшными проклятиями по отношению к его захватчикам.

Итак, вот в чем состоит теория симфонии властей. В заключение этой теории выражается вера, что Господь сохранит и еще более ниспошлет византийским императорам государственных благ, если ими будут соблюдаться правила, заповеданные от Апостолов и св. отцов. Иначе сказать, здесь говорится о том, что Господь не оставит императоров, а вместе с ними, конечно, и все государство Своими величайшими благами, если они будут руководствоваться в своих отношениях к Церкви симфонией властей, основанной на тех же Апостольских и святоотеческих правилах, требующих от всех верующих, и прежде всего от императоров защиты православной веры и почитания Церкви с ее властью, законами и имуществом.

В теории симфонии властей не указано, что же должна делать для ее осуществления Церковь по отношению к государству, частнее – церковная власть по отношению к власти императорской.

Это вполне естественно. Со стороны императоров для нарушения симфонии властей была опасность увлечься цезарепапизмом. Но церковная власть не могла произвести нарушения симфонии проявлением папоцезаризма, ибо Православной церкви совершенно не свойственны стремления папизма к господству над государством. Идеал Православной церкви состоит не в политическом владычестве над государством, а в достижении нравственным подвигом святости и благодати Св. Духа для вечного единения со Христом в Его

Царстве и здесь, и на небесах. Это Царство совсем не похоже на политическое, почему Господь и сказал Пилату: Царство мое не от мира сего (Ин. 18:36). Стремление Православной церкви к политической и государственной власти было бы равносильным стремлению к самоотречению и самоуничтожению. Поэтому никто из представителей церковной власти в Православной церкви одинаково, как в Византии, так и в России, никогда не стремился к папоцезаризму.

Однако это не значит, что Церковь не участвует в симфонии властей и ничего не должна делать для ее осуществления во взаимных отношениях Церкви и государства. Она очень много делала для этой симфонии. Эта деятельность с ее стороны состояла в том, что она своею православною верою, низведением верующим Божественной благодати Св. Духа в таинствах, чрез молитвы и Богослужения, чрез свое церковное просвещение и воспитание возрождает своих сынов от ветхой к новой, чистой и святой христианской жизни. Эта жизнь исключает всякое порочное отношение вообще к людям и заставляет верующих относиться к императорам с благоговением как к помазанникам Божиим, свято исполнять их законы и быть преданными им до самопожертвования. Это Церковь так воспитывает своих членов и вместе с тем членов государства, что они в моменты военных опасностей объединяются вокруг своего государя, как один человек, представляют из себя грозную силу для врага, не боятся смерти и совершают чудеса своим героическим духом. Здесь не в теории, а на практике Церковь свидетельствовала чрез воспитание своих духовных чад, до какой высшей меры она участвовала в данной симфонии властей.

Такова была симфония, которая осуществлялась в Византии во взаимных отношениях Церкви и государства в лице их властей. Как видим, она была основною догмою для византийского законодательства и ей приписывалось огромное государственное значение, и настолько, что в осуществлении ее видели великое благо для государства, а в нарушении ее – великий для него вред.

С таким значением теория симфонии вошла в авторитетнейшие церковные акты и в государственное

законодательство и после Юстиниана. Известно, что на VII Вселенском Соборе было заслушано послание епископов Константинопольскому патриарху Тарасию, который председательствовал на этом Соборе. В послании находятся такие слова: «Он воздвиг нам рог спасения (Лк. 1:69) и исправления в доме и богоприятном храме Единородного Сына Своего Господа и Бога Спасителя нашего Иисуса Христа. Этот рог – вы, святейший, а также и занимающие по церковному установлению второе место (в Церкви) боговенчанные и богоизбранные императоры. Священство есть освящение и укрепление царства, а царство сила и твердыня священства... первое упорядочивает и заботится о небесном, а второе, посредством правовых норм, управляет земным. Ныне поистине... согласие (симфония) одержало верх над разногласиями, разъединение уступило место единению».

О таком же величайшем значении симфонии властей говорится в послеюстиниановском памятнике государственного законодательства – в Эпанагоге императора Василия Македонянина. Здесь в § 8, гл. 3-й отношение между священством и царством, или между патриархом и царем уподобляется отношению души и тела, и согласное действие, что то же – симфония между ними, определяется как благо государства. Еще сильнее эта мысль выражена в XII веке в послании императора Иоанна Комнина к папе Григорию: «Два предмета, – пишет император, – в продолжении моего царствования я признавал совершенно отличными один от другого: это власть духовная (т. е. священство), которая от великого и высочайшего Первосвященника... Христа дарована Его Апостолам и ученикам как благо неизменное, чрез которое по Божественному слову: “Воздайте кесарю, что ему принадлежит”, – власть, заключенная в своей сфере. Эти две господствующие в мире власти, хотя разделены и различны, но действуют к обоюдной пользе в гармоническом соединении (симфонии), воспомоществуя и дополняя одна другую. Они могут быть сравнены с двумя сестрами – Марфой и Марией, о которых повествуется в Евангелии. Из согласного обнаружения этих властей истекает общее благо, а из враждебных отношений великий вред».

С таким значением теория симфонии властей перешла и к нам в Россию, и притом в ранний период существования нашей Церкви, чрез Номоканон Иоанна Схоластика.

Что Юстиниановская симфония была основною догмою для определения взаимных отношений Церкви и государства в лице их власти и у нас в России, об этом свидетельствует действительность русской жизни до тех пор, пока симфония не была нарушена со стороны царской власти во второй половине XVII столетия. Эта действительность показывает, что и наши великие князья, и цари действовали, как и византийские императоры, в духе этой симфонии. Поэтому и они выступали, прежде всего, как защитники и покровители православной веры, что особенно обнаруживалось на Соборах, которые созывались ими для ниспровержения ересей.

Собор 1441 г. осудил Флорентийскую унию, как известно, при ревностнейшей защите православия великим Московским князем Василием Васильевичем. Еще пред Флорентийским Собором (1438 г.) великий князь убеждал Московского митрополита Исидора не ездить в латинскую землю. Но ввиду упорства митрополита сказал ему: «Если уже ты непременно желаешь идти на Собор, то приноси нам оттуда наше древнее православие, которое мы приняли от предка нашего св. Владимира, а нового и чуждого не приноси нам – мы того не примем». Митрополит Исидор клятвенно обещал исполнить просьбу великого князя. Но эта клятва была нарушена принятием им Флорентийской унии. Возвратившись в Москву, Исидор на первой же литургии поминал папу, а по ее окончании архиdiaконом было прочитано определение Флорентийского Собора.

Ввиду этого великий князь тут же в храме обличил изменника Исидора, назвал его еретиком, велел низвести недостойного митрополита с престола и созвал вышеупомянутый Собор, который не только осудил постановление Флорентийского Собора, но и самого Исидора. Вот почему в «Степенной книге» сообщается, что этот князь «един обретется Богом вразумленный ревнитель по Бозе и по Его истинном законе, который осудил унию, познал Сидора волко-хищного ересь, и, скоро обличив, посрамил его».

Первый Собор против жидовствующих, бывший в 1488 г. и происходивший под председательством митрополита Геронтия, был созван великим князем Иоанном III. Трое осужденных на этом Соборе еретиков были по указу великого князя подвергнуты торговой казни. Второй Собор против жидовствующих, бывший в 1490 г., происходил под председательством митрополита Зосимы в присутствии того же великого князя Иоанна Васильевича III. Призванные на соборный суд еретики: чернец Захария, Гавриил – протопоп Новгородский и Дионисий – поп Архангельский – были осуждены на заточение, преданы проклятию и извержены из сана. На третьем Соборе против жидовствующих в 1504 г., происходившем под председательством митрополита Симона, также присутствовал государь Иоанн III. Присутствовал на нем и его сын Василий, а главным обличителем еретиков был преподобный Иосиф Волоколамский. В целях решительного пресечения ереси Собор вынужден был прибегнуть к крутым мерам по отношению к еретикам, почему виновнейшие из них: Иван Волк, Феодор Курицын, Димитрий Коноплев и др. – осуждены были на смертную казнь.

На Стоглавом Соборе, бывшем в 1551 г. под председательством митрополита Макария, присутствовал царь Иоанн Грозный. Присутствовал он и на Соборе 1553 г., который происходил под председательством того же митрополита Макария. На этом Соборе были осуждены еретики Башкин и Артемий. На этом же Соборе, который продолжал свои заседания и в 1554 г., была осуждена и ересь Феодосия Косого.

На Соборе 1619 г. по делу о справщиках: Дионисии, архимандрите Троицкого монастыря, старце Арсении Глухом и священнике Иване Наседке – присутствовал и государь Михаил Феодорович вместе с двумя патриархами: Филаретом Никитичем и Феофаном Иерусалимским.

Таким образом, как и византийские императоры, русские великие князья считали своею важнейшею обязанностью заботиться о сохранении во всей чистоте православной веры, что требовалось симфонией властей.

Но последняя, как видели мы, вменяла византийским императорам в их первейшую обязанность почитать священство, т. е. Церковь, и прежде всего в лице церковной власти. Это



почитание со стороны великих московских князей и царей по отношению к церковной власти и проявлялось на вышеупомянутых Соборах. По примеру византийских императоров московские великие князья и цари ограничивали свое участие на Соборах только внешним покровительственным отношением к Церкви. Они только присутствовали на Соборах, но не стремились предвосхищать власть, принадлежащую председателю Церкви, т. е. они не были председателями Соборов.

Так же, как и византийские императоры, наши русские великие князья и государи осуществляли симфонию по отношению к священным законам Церкви, святым канонам. Несомненно, постановления Соборов, которые они сами же созывали, имели значение руководства по церковным вопросам не только для всех верующих русских людей, но и для них самих. Царь Иоанн Грозный на обсуждение Стоглавого Собора, бывшего в 1551 г., представил ранее составленный «Судебник» и 69 письменных вопросов касательно разных сторон церковной жизни. По поводу всего представленного царем были вынесены определения Собора в ста главах, которые обнимали собою все стороны церковной жизни: учение, богослужение, управление, церковный суд, поведение духовенства, монашества и мирян и отношение церковной власти к гражданской. Так же, наконец, как и византийские императоры, наши великие князья и цари относились, во исполнение все той же симфонии властей, и к имуществу Церкви. Они считали одною из главнейших своих обязанностей заботиться о материальном обеспечении Церкви. Поэтому, начиная со святого Владимира, великие князья и цари во исполнение Божественной заповеди о десятинах и согласно св. канонам давали в Церковь свои дары как Самому Богу, Его Пречистой Матери и святым и ограждали церковное имущество своими уставами и грамотами.

## Комментарии

## Святитель Игнатий (Брянчанинов)

О Православии Проповедь, произнесенная св. Игнатием в Неделю Православия предположительно в 1857 г.

Первая публикация не установлена. Печатается по: Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1990. № 2. С. 82–85.

*Святитель Игнатий* (в миру Дмитрий Александрович Брянчанинов; 5.02.1807–30.04.1867) – епископ Кавказский и Черноморский, один из наиболее выдающихся подвижников и духовных писателей XIX в. Принадлежал к древнему дворянскому роду. Уже в юности проявлял склонность к уединенной жизни (см. его лирическую прозу: «Плач мой». 3-е изд. СПб., 1905). В 1822–1826 гг. учился в Главном инженерном училище (об этом периоде см.: Лесков Н.С. Инженеры-бессребреники. Собр. соч. М.: Правда. 1990. Т. 2. С. 136–188). В годы учебы юноша был вхож в дом президента Академии художеств А.Н. Оленина; на литературных вечерах он декламировал стихи и прозу и заслужил благосклонное внимание А.С. Пушкина, И.А. Крылова, К.Н. Батюшкова, Н.И. Гнедича. Со временем все чаще его можно было встретить в Александро-Невской лавре, где под руководством иноков он читал святых отцов. Через иноков Брянчанинов познакомился с известным впоследствии Оптиным старцем Леонидом. Это укрепило его в зародившемся еще в детстве желании уйти в монастырь. В 1827 г. Д.А. Брянчанинов вышел в отставку в чине поручика и несколько лет проходил послушание в различных монастырях. В 1831 г. Вологодский епископ Стефан совершил постриг Димитрия в монашество. Он же рукоположил нового монаха во иеродиакона и затем во иеромонаха. В 1833 г. иеромонах Игнатий возведен в сан игумена, а в 1834 г. в сан архимандрита и назначен настоятелем Троице-Сергиевой пустыни под Санкт-Петербургом. В 1857 г. хиротонисан (посвящен, поставлен) во епископа Кавказского и Черноморского (с кафедрой в Ставрополе). В 1861 г. св. Игнатий ушел на покой в уединенный Костромской Николо-Бабаевский монастырь. На освященном поместном соборе Русской Православной Церкви, посвященном 1000-летию Крещения Руси, проходившем в Свято-Троицкой

Сергиевой лавре 6–9 июня 1988 г., было провозглашено: «Изволися Духу Святому и нам причислить к лику святых угодников Божиих для всероссийского церковного почитания (среди 520 Комментарий других восьми святых. – В.Ф.) Епископа Игнатия Брянчанинова – подвижника благочестия, автора многочисленных творений, аскета и учителя христианской жизни, труды которого по глубине и духовному содержанию раскрывают дух святоотеческого предания и являются его продолжением. Они легко читаемы и понимаемы современному христианину. Епископ Игнатий почитался за святость жизни уже своими современниками, которые видели в нем ученого подвижника и богослова Православной Церкви» (Канонизация святых. Поместный Собор РПЦ. 6–9 июня 1988 г. С. 165).

Св. Игнатий был не богословом-теоретиком, но деятельным подвижником. На творчество св. Игнатия существенное влияние оказали творения святых отцов и сокровищница церковного аскетического Предания «Добротолюбие». Из отечественных духовных писателей он более других цитирует преп. Нила Сорского, св. Димитрия Ростовского и св. Тихона Задонского, преп. Серафима Саровского, схиархим. Паисия Величковского, Георгия Затворника Задонского. Как отмечал глубокий исследователь духовного наследия св. Игнатия игумен Марк (Лозинский), «основная особенность и достоинство произведений епископа Игнатия состоит в том, что он с присущей ему духовной мудростью отразил в своих сочинениях учение святых отцов, примененное к требованиям современности. Творения епископа Игнатия вводят, облегчают современным читателям понимание «Добротолюбия» и творений других святых отцов» (Игумен Марк. Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова) / / Богословские труды. Сб. VI. М.: Изд-во Московской Патриархии. 1971. С. 227).

*Сочинения*: Аскетические опыты: В 5 т. СПб., 1905; Отечник (1891), Слово о смерти (1863), О кончине мира. СПб., 1899; Из неизданных писем / / Вестник РХД. 1977. № 123; Аскетическая проповедь. М., 1995; Крестоношение. Избр. творения. С прил. жития св. Игнатия, службы и акафиста ему. М.: Правило веры, 1999.

*Литература о святителе Игнатии:* Игнатий. В поисках живого Бога (Преосвященный Игнатий и его аскетическое мировоззрение). М., 1913; Жизнеописание епископа Игнатия... и письма преосвященного к близким ему лицам. СПб., 1881; Соколов Л. Епископ Игнатий. Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. К., 1915. Ч. 1–2; Гумеров Ш.А. Игнатий (Брянчанинов) / / Русские писатели, 1800–1917. М., 1992. Т. 2. С. 396–397.

## Священник Иван Беллюстин

Русь православная

Впервые: Континент. 1992. № 74. С. 141–158. Печатается по тексту первой публикации.

«Русь православная» – глава из книги И.С. Беллюстина «Описание сельского духовенства», изданной в 1858 г. в Лейпциге без имени автора. В названном издании настоящая глава отсутствовала. Впервые она была опубликована Е.Ю. Буртиной по автографу, хранящемуся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки. Автограф содержит редакторскую правку, принадлежащую, очевидно, М. П. Погодину (см. коммент. ниже). Появление книги в начале второй половины XIX в. стало событием. В ней впервые обстоятельно и без прикрас было рассказано о жизни и быте русского духовенства. Книга, несмотря на запрет, проникла в Россию. Обер-прокурор Синода граф А.П. Толстой назвал анонимного автора «духовным Щедриным» (Литературное наследство. Т. 63. С. 98). Книга явилась практически первым опытом обсуждения проблем церковной и религиозной жизни, что прежде казалось невозможным. Очень вероятно, что она способствовала подготовке некоторых преобразований в духовном ведомстве.

*Беллюстин Иван Степанович* (ок. 1820, Новгород – 2.6.1890, Калязин) – после окончания духовной семинарии с начала 40-х гг. священник в соборе г. Калязина. Был хорошо образован, владел французским, английским языками. В 1850 г. о. Иоанн передал митрополиту Московскому *Филарету (Дроздову)*\* свое сочинение «Наука и религия». Митрополит не проявил интереса к автору, а сочинение назвал «мудрованием». С 1852 г. о. Иоанн начал публиковать, как правило без подписи, свои очерки и статьи в журнал «Московитянин». Издатель этого журнала, известный историк М.П. Погодин, посоветовал молодому священнику написать книгу о сельском духовенстве. В 1858 г. в Лейпциге один из друзей М.П. Погодина опубликовал написанную Беллюстиным книгу «Описание сельского духовенства», без согласия и даже вопреки воле автора, не предназначавшего свое сочинение для печати. Книга была запрещена к ввозу в Россию,

но, «написанная... не чернилами, а кровью», получила распространение: «все интеллигентные люди... постарались ее достать... или прочитать...» (Певницкий В.Г. Записки / / Русская старина. 1905. № 9. С. 542–543). По сообщению «Колокола» (1859, апр.), Беллюстина «чуть было не сослали на каторгу», и только заступничество одного из членов царской семьи (по слухам, великой княгини Елены Павловны) помешало этому. Прихожане неоднократно обращались к священноначалию с просьбой назначить о. Иоанна настоятелем Никольского собора, но ходатайства отклонялись. Обремененный большим семейством, Беллюстин всю жизнь бедствовал, но все попытки как-то улучшить его положение – хлопоты столичных друзей о переводе его в другое место – наталкивались на сопротивление недоброжелателей и оставались безуспешными.

«Описание сельского духовенства» сделало Беллюстина писателем. С конца 50-х гг. он начинает активно выступать в печати по проблемам церковной жизни, народного просвещения, положения крестьян (в «Журнале для землевладельцев», «Московских ведомостях», «Журнале Министерства народного просвещения» при К.Д. Ушинском, в газетах И.С. Аксакова «День» и «Москва», в «Русском вестнике» и «Современной летописи» М.Н. Каткова, в газете М.П. Погодина «Русский», в 70-е гг. – в славянофильском журнале «Беседа», после чего активно сотрудничал с «Неделей» и газетой «Церковнообщественный вестник»).

Отец Иоанн был обеспокоен тем, что христианство утрачивает нравственное воздействие на общество, и причинами того считал уклонения в фарисейство и обрядоверие. Путь к социальному и духовному возрождению общества Беллюстин видел в полном отделении Церкви от государства, в демократизации ее устройства, в обеспечении свободы совести (см. его статью «К вопросу о раскольниках» в «Церковнообщественном вестнике», 1879, № 11, 13 апреля). За такие высказывания «Св. Синод приговорил о. Иоанна Беллюстина к заключению в монастыре на 2 месяца, с воспрещением отправлять обязанности пастыря в течение 6 месяцев» (А.Н. / / Восток. 1879. 8 мая). Беллюстин много писал о положении духовенства и реформах в этой области (Что сделано по вопросу

о духовенстве // Беседа. 1871. № 3, 11; 1872. № 2; Из разговора с членом духовной цензуры // Современная летопись. 1870, 5 июля и др.), о проблемах народного просвещения (Приходские учителя // ЖМНП. 1861. № 44; Учительницы в народе // День. 1864, 3 окт.), о здравоохранении, о нуждах провинциальных городов.

Отец Иоанн издал ряд полезных книг и брошюр катихизического характера, в частности о богослужении (Беллюстин И.С. О церковном богослужении. СПб., 1862. 6 изданий; Беллюстин И.С. О божественной литургии. СПб., 1863. 6 изданий; Беллюстин И.С. Страстная неделя. СПб., 1869), а также: Беллюстин И.С. Вечерние беседы с крестьянами. Кн. 1–2. СПб., 1865–1867; 2 издания. В последней книге запечатлен его многолетний опыт религиозно-нравственного учительства. Были также опубликованы его размышления о монашестве (Беллюстин И.С. Нравственное значение монастырей // Беседа. 1872. № 9). Как отмечает Е. Ю. Буртина, «И.С. Беллюстин был знаком и поддерживал переписку со многими писателями, учеными и журналистами, однако из-за несовпадения позиций он в конце концов разошелся почти со всеми. Ближе других по взглядам ему, пожалуй, был Н.С. Лесков, на которого он, по-видимому, оказал определенное влияние. Воздействие личности отца Иоанна и его книги «Описание сельского духовенства» явственно ощущается в романе Лескова «Соборяне», особенно в образе его главного героя – протоиерея Савелия Туберозова» (Континент. 1992. № 74. С. 145).

*Литература о свящ. И.С. Беллюстине:* Белое духовенство и его интересы. СПб., 1881. С. 4, 101, 106, 108–109; Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского. М., 1888. Т. 5. Ч. 2. С. 842–846; Воропонов Ф. 40 лет тому назад // Вестник Европы. 1904. № 7. С. 26–27. Некрологи: Сын Отечества. 5 июня; Рижский вестник. 5 июня.



## Святитель Феофан Затворник

О православии с предостережениями от погрешений против него

Фрагменты

Печатается по: О православии с предостережениями от погрешений против него. Слова епископа Феофана (Из слов к Тамбовской и Владимирской паствам, 1859–1869 гг.). М.: Изд-во Московской Патриархии, 1991. С. 3–7.

Книга составлена не самим епископом Феофаном, представляет собой сборник его проповедей и торжественных слов на различные церковные праздники и памятные даты.

Святитель Феофан Затворник (Говоров Георгий Васильевич; 10.01.1815–6.01.1894) – епископ, знаменитый подвижник благочестия, духовный писатель. Родился в селе Чернавское Елецкого уезда Орловской губернии в семье священника. Мать святителя также была из священнической семьи. В 1823 г. поступил в Ливенское духовное училище, откуда в 1829 г. в числе лучших учеников был переведен в Орловскую семинарию. Среди его преподавателей были: архимандрит Исидор (Никольский) – ректор семинарии, впоследствии известный иерарх, митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский, активный участник перевода Библии на русский язык, и иеромонах Платон – впоследствии митрополит Киевский и Галицкий, известный миссионер, основатель изучения языка и быта калмыков. По окончании семинарии с отличием Георгий Говоров получил назначение в Киевскую духовную академию, где 15 февраля 1841 г. принял постриг с именем Феофан. В апреле того же года он был рукоположен во иеродиакона, а 1 июля во иеромонаха. По окончании Академии со степенью магистра был ректором Киево-Софиевского духовного училища, инспектором в Новгородской семинарии, а в 1844 г. переведен в Санкт-Петербургскую академию, сначала преподавателем нравственного и пастырского богословия, затем инспектором. В августе 1847 г. иеромонах Феофан направляется Святейшим Синодом в Иерусалим членом Духовной миссии. В 1855 г. возводится в сан архимандрита и назначается преподавателем

канонического права в Санкт-Петербургскую духовную академию. Через полгода он становится ректором Олонецкой семинарии. В 1856 г. архимандрит Феофан назначается настоятелем посольской церкви в Константинополе, а с 1857 г. – ректором С.-Петербургской духовной академии. В 1859 г. хиротонисуется (поставляется, посвящается) во епископа Тамбовского и Шацкого; к этому периоду относится один из самых известных трудов св. Феофана «Письма о христианской жизни». С 1863 по 1866 г. правящий епископ во Владимире. После удовлетворения Синодом его прошения об освобождении от управления епархией удалился на покой в Вышенскую пустынь. Первые шесть лет преосвященный Феофан служил с братией, принимал посетителей, а после Пасхи 1872 г., несмотря на приглашения (управлять различными епархиями, помогать св. Николаю Касаткину в Японии и др.), удалился в затвор, где принимал только настоятеля Пустыни, духовника и келейника, а служил лишь в малой церкви в своих келиях. Из затвора он много писал своим духовным чадам наставлений и советов, из которых сложились книги, весьма почитаемые в Русском Православии. «Писать – это служба Церкви нужная», – говорил владыка в одном из своих писем (Собрание писем святителя Феофана. Вып. 2. М., 1898. С. 11). Св. Феофан, наряду с созданием большого числа духовно-назидательных и аскетических трудов, перевел, отредактировал и издал пять томов Добротолюбия\* (Philokalia) (самое известное собрание аскетических назиданий и поучений о молитвенной практике и духовном совершенстве). Впервые оно было издано по-гречески в Венеции в 1782 г., позднее переиздано на многих языках в православных странах (есть и церковно-славянский, и русский переводы). Творения восточных церковных писателей служили основанием для духовных размышлений и наставлений св. Феофана. «Учение епископа Феофана во многом родственно учению старца Паисия Величковского. Это особенно заметно в раскрытии тем о старчестве, умном делании и молитве» (Иеромонах Георгий (Тертышников). Библиографический очерк. Памяти епископа Феофана // ЖМП. 1973. № 3. С. 66).

На Поместном соборе Русской Православной Церкви, посвященном 1000-летию Крещения Руси, проходившем в Свято-

Троицкой Сергиевой лавре 6–9 июня 1988 г., было провозглашено: «Изволися Духу Святому и нам причислить к лику святых угодников Божиих для всероссийского церковного почитания (среди других восьми святых. – В.Ф.) Епископа Феофана Затворника, двадцать восемь лет проводившего в Вышинской пустыни после 25-летнего усердного и плодотворного служения Церкви Божией на различных поприщах. Епископ Феофан чрез обширную переписку содействовал духовному возрождению современного ему общества. В своих нравоучительных и истолковательных сочинениях он проявил себя как экзегет и богослов. Глубокое богословское понимание христианского учения, а также опытное его исполнение и, как следствие сего, высота и святость жизни святителя позволяют смотреть на его писания как на развитие святоотеческого учения с сохранением той же православной чистоты и богопросвещенности» (Канонизация святых. Поместный Собор РПЦ. 6–9 июня 1988 г. М.: Изд-во Моск. Патриархии. С. 165–166).

Один из самых уважаемых авторитетов в аскетике, молитве, практике христианской жизни св. Феофан, как и большинство других святых, не относится к категории «отцы Церкви», и потому его суждения встречали и продолжают встречать возражения, укорененные в православной традиции и вполне благочестивые, причем возникают эти мнения не только по социально-политическим, но и по богословским вопросам. Известна полемика преосв. Феофана с преосв. Игнатием Брянчаниновым по вопросу о телесности ангелов. Оба иерарха причислены к лику святых (на одном Соборе), но при жизни имели прямо противоположные точки зрения по одному из догматических вопросов. Принципиально важно знать, что разногласия невозможны только относительно догмата. Отличные друг от друга мнения, которых придерживаются представители различных православных богословских школ (направлений в богословии) не только по недогматическим, но даже и по догматическим вопросам, вполне допустимы.

В полемике с Римско-Католичеством Православие не может не учитывать существенных изменений, произошедших в католичестве в XX в.; в частности, нельзя не учитывать Второй Ватиканский собор и взаимное снятие анафем 7 декабря 1965 г.

Римским Папой и Константинопольским Патриархом. Восток и Запад пришли к осознанию того, что взаимопроникновение культур, в том числе и церковных, значительно глубже, чем это виделось полтора столетия назад. К сожалению, некоторые поклонники славянофильства и ревнители восточной духовности не знают, что для многих славянофилов Запад был «страной святых чудес». Славянофилы отдавали себе отчет в том, что своим образованием и пониманием национальных проблем в значительной мере обязаны европейской философии. Такие люди, как И. Киреевский, благодаря своему европейскому образованию и личной встрече с опытом Православия, сумели стать духовными ориентирами для многих ищущих свой путь не только в XIX, но и в конце XX в. Поэтому слова великого подвижника благочестия св. Феофана, в которых он дает оценку западным вероисповеданиям, следует воспринимать церковно и объективно и в значительной мере руководствоваться другими словами святого, например следующим высказыванием: «Мне вообще приходит на мысль, что люди являются не совсем хорошими так, невзначай, а на деле они хороши. Потому лучше и вернее всех считать святыми» (Письма о христианской жизни. М., 1908. С. 30).

*Сочинения:* Слова и поучения. СПб., 1859; 1868; Письма о христианской жизни. СПб., 1862; Путь ко спасению (краткий очерк аскетике). СПб., 1868–1869; Тридцать третий псалом. М., 1871; Истолкованный 118-й псалом. СПб., 1877; Толкование посланий св. апостола Павла. М., 1879–1882; Письма к разным лицам о предметах веры и жизни. М., 1882; Евангельская история о Боге Сыне. М., 1885; Начертание христианского вероучения. М., 1891; Древние иноческие уставы преп. Пахомия, св. Василия Великого, преп. Иоанна Кассиана и Венедикта. М., 1892; Душеполезные поучения. Козельск, 1998; Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. М.: Правило веры, 1995.

*Литература о св. Феофане Затворнике:* Корсунский И. Преосвященнейший епископ Феофан, бывший Владимирский и Суздальский. М., 1895; Памяти преосвященного Феофана... / / Труды КДА. 1894. Т. 1; Иеромонах Георгий (Тертышников). Библиографический очерк. Памяти епископа Феофана / / ЖМП. 1973. № 3. С. 62–67; Иеромонах Георгий (Тертышников).

Богословское наследие епископа Феофана / / Богословские труды. Сб. 16. М., 1976. С. 202–222.

## Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев)

О современности в отношении к православию

Впервые: *Архимандрит Феодор* (Бухарев). О Православии в отношении к современности. Изд-во «Странник», 1860. Печатается по: Русские духовные писатели. *Архимандрит Феодор* (А.М. Бухарев). О духовных потребностях жизни. М.: Столица, 1991. С. 53–70. Из главы «О современности в отношении к православию», содержащей четыре статьи, печатаются фрагменты первой и второй статей.

Общий вопрос для всех четырех статей: «В самом ли православии и в самой ли современности заключается причина такой несовместимости их?» Помещенные ниже комментарии можно дополнить богатыми материалами вышедшей в серии «Русский путь» Русской христианской гуманитарной академии антологии: *Архимандрит Феодор* (А.М. Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архим. Феодора в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: РХГИ, 1997.

*Бухарев Александр Матвеевич* (Архимандрит Феодор; 1824–2.04.1871) родился в с. Федоровское Тверской губернии в семье диакона. Учился в Тверской семинарии и в Московской духовной академии, которую окончил в 1846 г. со степенью магистра. В этом же году был пострижен в монашество и назначен в Академию на кафедру греческого языка и библейской истории (с 1846 года – Священного Писания). С 1852 г. профессор, а с 1853 г. архимандрит. Восемь лет преподавания Бухарева в Академии оставили яркий след в памяти ее студентов. «О. Феодор импровизировал свои лекции с необыкновенным воодушевлением, стараясь выразить сущность содержания излагаемой им священной книги и самый духовный облик ее автора», – вспоминает петербургский протоиерей А.А. Лебедев (*Лебедев А.А. Некролог / / Архимандрит Феодор* (А.М. Бухарев): pro et contra. СПб.: РХГИ, 1997. С. 648). Проф. Андреев отмечает, что «Бухарев, как никто из русских церковных деятелей, впитал в себя богословие ап. Павла» (*Андреев И.Д. Бухарев / / Христианство. Энциклопедический словарь. М.: Большая российская энциклопедия, 1993. Т. 1. С. 312*). Свои первые

статьи молодой профессор публикует в академическом журнале «Прибавления к творениям св. Отцов». Св. Митрополит Филарет сочувственно высказывался о его первых опытах Толкования Апокалипсиса, но осудил «Три письма к Гоголю», которые Бухарев начал писать в 1848 г., а опубликовал в 1860 г. Московский Митрополит был недоволен тем, что о. Феодор вмешивается в светские дела, поскольку считал это недопустимым для монаха.

В 1854 г. архимандрит Феодор перемещен в Казанскую духовную академию профессором нравственного и догматического богословия, а в следующем году назначен также инспектором академии, т. е. ответственным за дисциплину и воспитание студентов. Он стремится заменить дух фарисейского и законнического формального послушания духом сыновнего послушания. По воспоминаниям студентов, «о. Феодор всегда стремился видеть в человеке живую икону Христа; он понимал послушание как восхождение во Христе к Отцу Небесному» (Архимандрит Феодор: *pro et contra*. СПб.: РХГИ, 1997. С. 651). Автор воспоминаний передает гармоничный духовный облик о. Феодора: «Жизнь и наука, учение Христово, вера христианская, которую все мы себе приписываем, и поведение, поступки в тех или других обстоятельствах, составляют для него одно – связаны неразрывно. Оттого у него не может наука, преподавание идти своим порядком по программе учебника, – так, чтобы мысли и чувства, занимающие его душу, не претворялись, не восходили в те отделы науки, которыми он занимается в классе, как вообще у него нет дел маловажных, но всякое дело он делает, как дело Божие, – так, в особенности дела по инспекции имеют для него самый живой, сердечный интерес». В своем письме родителям тогдашний студент писал так: «Кажется, и для учения, и для всей жизни о. Феодора можно выбрать эпиграфом: живу не к тому же аз, но живет во мне Христос, – он все видит во Христе, объясняет через Христа, все относит ко Христу – и в мире, и в действиях христианина» (Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): *pro et contra*. СПб.: РХГИ, 1997. С. 652–653). Здесь важно то, что студенты чувствовали цельность религиозной личности Бухарева. Он не разделял занятия на духовные и недуховные. И пастырскую беседу, и

беседу по административной должности, и молитву, и богомыслие, и даже приготовление еды – все до последней мелочи он основывал на Христе, понимал как служение Христу. К сожалению, большинство не принимало такой стиль воспитания. Увы, до сыновнего послушания многим студентам было далеко, а каждый их проступок архимандрит Феодор переживал как проступок, наносимый Христовой истине, переживал болезненно, заболел в буквальном смысле слова. Он неоднократно просил об увольнении, но его не отпускали. Лишь в 1858 г. прошение было удовлетворено и архимандрит Феодор был назначен в Петербург членом комитета духовной цензуры, в учреждение, подведомственное Св. Синоду. Оно должно было цензурировать «все сочинения, относящиеся к основаниям христианской веры или религии вообще». И философские, и исторические сочинения, погрешающие «недостатками в основательности мыслей, чистоте христианских чувств, доброте слога, ясности и правильности изложения» (Устав 1828 г.).

Это освобождение от непосильного прежнего послушания не принесло отцу Феодору свободы для богословского творчества. «Меньше всего этот кроткий, талантливый и любящий монах мог нести службу в жандармерии печати», – отмечает проф. Андреев (Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): *pro et contra*. СПб.: РХГИ, 1997. С. 313). Эта служба столкнула Бухарева с редактором «Домашней беседы» В.И. Аскоченским. Розанов называл последнего «диким ослом, топтавшимся в ограде церковной», а проф. Андреев – «литературным палачом». Аскоченский и его журнал являли религиозный формализм и злорадную беспощадность ко всему мирскому без разбора, а Бухарев не мог позволить, чтобы такое православие предлагалось читателю. Аскоченский «не останавливался ни перед недобросовестным искажением слов противника, ни перед преувеличениями, софизмами, даже клеветой; его ругательства, обидные выходки и балаганные насмешки переплетались с благочестивыми сетованиями и цитатами из Св. Писания. Со всей своей резкостью он обрушился на «изгарь» – космополитизм, материализм, нигилизм, блудные черты модной женской эмансипации, безнравственность искусства и литературы, причем досталось и Пирогову за его педагогические идеи, и



Буслаеву с Костомаровым за их непонимание православия и доблестей древней Руси, наконец, Пушкину, Григоровичу и Тургеневу за отсутствие у них народности, религиозности и порнографические замашки» (Архимандрит Феодор: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1997. С. 657). Архимандрит Феодор сначала поправлял, а потом, случалось, и запрещал статьи Аскоченского. Тем не менее давал ему читать свои статьи и, в частности, ту, которая помещена в данном издании. Аскоченский же в буквальном смысле слова обрушивался на Бухарева, и не только на страницах журналов, но и в обвинительных письмах в Духовную академию. Св. митрополит Филарет Московский в письме к митрополиту Санкт-Петербургскому Исидору указывал на недопустимость тона «Домашней беседы» и на то, что петербургская цензура пропускает клевету на о. Феодора, о котором не может не знать, что «нравственность его не подвергалась ни малейшему сомнению». Большинство же иерархов было на стороне Аскоченского. В 1861 г. архимандрит Феодор был вынужден отправиться в Переславский Никитский монастырь. Журналы не печатали его статей, и лишь в «Духовном Вестнике» появились несколько его исследований о книгах Ветхого Завета.

Когда в 1861 г. Бухарев предпринял издание своего многолетнего и обширного труда по толкованию Апокалипсиса, Аскоченский призвал митрополита Исидора осудить эту книгу, и в феврале 1862 г. Синод приказал сдать на хранение рукопись в архив. Когда о. Феодор понял, что ничего нельзя изменить, он подал в Синод прошение о расстрижении, которое Синод удовлетворил в июне 1863 г.

Бухарев продолжал писать богословские труды, но денег на издание не было, жил он в нужде. Помогали друзья, посылал деньги и св. митрополит Филарет. Бухарев умер от чахотки, в бедности, но, как отмечает проф. Андреев, «ни преследования, ни болезнь, ни лишения не отравили любвеобильного настроения этого кроткого, но и стойкого рыцаря Русской Церкви, пытавшегося идти к религиозному раскрепощению» (Андреев. Там же).

В лице Бухарева русская богословская наука потеряла одного из выдающихся своих представителей, отличавшегося как

высокими нравственными качествами, так и глубоким умом (так пишет автор статьи о Бухареве в Православном Богословском Энциклопедическом словаре изд. Сойкина. Кол. 417).

Проникновенно писал о Бухареве свящ. Павел Флоренский: «Говорить о важности понимания этой высокой и благородной личности едва ли требуется; но изучающему духовные течения XIX века не может, кроме того, не навязываться та мысль, что архимандрит Феодор – одно из наиболее важных бродильных начал этого века в русской культуре. Однако он – более того, он – явление прогностическое. Мое убеждение, что будущему еще предстоит открыть архимандрита Феодора Бухарева и, за малопривлекательной оболочкой его сочинений, увидеть нечто, насквозь современное, – быть может, опережающее и нашу современность» (Богословский вестник, 1917).

## К.П. Победоносцев

Церковь и государство

Печатается по: Победоносцев К.П. Московский сборник / / К.П. Победоносцев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1996. С. 80–87 и 92–95.

Победоносцев Константин Петрович (21 мая (2 июня) 1827, Москва – 10 (23) марта 1907, Санкт-Петербург) – российский государственный деятель, ученый-правовед, писатель, переводчик, историк Церкви; действительный тайный советник. В 1880–1905 гг. занимал пост обер-прокурора Святейшего Синода. Член Государственного совета (с 1872 г.), почетный член Императорской Академии наук (1880 г.).

В 1841–1846 гг. обучался в Императорском училище правоведения. В 1859 г. защитил магистерскую диссертацию «К реформе гражданского судопроизводства». В 1859–1865 гг. Победоносцев занимал кафедру гражданского права в Московском университете. В те же годы (с 1861 г.) он преподавал законоведение великим князьям цесаревичу Николаю Александровичу, Александру Александровичу (Императору Александру III) и Владимиру Александровичу. В начале 1860-х состоял членом комиссий, готовивших проекты документов для судебной реформы. С 1865 г. член консультации Министерства юстиции; в 1868 г. – сенатор; в 1872 г. – член Государственного Совета. В апреле 1880 г. назначен обер-прокурором Святейшего Синода; в том же году – членом Комитета министров. Вскоре после гибели императора Александра II выступил как лидер консервативной партии в правительстве нового царя; как ближайший советник Александра III явился автором Высочайшего манифеста от 29 апреля 1881 г., провозглашавшего незыблемость самодержавия. Победоносцев играл ведущую роль в определении правительственной политики в области народного просвещения, в национальном вопросе, а также внешней политике. Он был автором и активным проводником реформы церковно-приходского образования, при котором, согласно его идеалам, учащиеся начальной школы должны были усваивать начала веры и нравственности, верности царю и

отечеству, а также получать «первоначальные полезные знания»<sup>310</sup>. Если к концу царствования Александра II в России числилось 273 церковно-приходские школы с 13035 учащимися, то в 1902 г. имелось уже 43696 таких школ с 1782883 учащимися<sup>311</sup>.

Победоносцев считал Ф.М. Достоевского близким приятелем и называл его горячим проповедником основных начал веры, народности, любви к отечеству.

В ночь с 8 на 9 марта 1901 г. на него было совершено покушение, однако злоумышленник промахнулся.

В начале 1900-х Победоносцев решительно выступал против реформы церковного управления, расширения веротерпимости, созыва поместного собора. 19 октября 1905 г. Победоносцев вышел в отставку после появления известного *Манифеста* от 17 октября 1905 года\*<sup>312</sup>, однако уволен он был с оставлением в должностях члена Госсовета, статс-секретаря и сенатора.

Занимая высокое положение, Победоносцев, однако, ощущал себя чужим в атмосфере столичной жизни, что в немалой степени было связано с особенностями его характера. В письме к Е.Ф. Тютчевой, дочери поэта, которая жила в Москве, он пишет: «Веры нет у меня в то дело, которое обязан здесь делать, и оттого положение мое тяготит меня. Петербург не люблю я по-прежнему – душно в здешнем воздухе, очень душно: до того, кажется, все измельчало здесь – и дела, и люди, и манеры, и формы общежития»<sup>313</sup>.

В мировоззрении Победоносцева негативное отношение к «свету» сочеталось с критикой интеллигенции. В письмах к Е.Ф. Тютчевой он сравнивал Петербург с большим рынком, где бессмысленно суетится толпа людей, «умеющих только кричать и пустословить». Постоянно сетуя на отсутствие служителей идеи, среди окружавших его людей он видел только карьеристов и чиновников – подхалимов, бескорыстно преданных самодержавию. Откровенное неприятие интеллигенции встречается в письме Победоносцева от 15 февраля 1880 г. С.А. Рачинскому: «Самые злодеи... суть не что иное, как крайнее искажение того же обезьянского образа, который приняла в последние годы вся наша интеллигенция. После этого – какого же ждать разума и какой воли от этой самой интеллигенции»<sup>314</sup>.

Победоносцев обладал скептическим умом, стремился все регламентировать, за всем уследить, все «пропустить» через себя, взяв под личный контроль решение множества вопросов государственного управления. Но при этом все его действия оказывались малоэффективными. Осознавая это, Победоносцев пессимистично утверждал, что «никакая страна в мире не в состоянии была избежать коренного переворота, что, вероятно, и нас ожидает подобная же участь и что революционный ураган очистит атмосферу»<sup>315</sup>.

Невозможно представить краткую характеристику личности и трудов К.П. Победоносцева. В серии «Русский путь: pro et contra» издан том о Победоносцеве<sup>316</sup>. Наиболее обстоятельная, на наш взгляд, и яркая церковно-богословская оценка обер-прокурора Победоносцева дана прот. Г. Флоровским в его труде «Пути русского богословия». Многие объясняет и характеристика Н.А. Бердяева: «Победоносцев – мыслитель не глубокий и не индивидуальный, идеи его сверхличны, слишком типичны, он разделяет их с теми историческими силами, которым служил, которые идеологически подпирал. Победоносцев вызывал к себе жгучую ненависть, он был надеждой темных сил, долгие, тяжкие годы был кошмаром русской жизни. Но когда читаешь его, ненависть слабеет: звучат у него такие искренние ноты, искреннее смирение перед высшим, любовь к народному, романтическая привязанность к старому быту. В России немного было идейных и искренних защитников теократического самодержавия, особенно среди тех, которые стояли у власти и направляли государственный механизм»<sup>317</sup>.

Из числа многочисленных ученых и литературных трудов, переводов и изданий К.П. Победоносцева заслуживают упоминания: а) Курс гражданского права, в трех частях (первое издание – 1868 г.; б) Исторические исследования и статьи К.П. Победоносцева. СПб., 1876; в) Историко-юридические акты переходной эпохи XVII и XVIII веков; г) Материалы для истории приказного судопроизводства в России (там же, 1890); д) Основная конституция человеческого рода. Сочинение Ле-Пле. С очерком жизни и деятельности автора. М., 1897. – Ср. также: Русское обозрение, 1889. № 9; е) Письма о путешествии государя наследника цесаревича по России от Петербурга до Крыма. М.,

1864; ж) Северные цветы. Выбор из стихотворений А.С. Пушкина. СПб., 1888; з) Праздники Господни (Изд. 2-е СПб., 1894; изд. 7-е. М., 1903); и) Победа, победившая мир (Изд. 4-е. М., 1895; изд. 5-е, дополненное. М., 1901); к) Вечная память. Воспоминания о почивших. М., 1896; л) Тишендорф и Синайская Библия (Русский вестник, 1863); м) Новая школа (Изд. 2-е. М., 1899); н) Призвание женщины в школе и жизни. М., 1901; о) Христианские начала семейной жизни. Соч. Тирша / Перевод с немецкого. М., 1901; п) Болгарские ужасы и Восточный вопрос. СПб., 1876; р) Фомы Кемпийского о подражании Христу четыре книги / Новый перевод с латинского (первое издание – 1869; Комментарии 535 изд. 9-е. СПб., 1904); с) Приключения чешского дворянина Братислава в Константинополе и в тяжелой неволе у турок с австрийским посольством 1591 г. / Перевод с чешского. СПб., 1877; т) Воспитание характера в школе. СПб., 1900 (изд-во «Народное образование»); у) История Православной Церкви до начала разделения церквей (Изд. 9-е. СПб., 1905); Новый Завет в новом русском переводе (СПб., 1902 и след.) и др.

## Н.И. Барсов

### Православие

Впервые: Энциклопедический словарь: В 82 т. Изд-во «Брокгауз – Ефрон», 1890–1907. С незначительной правкой печатается по: Христианство. Энциклопедический словарь: В 3 т. М.: Большая российская энциклопедия, 1995. Т. 2. С. 379–382.

*Барсов Николай Иванович* (1839–1903) – духовный писатель, профессор гомилетики. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию, в которой и преподавал с 1869 по 1889 г. Участвовал в комиссии по описанию рукописей Кирилло-Белозерской и академической библиотек, в проверке и исправлении каталога Софийской библиотеки. С 1874 г. состоял членом комиссии для разбора и описания дел архива Св. Синода.

*Сочинения*: История первобытной христианской проповеди. СПб., 1885; Представители догматико-полемиического вида проповеди в IV веке на Востоке. Харьков, 1886; Представители ораторско-практического типа проповеди в IV веке на Востоке. Харьков, 1895; Исторические, критические и полемические опыты. СПб., 1879; Спорные вопросы из истории первобытной христианской проповеди. СПб., 1886; и др.

## Н. Ф. Федоров

О православии и Символе веры

Печатается по: Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995. Т. 2. С. 44–45.

*Федоров Николай Федорович* (1828–1903) – чрезвычайно оригинальный русский религиозный мыслитель. Оказал сильное влияние на юного К. Э. Циолковского. Сегодня его принято называть родоначальником русского космизма. Автор книги «Философия общего дела», изданной учениками. Сам Н. Федоров печатался мало, преимущественно в провинциальных или в малоизвестных изданиях, принципиально анонимно.

В 1829 г. Федоров окончил Тамбовскую гимназию, в 1852 г. – Ришельевский лицей в Одессе. В течение двух десятков лет преподавал историю, географию в различных училищах и школах. С 1874 г. многие годы был библиотекарем Румянцевской библиотеки в Москве, последние годы жизни работал в читальном зале архива Министерства иностранных дел. При жизни его идеи не получили системного изложения, распространялись фрагментарно, преимущественно в рукописях и устно, в беседах. Они не были знакомы широкому кругу интеллигенции. Только с 1901 г. идеи Федорова становятся предметом более пристального обсуждения, появляется дискуссия, высказываются различные оценки: от критики и резкого неприятия у одних до понимания и высокого признания у других. Несмотря на то что круг общения включал Л. Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, который называл Федорова своим учителем, Николай Федорович ощущал почти полное духовное одиночество. Он вел аскетический образ жизни, свое небольшое жалованье раздавал нуждающимся, не имел практически никакой собственности, считая это грехом, и потому ничего не публиковал под своей фамилией. Скончался в больнице для бедных.

Федоров внес большой вклад в развитие русского книговедения, первым составил систематический каталог книг Румянцевского музея, выдвинул идею о международном книгообмене.



Оригинальность идей Н. Федорова состоит прежде всего в его главной мечте – воскрешении всех когда-либо живших, что является, по его мнению, условием бесконечного прогресса истории, победой над смертью.

Он убежден, что с помощью регуляции природы силами науки и техники можно воссоздать состояние мира, бывшее до грехопадения. Под бессмертием Федоров понимает некую принципиальную сущность будущего человечества, окончательное торжество справедливости, нравственности, красоты, истины, сопровождающееся вечной духовно-материальной жизнью каждого человека, сохранением его Я. Личное бессмертие выступает лишь одним из проявлений этой сущности. Смерть – атрибут природного существования, где каждая жизнь оплачивается смертью других – в рождении, питании и неизбежном, в процессе борьбы, вытеснении. Посредством знания и деятельности человек должен превратить все слепые и часто враждебные ему силы природы в орудия и органы человечества. Только установив господство над природой, человек победит смерть. Овладение природой, переустройство человеческого организма, освоение космоса и управление космическими процессами позволит воскресить предков, «отцов». Достижение бессмертия – «общее дело» всего человечества. Н. Федоров выделяет два основных вопроса регуляции: продовольственный и санитарный. Продовольственный вопрос решается овладением атмосферными явлениями, регуляцией метеорологического процесса, поиском новых источников энергии. В процессе регуляции должен измениться и сам физический организм человека. Главным направлением развития должно стать преобразование органов самого человеческого организма (так, чтобы человек мог самостоятельно летать, видеть далеко и глубоко и т. д.). Это должно стать задачей психофизиологической регуляции «органического» процесса. Николай Федоров призывал глубоко исследовать механизм питания растений, по типу которого возможны перестройки организма человека. Соппротивление окружающей среде и стихиям приводит к тому, что человек становится одержимым стремлением к самосохранению. Это порождает враждебное отношение людей и

народов друг к другу. Вследствие всеобщей недоброжелательности силы человека разобщены и поэтому недостаточны для разрешения важной проблемы – господства человека над природой. Общественный строй, возникающий на базе эгоизма, Федоров определяет как зооморфический. Сознательные и направляющие органы отделяются от исполнительных. Вследствие противоречия между мыслью и действием каста ученых, погруженная в чистое и беспредметное созерцание, приводит к ложному учению о мире и ложной ориентации научной деятельности. Даже великие научные открытия и изобретения в таком обществе используются главным образом для взаимной борьбы, а не в целях достижения общего блага. По Федорову, идеальный социальный строй – «психократия» – должен основываться на единстве сознания и действия. Когда человечество научится управлять силами природы и таким образом покончит с голодом, оно тем самым покончит и с источниками человеческой вражды. Человечество сосредоточит все свои совокупные силы на общей задаче по управлению природой на земном шаре, и даже в пределах всей Вселенной.

Христианство – единственная религия, способная вести человечество по пути ко всеобщему спасению, но до сих пор оно не справлялось с этой задачей по причине неправильного понимания Благой вести, обратившейся без дела в мертвый догмат, и веры, понятой как способ индивидуального, а не всеобщего, единственно возможного и достойного человечества спасения. С этим связано несколько важных, нетрадиционно трактуемых Н. Федоровым положений, в том числе понимание Бога всеблагого и любящего как «Бога отцов не мертвых, а живых», который желает восстановления мира в бессмертное состояние, возвращения всех без исключения в рай, построенный усилиями самих людей, осознавших необходимость стать орудиями его воли.

Образцом для человеческого общества, представляющего сообщество по типу организма, должна стать Божественная Троица как нераздельная и неслиянная общность, объединенная совершенной любовью между Божественными Личностями: Богом Отцом, Богом Сыном и Богом Духом Святым (который для

Федорова – Дочь). Именно недостатком любви объясняется причина смертности людей, поэтому будущее должно стать эпохой Божественной Троицы. Библейское предсказание о конце мира и Страшном суде носит не безусловный, а предупредительный характер. Оно осуществится только в том случае, если человечество не поймет Божественной воли и останется пассивным.

Системные идеи Н. Федорова проявляются и в его взглядах на выход человека в космос, это часть его учения о достижении бессмертия человечества. Он признает правомерность бытия разумных существ в других мирах, выдвигает на первый план задачу поиска реальных средств перехода человека на другие планеты. В бесконечных просторах разместятся мириады воскрешенных поколений. Нынешний зритель миров должен сделаться их обитателем и правителем. При истощении земных ресурсов, умножении численности населения, космической катастрофе это единственный выход для человечества.

Оценки творческого наследия Н. Федорова христианскими авторами крайне противоречивы.

*Сочинения:* Сочинения. М., 1982 (серия «Философское наследие»); Собр. соч.: В 4 т. М., 1995. Т. 1–2; Философия общего дела: Как может быть разрешено противоречие между наукою и искусством / / Русский космизм. М., 1993.

*Литература о Н. Федорове:* Бердяев Н.А. Н. Ф. Федоров / / Путь. 1928. № 11; Булгаков С. Н. Загадочный мыслитель (Н. Ф. Федоров) / / Два града: Исследования о природе общественных идеалов. М., 1991; Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Л., 1991; Лосский Н.О. История рус. философии. М., 1991; Семенова С. Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990; Семенова С. Г. Вера, пришедшая в «разум истины» / / Путь. 1992. № 2; Емельянов Б. В., Хомяков М. Б. Николай Федоров и его «Философия общего дела». Псков, 1994; Н. Федоров: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2004. Т. 1; 2008. Т. 2.

Православный погребальный обряд и его смысл

Печатается по: Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995. Т. 2. С. 64–65.

Русская церковь

Впервые: Полярная звезда. 1906. № 8. С. 524–540. Расширенный вариант статьи вышел в 1909 г. отдельным изданием (СПб.: тип. Л.С. Суворина) со значительными цензурными пропусками. Печатается в сокращении по: Розанов В.В. Собр. соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 327–355. Пропущенные места здесь восстановлены по журнальной публикации; они даются в квадратных скобках. Знак « – » означает цензурные купюры. Предисловие автора к изд. 1909 г. следующее: «Настоящая статья была написана для сборника “I Russi su la Russia”, изданном в Милане в 1905 г., – в памятные дни, когда все в Европе спрашивали с волнением, что такое Россия и русские, что они обещают или чем грозят. В следующем году книга была переведена на немецкий язык (“*Russen ueber Russland*”) и издана во Франкфурте-на-Майне. Но когда мне предложено было написать о Русской Церкви для иностранного сборника, – я писал как бы для русских, просто что видел и что знал о Церкви, не думая нимало об иностранцах. Иностранцам надо видеть то самое, что видим мы. В России статья эта (написанная по-русски и переведенная на итальянский и немецкий языки не мною) появилась в “Полярной звезде” редакции П.Б. Струве (3 февраля 1906 г. № 8. С. 524–540), – но без последних страниц. Теперь она печатается без каких-либо изменений, в русском оригинале».

Розанов Василий Васильевич (1856–1919) – писатель, публицист, религиозный мыслитель. Окончил Нижегородскую классическую гимназию и историко-филологический факультет Московского университета. Работал учителем истории и географии в провинциальных городах. В 1893 г. переехал в Петербург. С 1899 г. постоянный сотрудник газеты А.С. Суворина «Новое время». Печатался в журналах: «Вопросы философии и психологии», «Русский вестник», «Русское обозрение», «Русский труд», «Новый путь», «Мир искусства», «Весы», «Золотое руно», а также в газетах. Был одним из учредителей Религиозно-философских собраний (1901–1903), переросших в 1907 г. в

Петербургское религиозно-философское общество. Летом 1917 г. переехал с семьей в Сергиев Посад, где и умер.

По названиям его книг можно составить представление об основных проблемах, занимавших В. Розанова. «Сумерки просвещения» (1899), «Религия и культура» (1899), «Природа и история» (1900), «Семейный вопрос в России» (1903), «Около церковных стен» (1906), «В темных религиозных лучах. Метафизика христианства» (1911) и др. Незадолго до смерти он составил план своих сочинений в 50 томах. Сегодня его называют основателем теории и практики постмодернизма. На исходе XX в. Андрей Синявский и Венедикт Ерофеев признали свое литературное и мировоззренческое родство с Розановым. Замечательный духовный портрет В. Розанова представляет собой двухтомное собрание воспоминаний и статей о нем в серии «Русский путь».

Свящ. П. Флоренский, любивший Розанова, писал в частном письме: «Это – стихия хаоса. Существо его – Богоборческое». Прот. Флоровский признавал в Розанове религиозный темперамент, но считал его «религиозно слепым». Одновременно он называл Розанова загадкой, и притом «загадкой типической». Бердяев говорил о нем как о гениальным обывателе. Розанов, безусловно, не был мыслителем-аналитиком, но его сентиментальность и типичность «загадочного мышления» характерна не столько для интеллигенции его времени, сколько ближе к определенному типу нынешнего интеллигента. Поэтому его оценка Русской Православной Церкви в начале XX в. представляет интерес как некий стереотип отношения к Церкви, нечуждый весьма многим нашим современникам, ищущим религиозной правды и духовного покоя. Розанов не стремился дать окончательный ответ на поставленные им вопросы (что точно выражено, напр., в названии Кн. «В мире неясного и нерешенного»), скорее он хотел привлечь внимание современников к насущным проблемам жизни России, которые обострились с общим кризисом европейской культуры в начале XX в. «Его произведения не носили систематического или даже последовательного характера, – писал Н.О. Лосский\*, – но в них часто обнаруживались искры гения» (Лосский Н.О. История русской

философии. М., 1993. С. 435). Г. Федотов заметил как-то: «В Розанове умирающая Россия находит своего плакальщика». Плач о России, предчувствие ее гибели – одна из самых жгучих тем его книги «Опавшие листья». «Счастливую и великую родину любить не велика вещь. Мы должны любить ее, именно когда она слаба, мала, унижена, наконец, глупа, наконец, даже порочна. Но это еще не последнее: когда она наконец умрет и будет являть одни кости – тот будет «русский», кто будет плакать около этого остова, никому не нужного, и всеми плюнутого. Так да будет».

В творчестве Розанова на первый взгляд совмещается несовместимое: церковное благочестие и любовь к православному быту со своего рода антихристианством, юдофильство и юдофобия со славянофильством и западничеством, этическая озабоченность с демонстративным аморализмом. Он писал одновременно в крайне правые и в крайне левые газеты. Его называли «литературным юродивым». Розанов сравнивал себя с французским королем Генрихом IV, который в один день молился и за протестантской, и за католической мессой. Одно очевидно: Розанов был искренним и религиозным в смысле потребности любви к Богу. «Бог взял концы вещей и связал в узел – неразвязываемый. Распутать невозможно, а развязать – все умрет».

«Розанов умер как добрый христианин, – пишет Н.О. Лосский. – Перед смертью его сердце преисполнилось радостью от Воскресения Христова. Несколько раз Розанов приобщался, и над ним совершали церковный обряд соборования» (В.В. Розанов: pro et contra: В 2 т. СПб.: РХГИ, 1995. Т. 1. С. 257). Свящ. Павел Флоренский описывает последние дни и погребение В. Розанова в письме к М.В. Нестерову: «Много раз приобщался и просил его соборовать, он нашел тут свящ. о. Павла себе по нутру. Когда увиделся с ним в последний раз, за несколько часов до смерти, то В.В. встретил меня смутно – уже прошептанными словами: «Как я был глуп, как я не понимал Христа»... похоронили его бок о бок с К. Леонтьевым, его наставником и другом» (В.В. Розанов: pro et contra: В 2 т. СПб.: РХГИ, 1995. Т. 1. С. 258–259).

Статья «Русская церковь» имеет драматическую историю. В Примечаниях Е. Барабанова к публикации 1990 г. приводится

следующая историческая справка.

*Сергей Платонович Каблуков* (1881–1919), бывший доверенным лицом Розанова в деле издания «Русской церкви», 6 октября 1909 г. записал в дневнике: «Сегодня узнал, что на вышедшую сегодня в свет книгу В.В. Розанова “Рус. цер.” Главное Управление по делам печати наложило арест. Всего напечатано 3600 экз. В.В. чрезвычайно расстроен этим арестом, тем более что и для него, и для меня арест является вполне неожиданным. Только по догадке могу думать, какие именно места послужили поводом для ее конфискации» (РО ГПБ). Последующее обращение Розанова в суд превратилось в долгую тяжбу. Из «Апелляционной жалобы» в Санкт-Петербургскую судебную палату Сергея Аркадьевича Андреевского (1847–1918) – присяжного поверенного, литературного критика и поэта, друга В.В. Розанова – легко восстанавливаются главные линии аргументации суда и писателя: «Приговором С.-Пет. Окружного Суда от 8/22 января с. г. постановлено уничтожить брошюру Розанова “Православная церковь”. Истребляя этот глубокий и разительный по своей искренности труд Розанова, Суд опирается на 73 ст. Угол. Улож. Статья эта преследует за Богохуление и поношение предметов веры, с целью произвести соблазн. Но ничего подобного в брошюре Розанова нет. Есть резкие нападки на исполнителей и толкователей Св. Писания, на искажителей Библии, на обер-прокуратуру при Св. Синоде, на всех людей, ходящих под Богом, но отнюдь не на Бога и не на религию, которую автор отстаивает всею силою своего сердца, быть может, глубже и любовнее всех современных писателей. Странно даже подозревать требуемое законом намерение “произвести соблазн” у автора, говорящего, что “при всем понимании недостатков официальной Церкви, ее больно критиковать, хочется все ей простить, со всем примириться и умереть все-таки православным, даже при отрицании всего Православия”. С изданием закона о свободе совести критика вероисповеданий, отрицание Православия (хотя бы даже целиком, а не почти) и отрицание самого Бога – не преследуются. Атеистические воззрения свободно допускаются в печати. Воспрещаются только ругательства и поношение Святыни. Страстно ищущий религиозного света Розанов сознает, что, быть может, кое-где, в

двух-трех фразах он допустил невоздержанность слога, обронил некоторые слова, режущие ухо, в пылу негодования на практику христианства, – и он просил Суд ограничиться вычеркиванием всех вырвавшихся у него неудобных выражений. Но Суд оставил эту просьбу без всякого внимания и даже не упомянул о ней в своем приговоре, хотя прошение Розанова было препровождено председателем суда в 9-е отделение ко дню разбирательства и решения. Повсеместное ослабление христианства – факт общеизвестный. Вся печать открыто говорит о предстоящем кризисе в религиозных верованиях людей. Розанов указывает на упадок не только православия, но также католицизма и лютеранства. И это сушая правда, к которой, впрочем, громадное большинство интеллигенции относится с полным равнодушием. И вот, в эту пору пессимизма и безверия является настоящая брошюра. Если в ней и заключается критика некоторых догматов христианства, то она не имеет ничего общего с тем отрицанием христианства, какое мы находим в произведениях Ренана и Фейербаха, разрешаемых судебной практикой и цензурой к свободному обращению в публике. У Розанова, напротив, всюду сквозит отчаянная попытка спасти христианство, очистив его от софистических толкований, и приблизить Церковь к жизни. Основной текст приговора состоит из цитат. Но они вовсе не соответствуют окончательному выводу суда. Каждый чуткий читатель, пробегающий эти цитаты, найдет в них жажду веры, встретив в них свои собственные думы и чувства, выраженные с яркостью и силою, превышающими обыденные средства человеческой речи. Нельзя уничтожать столь выдающееся произведение мысли, без твердой опоры в законе и даже вопреки ясным требованиям законодателя. Поэтому я прошу Судебную палату приговор суда отменить и допустить брошюру Розанова к продаже за исключением, быть может, тех немногих строк, которые Палата сочтет почему-либо неудобными» (ЦГАЛИ).

Книга была освобождена от ареста по приговору Санкт-Петербургской судебной палаты от 14 октября 1910 г.: «Судебная палата, вновь рассмотрев дело, постановила отменить постановление об изъятии и уничтожении книги и допустить к обращению, при условии исключения некоторых мест» (Речь.



1910. 15 ноября). Свои впечатления от суда Розанов изложил в статье «Как торжествует русский национализм?» (Новое время. 1911. 25 октября). Из откликов на статью «Русская церковь» следует выделить: Без подписи. Социальное значение Русской Церкви по мнению Розанова / / Странник. 1906. № 2. С. 272–273; Без подписи. О канонической несвободе / / Церковный вестник. 1906. № 4. С. 638–640; Христианин. Неотложная нужда// Церковно-общественная жизнь. 1906. № 47. С. 1549–1550; Прот. Н. Дроздов. Чему верить? / / К. 1911. 21 апреля; Прот. Н. Дроздов. Мало ясности / / К. 1911. 14 и 15 мая; Б. В. / / Былое. 1906. № 7. С. 318.

*Сочинения* (совр. изд.): Мысли о литературе. М., 1989; Собр. соч.: В 2 т. М., 1990; О себе и жизни своей. М., 1990; Религия. Философия. Культура. Собр. соч. М., 1994–1995. [Т. 1–6]; Собр. соч.: Около церковных стен. М., 1995. Уединенное. М., 1990.

*Литература о В.В. Розанове*: В.В. Розанов: pro et contra: В 2 т. СПб.: РХГИ, 1995; Курдюмов М. О Розанове. Париж, 1929; Синявский А. Д. «Опавшие листья» В.В. Розанова. Париж, 1982; Николюкин А.Н. Василий Васильевич Розанов. М., 1990; Фатеев В. А. В.В. Розанов: Жизнь. Творчество. Личность. Л., 1991; Носов С. Н. В.В. Розанов: Эстетика свободы. СПб., 1993; Пишун С. В. Социальная философия В.В. Розанова. Владивосток, 1993; Пишун В. К., Пишун С. В. «Религия жизни» В. Розанова. Владивосток, 1994.

## В.Ф. Эрн

### Христианский социализм в России

Впервые: Революционная Россия. Центральный орган партии социалистов-революционеров. 1905.15 марта. № 61. С. 8–9. Текст не подписан.

Газета издавалась за границей с января 1901 по октябрь 1905 г. В ней публиковались материалы по вопросам программы и тактики эсеровской партии, а также освещались события российской общественной жизни, относящиеся прежде всего к революционному движению (см.: Политические партии России. Конец XIX – первая треть XX века. Энциклопедия. М., 1996).

Печатается по: В.Ф. Эрн: pro et contra. Личность и творчество Владимира Эрна в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: РХГА, 2006.

Эта заметка, по-видимому, является первым извещением русских читателей за границей о Христианском братстве борьбы\*. Помимо «Революционной России» о Христианском братстве борьбы\* сообщили: большевистская газета «Вперед» (1905. 10 (23) марта. № 11), меньшевистская «Искра» (1905. 5 апреля. № 96) и либеральная газета «Освобождение», руководимая П.Б. Струве (1905. 6 (19) июля. № 73).

*Эрн Владимир Францевич* (1882–1917) родился в Тифлисе (его отец Франц Карлович – полушвед, полунемец, лютеранин; мать – Ольга Павловна Райская – полурусская, полуполька, православная). После окончания гимназии Эрн изучал в 1900–1904 гг. философию в Московском университете. Наибольшее влияние на него оказали профессора С.Н. Трубецкой и Л.М. Лопатин. Эрн и его ближайший друг Валентин Павлович Свенцицкий\* мечтали создать специфически русский христианский социализм, базирующийся не только на общехристианских догматах, но и на более частных особенностях русского православия. Вместе они выработали главные пункты программы «Христианского братства борьбы\*». Прототипом христианской общественности является, по мнению Эрна, коммунизм, на принципах которого строились общины первых христиан. Русское православие, которое должно вновь обрести

свой первоначальный дух, привнесет в этом случае наряду с принципом соборности и необходимую базу для решения социальных проблем. Любовь, свобода личности, идея церковной общины, основанной на коллективной собственности, так же как столь характерный для православия апокалипсический элемент, делают Россию местом, предназначенным для осуществления вселенской истины богочеловеческого. Первая статья Эрн, «Христианское отношение к собственности», была подготовлена в рамках деятельности этой организации и опубликована в журнале «Вопросы жизни», который служил точкой соприкосновения Эрн с группой Мережковского и Розанова, с одной стороны, и с группой Булгакова, Аскольдова и Франка – с другой. Другие статьи Эрн, написанные в этот период, появлялись в недолговечных журналах, таких как «Век», «Церковное обновление», «Живая жизнь», «Религия и жизнь», «Северное сияние» и других, возникавших в связи с попытками обновления в кругах прогрессивного православного духовенства и интеллигенции, занятой религиозными проблемами. С этого времени Эрн очень четко отделяет себя от неохристианства Мережковского и от Санкт-Петербургского религиозно-философского общества. На одном из заседаний этого общества философ С.А. Аскольдов провел разграничение между сторонниками «нового религиозного сознания», стремящимися основать новую универсальную религию и совершенно новую церковь, т. е. группой Мережковского, и приверженцами «старого» религиозного сознания, такими как Эрн и Свенцицкий (к ним относился и сам Аскольдов), ищущими обновления православного христианства исходя из принципа соборности. Что касается Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева в Москве, Эрн входил в это общество с момента его возникновения (конец 1905 – нач. 1906 г.). Членами-основателями его были С.Н. Булгаков, Е. Н. Трубецкой, В.П. Свенцицкий, П.А. Флоренский и позднее Вяч. Иванов и Н.А. Бердяев. Его деятельность оказала значительное влияние на интеллектуальное развитие Эрн.

Начиная с 1910 г. озабоченность Эрн проблемами, связанными с религией и Церковью, а также его интерес к социализму отодвинулись на второй план, уступив место

размышлениям о роли России в противостоянии Востока и Запада. Сборник статей «Борьба за Логос», вышедший в 1911 г., а также ряд работ о В.С. Соловьеве и Г.С. Сковороде ярко свидетельствуют о философских идеях Эрна и о его стремлении раскрыть оригинальность русской философской мысли. Разразившаяся Первая мировая война придала новую остроту размышлениям Эрна об антагонизме Востока и Запада, роли России и значении русской философской мысли. Критика Эрном Западной Европы теперь ограничивается в основном критикой духовных и культурных основ Германии. В то же самое время Эрн готовится к университетской карьере. В 1914 г. он заканчивает свою магистерскую диссертацию и в 1916-м – докторскую: обе были посвящены итальянским религиозным философам XIX в., первая – Антонио Розмини, вторая – Винченцо Джоберти. Интерес Эрна к этим философам был вызван в первую очередь тем, что их труды доказывали возможность существования «онтологизма» и в рамках западной культуры. «Онтологизм» для Эрна – это возврат к бытию, к природе, к реальности вечной и подлинной, возврат, который возможен в конечном итоге только через Церковь. Этот «онтологизм» реализуется религиозной культурой Востока в большей степени, чем культурой Запада. Эрн противопоставляет ему распространенный в западной мысли психологизм, т. е. явный индивидуализм.

Касаясь этой оппозиции между Востоком и Западом, С.Л. Франк упрекнул Эрна в том, что он возвращается к славянофильской идее антагонизма между западной рассудочностью и восточной целостностью, приписывая таким образом все возможные достоинства русской и восточной мысли. Показательно ответное возражение Эрна: противопоставляя Ratio и Логос, он противопоставляет два познавательных начала, а не две культуры, не Россию и Запад. Но именно этот аргумент Эрна может рассматриваться как характерное начало неославянофильской мысли: оппозиция между двумя философиями или двумя цивилизациями, антагонизм Восток – Запад не есть, таким образом, феномен двух различных культур, но антиномия между Ratio и Логос. Речь идет о двух принципах, не только фундаментально враждебных друг другу, но

взаимоисключающих, не могущих в конечном итоге сосуществовать.

Поиски истоков, первооснов онтологизма как типа мышления, как познавательного принципа приводят Эрна к необходимости исследования древнегреческой философии. Он начинает работать над большим трудом о Платоне как представителе восточного онтологизма. В начале 1917 г. в печати появляется первая часть этого сочинения под названием «Верховное постижение Платона». Однако работа эта была прервана ранней смертью В. Ф. Эрн: он скончался 29 апреля 1917 г.

Подробнее см.: Шеррер Ю. Предисловие к Сочинениям. Издательство «Правда», «Вопросы философии». 1991, а также Марченко О.В. В.Ф. Эрн. Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2000–2001.

*Сочинения:* Христианское отношение к собственности. М., 1906; Гносеология В.С. Соловьева / / В кн.: Сб. первый. О В. Соловьеве. М., 1911; Г. С. Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912; Природа мысли / / «Богословский вестник». 1913. № 3–5; Розмини и его теория знания. М., 1914; Природа научной мысли. Сергиев Посад, 1914; Философия Джоберти. М., 1916; Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием. М., 1917. Верховное постижение Платона. М., 1917; Сочинения. Изд-во «Правда», 1991.

*Литература:* Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Париж, 1955. С. 227–233; его же. История русской философии. Париж, 1950. Т. II. С. 459; Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 489; Lossky N. O. History of Russian Philosophy. N. Y., 1951. P. 326–328; Zernov N. The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century. L., 1963. P. 103–105 (Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века / Пер. с англ. Лондон, 1974);

В. Ф. Эрн: pro et contra. Личность и творчество Владимира Эрн в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: РХГА, 2006.

## С.Н. Трубецкой

О современном положении Русской церкви

Впервые: Московский еженедельник. 1906. Статья не закончена. Печатается по: Собрание сочинений Кн. Сергея Николаевича Трубецкого. Т. I. Публицистические статьи, напечатанные с 1896 по 1905 г. включительно. М., 1907. С. 438–446.

*Трубецкой Сергей Николаевич* (23 июля (4 августа) 1862, Ахтырка – 29 сентября (12 октября) 1905, Санкт-Петербург) – князь, русский религиозный философ, публицист и общественный деятель. Брат философа Е. Н. Трубецкого и отец философа Н.С. Трубецкого.

Нижеследующий комментарий изложен на основании главы прот. В. Зеньковского в его «Истории русской философии» (Часть IV. XX век. Глава III. Кн. С. и Е. Трубецкие).

С. Н. Трубецкой принадлежал к одной из самых просвещенных и родовитых семей в России. Уже в средней школе (в Калуге) он почувствовал чрезвычайный интерес к философии. Очень рано у С.Н. Трубецкого пробудились религиозные сомнения – он становится «нигилистом», а затем увлекается позитивизмом Конта и Спенсера. Но дальнейшие занятия философией (особенно изучение сочинений Куно Фишера по истории философии) постепенно освобождают его от ранних его увлечений, – и уже в последнем классе гимназии (когда ему было 18 лет) С. Трубецкой читает А.С. Хомякова, увлекается славянофилами и Достоевским, под конец подпадает под влияние В. С. Соловьева, книга которого «Критика отвлеченных начал» способствовала окончательному возврату С. Трубецкого к христианству, к религиозной метафизике. По окончании гимназии С. Трубецкой поступает в Московский университет – сначала на юридический факультет, а потом на историко-филологический. В эти годы он тщательно изучает Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, а также Платона и Аристотеля, несколько позже (но еще студентом) он изучает М. Экхарта, Я. Беме и др. мистиков XVI–XVII вв., а также Ф. Баадера. Через год по окончании университета С. Трубецкой

начал преподавать в Московском университете. С 1901 г. С. Трубецкой принимает активное участие в академической жизни. Еще в студенческие годы ему удалось создать Историко-филологическое общество, в которое он привлек много студентов. События 1904–1905 гг. выдвинули С. Трубецкого и как политического деятеля; в 1905 г. он во главе делегации общественных деятелей был принят государем. Осенью 1905 г. он был избран, несмотря на молодые годы, ректором Московского университета, но его ждали тяжелые испытания на этом посту, – все это подорвало вконец его здоровье, и через 27 дней после избрания в ректоры С. Трубецкой скончался.

С. Трубецкой может быть назван, без умаления его оригинальности, последователем В.С. Соловьева. Однако ближайшее знакомство с творчеством С. Трубецкого убеждает в том, что влияние Соловьева имело лишь «вдохновляющий» характер, пробуждая его собственные интуиции. Принимая ряд идей Соловьева, С. Трубецкой всегда обосновывает их по-своему. В этих, если можно так сказать, «вторичных» построениях как раз и выявляется оригинальность С. Трубецкого, который всегда и во всем остается самим собой. С. Трубецкой не любил высказывать тех своих философских идей, которые он еще недостаточно выносил в себе и для обоснования которых у него еще не определились бесспорные для него самого аргументы. Те идеи, которые он защищал, он развивал всегда оригинально и с той убежденностью, которая свидетельствует о глубоком проникновении в душу этих идей.

Согласно Трубецкому, сознание не лично, но и не безлично – оно соборно, но в таком случае где же искать его источник и как объяснить, что, не будучи функцией личности, сознание не безлично, а «включено» в личность? По С. Трубецкому, надо искать разгадку первой проблемы во «вселенском начале» (что сразу объясняет общеобязательный характер того, что выдвигается в процессе познания: «объективная универсальность истинного знания, – говорит Трубецкой, – объясняется метафизическим характером познавательных процессов»). «Метафизическая природа сознания» означает прежде всего то, что всякое «отдельное» сознание (т. е. сознание отдельного человека) особенно в некоем «вселенском сознании»,

– «без такого вселенского сознания, – объясняет С. Трубецкой, – не было бы никакого сознания». Именно в этой точке С. Трубецкой (предваряя будущие утверждения Лосского) решительно порывает с гносеологическим индивидуализмом, отвергает автономию отдельного сознания, т. е. основную предпосылку трансцендентализма.

С. Трубецкой чувствует, что этого одного недостаточно, чтобы вскрыть тайну «соборности» сознания – он, очевидно, боится дать в своей конструкции лишь новый вариант трансцендентализма (при котором соотношение индивидуального и вселенского сознания признается последним, не исследуемым дальше фактом) – он делает по отношению к «вселенскому» сознанию тот самый шаг, какой в свое время Шопенгауэр сделал по отношению к индивидуальному сознанию (дав «физиологическое» истолкование априоризма). Вот что пишет С. Трубецкой: мы должны прийти к «признанию вселенской сознающей организации, которая осуществляется в природе и заключает в себе общую норму отдельных сознаний и их производящее начало». Гипотеза смелая (возвращающая нас к Плотину). Неудивительно, что вскоре появляется у С. Трубецкого понятие «вселенской чувственности», что вслед за Спенсером он думает, что «сознание и чувственность индивидуального существа есть продолжение предшествовавшей, общеорганической чувственности. Чувственность не рождается, а продолжается, как жизнь протоплазмы... сознание есть от начала родовой, наследственный процесс». «Безличное, родовое, инстинктивное сознание составляет базис человеческого сознания как нижний слой». Заключительная формула у Трубецкого совершенно совпадает с идеями Спенсера (с большим акцентом на социальной обусловленности сознания): «С эмпирической точки зрения два фактора определяют степень психического развития человека: его мозг и общество». Так неожиданно огрубляется у Трубецкого его учение о зависимости индивидуального сознания от «вселенского», о «взаимопроницаемости индивидуальных сфер сознания». Трубецкой не боится говорить о «социальных представлениях», вскрывает «внеличные элементы» индивидуального сознания («в каждом из нас таится как будто несколько различных



потенциальных личностей»). «Человеческая личность не есть что-либо индивидуальное», – пишет С. Трубецкой. Одновременно он признает, что «человеческая личность есть цель в себе», но тут же добавляет: «Таково основное предположение нравственного сознания». Для такого предположения в антропологии С. Трубецкого оснований нет, и когда дальше он ставит вопрос, как реализовать «потенциальную соборность», т. е. как поднять индивидуальное сознание до того идеала соборности, который живет в нем и движет его деятельностью, то сама эта задача остается ничем не обоснованной. Трубецкой полагает, что «вопрос о природе сознания приводит к этической задаче» (т. е. к задаче осуществления идеала соборного сознания, – но как раз этого у него нет: анализ индивидуального сознания как такового никак не может быть связан у него с понятием личности как «самоцели», а потому и не ведет к «этической задаче». Так же мало обосновано у него неожиданное утверждение, что идеал соборности может быть осуществлен лишь в «церковном богочеловеческом организме».

С. Трубецкой не обосновал своего «метафизического социализма» именно через анализ им же защищаемого понятия «вселенского сознания». В одном месте у Трубецкого становится ясным, отчего он не только не договорил, но и не разъяснил всех связанных с понятием «вселенского сознания» моментов. Отвечая Б.Н. Чичерину на его возражения по поводу ст. «Основания идеализма», С. Трубецкой несколько подробнее изъясняет свое учение о «вселенском сознании» или «универсальном субъекте» и, давая эти подробности, пишет: «Мне не хотелось распространяться» о том, что многим могло «показаться фантазией». Трубецкой из странной боязни показаться «фантастом» не договорил до конца своих идей: его антропология тогда была бы внутренне последовательна, а без этого онтология человека и этические его претензии быть «самоцелью» остаются не связаны друг с другом.

Установив понятие «вселенского сознания», которое во второй работе С. Трубецкого постоянно именуется «универсальным субъектом», он прежде всего отделяет этот «универсальный субъект» от понятия Абсолюта или Бога. Но что

же такое сам этот «универсальный субъект»? На это Трубецкой отвечает так: «Прежде всего надо решить вопрос, есть ли Вселенная простой механизм, в котором случайно образовались отдельные организмы, или она есть живое, одушевленное целое?» «Я, – пишет Трубецкой, – признаю мир одушевленным». Одно из «решительных доказательств» в пользу этого он видит в «открытии» Канта относительно пространства и времени (т. е. в уяснении того, что вся «объективность» пространства и времени заключается в их трансцендентальности). Есть, продолжает Трубецкой, «некая универсальная, мирообъемлющая чувственность» (ибо пространство и время, предваряя всякий опыт, «априорны», – но эта априорность не есть форма субъективной чувственности, но, будучи общей, она должна быть возведена к «универсальной» чувственности). Но кто же является субъектом этой универсальной чувственности? «Если субъектом ее, – пишет Трубецкой, – не может быть ни ограниченное индивидуальное существо, ни Существо Абсолютное, то остается допустить, что ее субъектом может быть только такое психофизическое существо, которое столь же универсально, как пространство и время, но вместе с тем, подобно времени и пространству, не обладает признаками абсолютного бытия: это – космическое Существо, или мир в своей психической основе, – то, что Платон назвал Мировой Душой».

Указанным отрывком ограничивается все, что написал С. Трубецкой об «универсальном субъекте». Здесь он остановился лишь на пороге проблемы, столь же важной для антропологии, как и для космологии. Е. Н. Трубецкой в незаконченной своей книге «Из Прошлого» пишет о своем брате, что он с юных лет (очевидно, под влиянием Соловьева – его «Чтений о Богочеловечестве») думал о том, что «претворяет хаос в космос». «Я знаю,\* – пишет Е. Трубецкой, – что брат мой незадолго до окончания университетского курса работал над сочинением о Святой Софии, но не знаю, уцелела ли его рукопись». В журнале «Путь» сестра С. Трубецкого, Кн. О. Трубецкая, напечатала отрывок из указанного труда: «София Вселенская есть совокупность творческих первообразов или идей». Это небольшое добавление еще теснее связывает С.

Трубецкого с В. Соловьевым, но ничего не уясняет в той концепции «универсального Субъекта», которая увенчивает антропологию и обосновывает космологию С. Трубецкого. «Имманентное всеединство сущего» поэтому и объясняет «возвышение материального бытия до высших форм», что мир есть «одушевленное существо», в котором существуют «чувственные формы».

В своей главной работе «Основания идеализма» С. Трубецкой делает попытку «дать оценку положительных открытий умозрительного идеализма в области метафизики». Он пытается вскрыть диалектические отношения между различными гносеологическими позициями, чтобы в этой диалектике уяснить «природу сущего». «Если сущее познаваемо, – пишет он, – хотя бы только отчасти, – оно сообразно законам нашего разума, т. е. общим логическим законам нашей мысли, – а следовательно, эти общие логические формы, эти категории, которым подчинена наша мысль, суть в то же время внутренние законы, формы, категории сущего. Логический принцип нашего знания есть в то же время и универсальное начало познаваемого нами сущего».

Принцип чистого рационализма – и притом с включением сюда начал трансцендентализма – выражен здесь с полной ясностью. Это своеобразный вариант гегельянства – с тем, однако, существенным отличием, что Трубецкой не останавливается на позиции тождества мышления и бытия. Подобно архиеп. Никанору, С. Трубецкой учит о ступенях реальности, как она предстает в разных путях познания. В эмпирическом знании – и здесь Трубецкой совсем близок к «Критике отвлеченных начал» В. Соловьева – сущее «есть то, что является». Но уже критическое учение об «идеальности пространства и времени, о трансцендентальном смысле понятий субстанции и причинности, открывает нам идеальную сторону сущего – сущее открывается человеку как идея, – но «сущее не сводится к логической идее», т. к. «Между панлогизмом Гегеля и эмпирической действительностью существует несомненная антиномия» – «из отвлеченных понятий нельзя ни вывести, ни понять ничего конкретного». «Переход от вечной идеи к индивидуальному субъекту, – замечает Трубецкой, – по необходимости является тоже иррациональным».

«Действительность отличается от идеи своей чувственностью, своей индивидуальной конкретностью, своей самобытной реальностью».

Следуя методу «систематической критики отвлеченных концепций сущего», Трубецкой приходит к познанию сущего «как конкретного единства» – оно «сообразно нашим логическим понятиям, но в то же время оно и отлично от нашей мысли». И это значит, что мы приближаемся к реальности не только в чувственности, не только в мысли, но и как-то иначе, т. е. обладаем способностью непосредственного усвоения сущего. Повторяя учение Хомякова и Киреевского, Трубецкой именует это непосредственное усвоение реальности – верой (хотя считает термин этот не очень удачным). Только благодаря этой «вере» сущее открывается нам как «реальность», – и это относится и к внешнему миру, и к чужой одушевленности; вера даже есть «условие нашего самосознания». Но, разбирая построения «мистического идеализма», который исходит из учения о вере как «особом источнике абсолютного ведения», С. Трубецкой отбрасывает эти претензии. Пусть реальность духовна, пусть даже в вере нам открывается абсолютное начало, в котором «тонет» пестрое многообразие мира, – но почему же все-таки рядом с Абсолютом есть его «другое» – чувственная, разумом постигаемая «действительность»?

Три пути познания – все открывают какую-либо одну сторону сущего; как же связать их в одно целое? С. Трубецкой свое решение связывает с «законом универсальной соотносительности», т. е. с тем, что нет бытия «самосущего» (Абсолют есть, по Трубецкому, источник бытия, а не бытие), что в бытии все «соотносится» – одно к другому. «Отношение есть основная категория нашего сознания, – пишет С. Трубецкой, – и основная категория сущего». «Конкретная соотносительность, взаимодействие «я» и «не я», природы и духа, субъекта и объекта предполагает основное единство в их различии, универсальное всеединство духа с его противоположностью, мысли с реальным бытием». Но универсальная соотносительность, закрепляя многообразие бытия, закрепляя различные виды познания, тем самым лишь ярче подчеркивает логическую неизбежность ввести сюда понятие Абсолюта,

«которое нельзя назвать ни относительным, ни безотносительным – оно сверхотносительно». «Чем реальнее, конкретнее, – замечает С. Трубецкой, – познаем мы «другое» (т. е. действительность) во всем отличии его от Абсолютного, во всем его самоутверждении, во всей индивидуальности его элементов, тем конкретнее будет наше представление об абсолютном, которое его обосновывает».

Благодаря закону «универсальной относительности» снимаются трудности в проблеме пространства и времени: «время и пространство есть чувственная форма внутренней соотносительности вещей», и это связано с организацией универсальной чувственности. Космология С. Трубецкого им самим характеризуется как «метафизический социализм», что означает единство природного многообразия: С. Трубецкому чужда монадология, чужд метафизический плюрализм, от которого он отделяется своим законом «универсальной соотносительности». У Трубецкого есть учение о субъекте «универсальной чувственности» – это Мировая Душа («космическое Существо»). Нотки трансцендентализма постоянно дают знать о себе, и это от его близости к Соловьеву, а через него к Шеллингу. Для него бесспорна, но в чисто рациональном порядке, реальность Абсолюта, – обосновывающего все бытие, – это «абсолютный Дух, заключающий в себе основание своего Другого». Однако странным образом у С. Трубецкого в его анализах нигде нет идеи творения – мало этого: «в существенном бытии для другого заключается внутреннее положительное основание безусловности Абсолюта», по мысли Трубецкого. Ни богословски, ни философски такое понятие Абсолюта не может быть защищено – для Трубецкого же Абсолютное есть предельное понятие, и в этом лишь смысле – первореальность. Слишком важна ему «трансцендентальная соотносительность сущего с нашим духом», вся диалектика его мысли связана с «трансценденциями» нашего духа.

«Естественной» основой моральной жизни является, по Трубецкому, соборность нашего сознания, а конечная этическая задача снова приближает его к Соловьеву (к его «Философским началам цельного знания»): потенциальная соборность сознания

должна быть реализована во «всеобщем, соборном сознании». «Метафизический социализм», все учение о «соборной природе сознания» включает в себе плодотворное семя.

*Сочинения:* О природе человеческого сознания / / Вопросы философии и психологии. Кн. 1. 1889; Кн. 3. 1890; Кн. 6, 7. 1891; Метафизика в Древней Греции. М., 1890; Мнимое язычество или ложное христианство. М., 1891; История древней философии. Курс лекций. М., 1892; Психологический детерминизм и нравственная свобода / / Вопросы философии и психологии. Кн. 25. 1894; Противоречия нашей культуры / / Вестник Европы. 1894. № 8; Учение о Логосе в его истории: Философско-историческое исследование. М., 1900; Собр. соч. Т. 1–6. М., 1906–12; Философские ст. М., 1908; История древней философии. Ч. 1. 2. М., 1906–08; Соч. М., 1994 (в однотомник вошли «Учение о Логосе в его истории», «О природе человеческого сознания», «Основания идеализма»); Курс истории древней философии. М., 1997.

*Литература:* Лопатин Л. М. Князь С.Н. Трубецкой и его общее философское мирозерцание. М., 1906; Блонский П.П. Кн. С.Н. Трубецкой и философия / / Мысль и слово. М., 1917; Котляревский С. А. Мирозерцание князя С.Н. Трубецкого / / Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 131 (1); Рачинский Г.А. Религиозно-философские воззрения Кн. С.Н. Трубецкого // Там же; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 93–105; Трубецкая О. Н. Князь С.Н. Трубецкой: воспоминания сестры. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953; Павлов А. Философия в Московском университете. 2002; Носов А. Трубецкой, Сергей Николаевич. Биография. Философские воззрения. 2002.

## Протоиерей Стефан Остроумов

Веротерпимость Православия

Печатается по: Протоиерей Стефан Остроумов. О Православном Благодетии. 1907. Изд. 2-е. С. 371–408.

Остроумов Стефан Иоаннович (25.7.1861 – после июля 1918) – протоиерей, депутат 4-й Государственной Думы Российской империи от Рязанской губернии (с 21.10.1912). Входил во фракцию Русских националистов и умеренно-правых, затем – в Земцев-октябристов фракцию. Член комиссий: о народном здравии, для выработки законопроекта о печати, продовольственной, об изменении общего устава о пенсиях и единовременных пособиях, для выработки законопроекта о собраниях. Член Прогрессивного блока.

Происходил из семьи православного священника Рязанской губернии. В 1881 г. окончил Рязанскую духовную семинарию, в 1885 г. – Московскую духовную академию; кандидат богословия. В 1885–1886 гг. преподавал в Вологодской духовной семинарии. В 1886 г. рукоположен в священники; протоиерей в селе Николаевская Тума Касимовского уезда Рязанской губернии. С 1887 г. магистр богословия. С 1898 г. благочинный. Председатель приходского братства. Член Касимовского отделения Рязанского епархиального училищного совета. Открыл книжный склад. Известный проповедник трезвости. Автор многих богословских трудов. Землевладелец (132 десятины церковной земли). Женат, к 1912 овдовел; трое детей. 29 августа 1918 арестован по обвинению в «противодействии советской власти». Член Св. Собора врач Клевезаль сообщил об аресте прослужившего более 28 лет в селе Тумы бывшего депутата Государственной Думы протоиерея Остроумова, который в своей проповеди призывал к оставлению в распоряжении прихода доходов с церковных каменных рядов на базарной площади. Клевезаль утверждал, что никаких оснований для ареста, по существу, не было, что арест и заключение в тюрьму могут оказаться губительными для слабого здоровья о. протоиерея, и просил о его освобождении. К сожалению, судьба о. Стефана осталась неизвестной.

*Сочинения:* Разбор сведений Евсевия Кесарийского и блаженного Иеронима Стридонского о греческих апологетах христианства второго века. М., 1886; Письма о православном благочестии: [2-е издание]. СПб., 1907; Жить – любви служить: (Очерк православного нравоучения): [2-е издание]. СПб., 1911. Мысли о чудесах. Самообличение графа Льва Толстого / / Рязан. епарх. вед. 1897. № 5; Учение гр. Л. Толстого о патриотизме и войне / / Там же. № 13,14; Учение гр. Л. Толстого о государстве / / Там же. 1898. № 1, 2; Христианские мысли по некоторым вопросам общественной жизни / / ВиР. 1899 № 8–10, 12; О бессмертии человеческой души / / Правосл. рус. слово. 1902. № 14; По вопросу о религиозном значении театра / / Там же. 1903. № 1; Суждения философов XIX века в защиту христианской веры / / ВиР. 1903. N 20; Фатализм и христианство / / Там же. 1906. № 24; Отношение христианина к неразумной природе / / Просветитель. М., 1995. № 2/03. 276–284.

*Литература:* Бойович М. М. Члены Государственной думы (Портреты и биографии). Четвертый созыв. М., 1913. С. 269; Четвертая Государственная дума: Портреты и биографии. СПб., 1913; Библиографический словарь писателей, ученых и художников уроженцев (преимущественно) Рязанской губернии / Составлено И.В. Добролюбовым, дополнено С.Д. Яхонтовым. Рязань, 1995.

*Архивы:* РГИА [Российский государственный исторический архив]. Фонд 1278. Опись 9. Дело 582. ГА РФ.Ф. 3431. Оп. 1. Д. 567; Л. 108–109.



## А.В. Ельчанинов, П.А. Флоренский

### Православие

Впервые: Ельчанинов А.В. История религии. М., 1909. С. 161–188 – в качестве главы, написанной совместно П.А. Флоренским и А. В. Ельчаниновым. Печатается по: Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 638–662. В настоящей публикации частично использованы комментарии к этому изданию текста. Авторы занимают проблема выражения в русском православии черт и характера русского народа. Интересно сравнить этот текст с более поздним текстом Флоренского «Записка о православии» (1923), публикуемым в настоящем издании.

Ельчанинов Александр Викторович (1881–1934) – священник Русской Православной Церкви. Родился в городе Николаеве. Учился в Тифлисской гимназии вместе с П. Флоренским и В. Эрном. Окончил исторический факультет Санкт-Петербургского университета, учился в Московской духовной академии, откуда был призван на военную службу, после которой в академию не вернулся, стал директором гимназии в Тифлисе. Еще в Санкт-Петербурге сблизился с представителями литературно-художественной интеллигенции (в частности, с Вяч. Ивановым), участвовал в Религиозно-философских собраниях. Его старший друг и впоследствии духовный отец С.Н. Булгаков вспоминает о Ельчанинове в эти годы: «Это было светское пастырство, проповедь веры среди одичавшего в безбожии общества, и ей отдавался он, будущий пастырь, ранее своего пастырства. Имя его должно быть вписано в историю нашего церковного просвещения, как и новейшего движения христианской мысли в России». С 1905 г. – секретарь Московского религиозно-философского общества имени Вл. Соловьева. Покинул Россию в 1921 г., был учителем во Франции, в Ницце, и в 1926 г. по совету о. Сергия Булгакова принял сан священства. О его пастырском служении проф. В. Ильин говорил: «Его личность просияла в священстве, которое развязало и раскрыло все заложенные в нем возможности». Руководил Русским

студенческим христианским движением, отдавал этому движению душу и педагогический талант.

*Сочинения:* История религии. М., 1909; Записи. Париж, 1935 (переизд. 1990, 1992 и др.).

*Литература об А.В. Ельчанинове:* Памяти о. Александра Ельчанинова. Париж, 1935.

О Флоренском П.А. см. коммент. к статье Флоренского «Записка о православии» в наст. издании.

Нижеследующие коммент. А.Т. Казаряна, написанные для собр. соч. П. Флоренского, публикуются с незначительными изменениями.

## Архиепископ Никон (Рождественский)

Чем больна наша матушка Россия?

Впервые: Мои дневники. Вып. 1–7. Сергиев Посад, 1914–1916. Печатается по: *Архиепископ Никон. Православие и грядущие судьбы России* / Сост. священник Я. Шипов. М., 1994. С. 182–185.

*Архиепископ Никон* (в миру – Рождественский Николай Иванович; 4 апреля 1851, село Чашниково, Моск. Губернии – 12 января 1919, Свято-Троицкая Сергиева Лавра) – публицист, политический и государственный деятель Российской империи.

Родился в многодетной семье сельского дьячка. По окончании церковно-приходской школы поступил в Московское духовное училище и в 1874 г. поступил в Новоиерусалимский монастырь послушником. Когда настоятеля, архимандрита Леонида (Кавелина), перевели в Свято-Троицкую Сергиеву Лавру наместником, последовал за ним. В 1880 г. принял постриг с именем Никон; в 1882 г. рукоположен во иеродиакона, затем в иеромонаха. В 1885 г. назначен соборным иеромонахом московского Донского монастыря. В том же году была издана его книга «Житие и подвиги преподобного Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца». С января 1879 г. – в течение последующих 25 лет – был редактором «Троицких листков», религиозно-просветительского издания для народа. В 1900 году за издание «Троицких листков» был удостоен Макариевской премии.

В 1892 г. возведен в сан архимандрита; занимал несколько административных постов в Лавре, издавал литературу. 14 марта 1904 г. хиротонисан во епископа Муромского, викария Владимирской епархии. С 8 ноября того же года епископ Серпуховский, викарий Московской епархии.

Владыка резко осуждал смуту 1905 г.; вместе с митрополитом Московским Владимиром (Богоявленским) участвовал в открытии 2-го Всероссийского съезда русских людей в Москве 6 апреля 1906 г.; писал статьи, обличающие революционеров. В этот период он особенно сблизился с московскими монархистами, принимал активное участие в

деятельности Русского Собрания\*, поддерживал личные близкие отношения с В.А. Грингмутом, Б.В. Никольским и др. лидерами право-монархического движения. Большой резонанс в обществе имела его статья «Что нам делать в эти тревожные дни?», которая была опубликована в самый разгар революции 16 окт. 1905 г. в редактируемой В.А. Грингмутом газете «Московские ведомости». В статье он открыто призывал русских людей сплотиться и «дать отпор врагам Царя и Отечества».

25 апр. 1906 г. он был назначен на Вологодскую кафедру. Многие монархисты восприняли это назначение как наказание за активное участие в монархическом движении. В Вологде он стал почетным председателем отдела Союза Русского Народа (СРН), оставшись для монархистов одним из главных духовных авторитетов. 31 янв. 1907 г. еп. Никон стал членом Гос. Совета от Св. Синода, с 1 янв. 1908 г. – членом Св. Синода. Он прислал обстоятельное приветствие и благословение Московскому съезду (Съезд Русских Людей в Москве 27 сент. – 4 окт. 1909), в котором предостерегал: «Объединимся же теснее и пойдем дружно на защиту от врагов родной Церкви, родного нашего народа и его заветных идеалов. Иначе приидут язъицы в достояние Божие, приидут иудеи и возобладают казни. И будут тогда последняя горше первых: плен иудейский горше плена татарского». Как член Гос. Совета и Св. Синода, он подолгу жил в столице и 24 апр. 1911 г. был избран членом Совета Русского Собрания (РС) (выбыл 8 марта 1912 г.). 29 мая 1912 г. уволен по болезни от управления епархией с оставлением членом Св. Синода. В 1913 г. возведен в сан архиепископа и 4 апреля назначен председателем Издательского совета при Св. Синоде.

В мае 1913 г. принимал участие в осуждении русских афонских монахов-имяславцев в Андреевском скиту; был послан на Афон вместе с военным кораблем; большая группа монахов была выдворена в Россию. См. статью А.Ф. Лосева «Имяславие» в настоящем томе и коммент. к ней. Действия архиеп. Никона вызвали неоднозначную оценку среди православных, многие осуждали его за жестокость.

В 1916 г. отошел от активной деятельности, по прошению был уволен с должности председателя Издательского совета и сосредоточился на служении в Лавре. Он издал книгу Сергея

Нилуса «Близ есть, при дверех». Умер 30 декабря 1918 г. (12 января 1919 г.) в Троице-Сергиевой лавре, где и был погребён. По одной из версий, владыка подвергся нападению революционной толпы, был жестоко изуродован и убит.

Личность архиепископа Никона заслуживает особого внимания в проекте «pro et contra». Как при жизни, так и сегодня наряду с горячими почитателями существуют православные, глубоко убежденные в том, что именно такие личности отталкивают от Церкви людей, ищущих Божественной правды. Дело, конечно, не в том, что существуют разные мнения об имяславии или горячие выступления против театра, против организации Народного дома. Во вступительной статье уже цитировалась рецензия священника Московского Патриархата Георгия Чистякова на периздание текстов архиепископа: «Владыке Никону везде мерещатся иудеи, жида, масоны, пресса в царской России, по его мнению, «вся куплена жидами»: «Отравляет нас иудейско-масонская печать... иудеи и масоны, опять скажу, делают свое дело, отравляют нас, подрывают под самые основы нашего государства»». Действительно, тема врагов в лице иудеев, масонов, прессы, интеллигенции у архиепископа Никона сквозная. Так, в комментируемой здесь статье осуждается интеллигенция: «В половине прошлого столетия, пользуясь великими реформами Императора-Освободителя\*, под влиянием веяний масонства, незримо и неуловимо всюду проникающего и всюду вносящего свой тлетворный, разлагающий яд, наша интеллигенция стала постепенно заражать народ своею болезнью легкомыслия в вопросах веры, а следовательно – и нравственной жизни».

Постоянно осуждаются свобода слова, свобода совести: «Свобода печати разносила яд лжеучений всюду по Руси, 60-е гг. положили прочное начало тому движению, которое в самое последнее время наименовало себя «освободительным»». Совсем не приемлемы для нас сегодня суждения архиепископа о т. н. «Протоколах сионских мудрецов». Каждому интересующемуся этой темой полезно прочитать книгу Умберто Эко «Пражское кладбище». Архиепископ Никон рассуждал так: «Вчитываясь в них, нельзя не прийти к заключению, что это действительно не есть работа одного лица, а произведение не

одного даже поколения врагов Церкви, хитрых, лукавых, в числе коих были люди незаурядного ума и крепкой воли, люди, притом не имеющие ни одной искры христианских начал нравственности, готовые на все, чтобы достигнуть своей цели. А их цель – основание всемирного царства под главенством своего царя. Все это очень похоже на заветные мечты иудеев о всемирном своем царе, а по учению святых отцов – антихристе. «Протоколы...» сплошь проникнуты иудейским духом, иудейским идеалом. С другой стороны, в то же русло вливается темная струя буддийских бредней, дабы еще больше замутить течение жизни всего человечества, и, странное дело, идеалы буддистов каким-то образом сплетаются с идеалами иудеев. Казалось бы: что общего между иудеем и буддистом? Но они идут рука об руку к общей цели. Ясно, что у них общий вождь – враг Бога и людей. Это он подготавливает путь своему ставленнику – антихристу»<sup>318</sup>.

*Труды:* Житие преподобного Сергия Радонежского. Сергиев Посад, 1885; Где же наше христианство? Сергиев Посад, 1910; Смерть графа Л. Н. Толстого. Сергиев Посад, 1911; Мои дневники. Вып. 1–7. Сергиев Посад, 1914–1916; Православие и грядущие судьбы России / Сост. священник Я. Шипов. М., 1994 и др.

*Литература:* Богатырь мысли и дела. Памяти Владимира Андреевича Грингмута. М., 1909; Подробный отчет о Третьем Всероссийском Съезде Людей Земли Русской в Киеве. М., 1906; Сборник Съезда Русских Людей в Москве. 27 сент. – 4 окт. 1909. М., 1910; Стрижев А. Никон Рождественский – великий святитель XX в. // Москва. 2000. № 7.

## Е. Н. Трубецкой

### Старый и новый национальный мессианизм

Текст реферата, прочитанного на собрании Московского Религиозно-философского общества 19 февраля 1912 г., впервые был опубликован в журнале «Русская мысль» (1912. № 3. С. 82–102). Печатается по: Новый мир / Ред. и примеч. Александра Носова. 1990. № 7. С. 195–220.

Трубецкой Евгений Николаевич, князь (1863–1920) – религиозный философ, правовед, публицист и общественный деятель, инициатор и участник книгоиздательства «Путь» (1910–1917). Окончил юридический факультет Московского университета, с 1892 г. – профессор философии Киевского, а с 1906 г. – Московского университетов. Близкий друг В.С. Соловьева, автор двухтомной монографии «Мирозозерцание Вл. С. Соловьева» (1913), которая является одним из самых обстоятельных исследований его творчества, инициатор создания религиозно-философского общества памяти В. Соловьева. Князь Трубецкой – член Государственного совета с 1907 по 1908 г., один из основателей «Союза мирного обновления», видный деятель российского либерального движения, в течение четырех лет (1906–1910) был редактором журнала «Московский еженедельник» – печатного органа русских либералов, где опубликовал около трехсот передовых статей – откликов на самые горячие события тех лет. Он критиковал и «черного зверя» (реакцию) за неуступчивость, и не менее гневно «красного зверя» (революцию) за всепоглощающее разрушение. Октябрьскую революцию Трубецкой не принял. В годы Гражданской войны – один из идеологов белого движения. Интересно отметить пророческие предостережения Е. Н. Трубецкого: «Самая опасная черта современности заключается в том, что кодекс междоусобной войны, привитый нам большевиками, стал обычным; его усвоили не только взрослые, но и дети. Расшатанность всех нравственных правил, разнузданное своеволие, привычки к хищению и жестокость – таково ядовитое наследие смутной эпохи, которое оставит свои следы в душе народной на многие годы. Черты большевистского

типа сохраняются в русских администраторах, военных и общественных деятелях из черносотенцев даже в то время, когда о большевиках в собственном смысле мы забудем и думать» (Трубецкой Е.Н. Из путевых заметок беженца / / Архив русской революции. Берлин, 1926. № 18. С. 205). Е. Н. Трубецкой умер при эвакуации Добровольческой армии.

Будучи глубоко религиозным, церковным человеком, мечтающим о созерцательной жизни, Трубецкой прожил жизнь, полную общественного служения, которое принимал как послушание. Он всего себя отдавал студентам: в Ярославле, Киеве, Москве; деятельно участвовал в работе калужского земства; выступал и на религиозно-философских собраниях, и на съездах кадетской партии; накануне февраля 1917 г. заседал в Государственном совете, а после революции был избран товарищем председателя Всероссийского Поместного Собора по восстановлению патриаршества.

В своей научно-философской и публицистической деятельности Е. Н. Трубецкой стремился освободить философию всеединства от присущих ей элементов пантеизма и эволюционизма, и тем приблизить ее к традиционно церковному православию. Эта позиция определила решение им вопроса о национальном мессианстве, которое он противопоставлял национальному миссианству. Если поначалу Е. Трубецкого привлекали взгляды В. Соловьева на Россию как на теократическую страну – они представлялись ему выражением славянофильской концепции русского мессианизма, – то позднее он понял внутреннее противоречие этой мессианской доктрины.

Трубецкой утверждал, что смысл жизни может быть найден в человеческой культуре, которая помимо других ценностей содержит в себе ценности вечные. По его мнению, Воплощение Христа выражает основную задачу человеческой культуры, ибо человек призван осуществить божественное начало в жизни; другими словами, Богочеловечество есть *imprimatur* Бога данной человеческой культуре. Е. Трубецкой принимает второе пришествие Христа со всей серьезностью. «Конец мира есть второе и окончательное пришествие в мир Христа Богочеловека: это не простое прекращение мирового процесса, а достижение его цели. Пришествие Христово означает полное преображение



всего человеческого и мирского в Божеское и Христово. Второе пришествие Христово, как акт окончательного объединения двух естеств во всем человечестве и во всем космосе, есть действие не только Божеское и не только человеческое, а Богочеловеческое» (Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / / Слово. Берлин, 1922. С. 211–212). Воспринимать это следует не фаталистически, а динамически. То есть человеку нельзя просто пассивно ждать второго Пришествия, он должен принимать активное участие в делах общества и мира и быть готовым к возвращению Христа. Действительная проблема, стоящая перед христианином, есть не столько умение различать между абсолютным добром и абсолютным злом, сколько его отношение к относительным ценностям, которые играют важную роль в человеческой культуре.

Е. Трубецкой знал, что у многих христиан в России есть тенденция относиться пассивно к войне и хаосу в человеческом обществе, потому что, с их точки зрения, нынешний мировой порядок относительный и преходящий. Трубецкой не отрицал этого довода, но считал, что отвергать нынешний порядок и его относительные ценности было бы роковой ошибкой с христианской точки зрения. Он утверждает, что христианин должен считать государство, общество и человеческую культуру положительными ценностями, хотя они и относительные; поэтому обязанностью христианина является защита этих относительных ценностей. «Создавая относительные ценности, человек, сам того не замечая, делает нечто другое, неизмеримо более важное: он определяет себя самого, выковывает тот свой человеческий образ, который либо перейдет в вечную жизнь, либо станет добычей второй смерти» (Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / / Слово. Берлин, 1922. С. 281).

По Трубецкому, положительное признание относительных ценностей вполне согласуется с религиозным максимализмом. Из этого он заключал, что государство должно считаться положительной ценностью и что каждый христианин обязан его защищать. «Чем сильнее и настойчивее попытки превратить его в царство «зверя, выходящего из бездны», тем больше мы, христиане, должны стремиться удержать государство в наших руках, сделать его служебным орудием в борьбе против

звериного начала в мире» (Там же. С. 276). Такой подход включает в себе опасную идею цезарепапизма. Вместо государства-церкви может получиться церковь-государство. Главная задача Церкви – быть свидетельством о Христе и Его правде, не пытаясь «контролировать» общество, даже посредством христианских принципов. Эта дилемма стояла перед Церковью в течение всей ее долгой истории и никогда не была разрешена удовлетворительным образом.

Е. Трубецкой рассматривал вопрос о смысле жизни как онтологическую, а не психологическую проблему. Он утверждал, что смысл жизни не может открыться индивидуальному сознанию и должен быть независим от него. Это заставило его выдвинуть понятие об «Абсолютном сознании», которое он назвал «Всеединым сознанием». Это сознание видит все сразу в один миг, т. е. оно – Всеведение и Севидение. Для него «...безусловное сознание – вот та необходимая точка опоры, которая предполагается всяким нашим субъективным антропологическим сознанием» (Там же. С. 21).

«Всеединое сознание» есть абсолютный синтез, т. е. оно включает в себя и временное, и вечное без всякого различия между ними. Это различие существует только для человека. «Отличие всеединого ума от нашего, человеческого, заключается прежде всего – в полноте этого ума, объемлющего все и тождественного с истиною всего» (Там же. С. 28).

*Сочинения:* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892; Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Идея божественного царства в творениях Григория VII и публицистов – его современников. Киев, 1897; Философия Ницше. Критический очерк. М., 1904; Лекции по истории философии права. М., 1907; Социальная утопия Платона. М., 1908; Миросозерцание Вл. Соловьева: В 2 т. М., 1913; Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917; Смысл жизни. М., 1918 (переизд. – М., 1994); Энциклопедия права. М., 1919 (переизд. – СПб., 1998); Умозрение в красках. М., 1915 (переизд. – М., 1990); Два мира в древнерусской иконописи. М., 1916; Россия в ее иконе / / Русская мысль. 1918. Кн. I и II); Три очерка

о русской иконе. Париж, 1951 (переизд. М., 1991); Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998; Избранное. М., 1995.

К публикации настоящего реферата в «Новом мире» А. Носов прилагает следующий комментарий. «В декабре 1911 года Трубецкой, присутствуя в Калуге «на заседании школьной комиссии и санитарного совета по животрепещущему вопросу о постройке школы» в его уезде (письмо к Морозовой. – ОР ГБЛ. Ф. 171. К. 7. Ед. хр. 1 в. Л. 23), сильно простудился, переехал в Москву и длительное время провел в постели. Среди книг, присланных ему Морозовой, оказалась и новая книга Н.А. Бердяева «А.С. Хомяков» (М.: Путь, 1912). «Читал с величайшим удовольствием Бердяева о Хомякове. Очень недурно написано»». Через несколько дней он сообщает Морозовой, что собирается «писать рецензию на книгу Бердяева о Хомякове, рекомендовать книгу читателю, но кстати и восстать против русского «мессианизма»» (Там же. Л. 38:41). Работа очень увлекла Трубецкого, поскольку в ней затрагивались вопросы, недавно обдуманые в связи с соловьевской «теократией»: выходила «не рецензия для газеты, а большая и боевая статья для журнала», в которой вскрывались «разногласия правого и левого крыла «Пути» по всей линии» (Там же. Л. 47). Однако и этот вариант не удовлетворил автора: «Статью я решил переделать в более основательную переработку вопроса о мессианизме», – пишет он Морозовой в начале 1912 г., для чего просит срочно прислать ему книгу С.Н. Булгакова «Два града» (М.: Путь, 1911) (Там же. Ед. хр. 2а. Л. 2:4). В течение десяти дней Трубецкой «совершенно раскассировал прежнюю статью, сделал одну очень большую. Это уже не критика Бердяева, а рассуждение о мессианизме вообще» (Там же. Л. 20). О дискуссии, возникшей при чтении реферата в Религиозно-философском обществе, дает представление письмо к Морозовой от 26 февраля того же года. «Батюшка, мне возражавший, нашел, что я победоносно опроверг «мессианизм». Но он недоволен тем, что для меня православие – только часть христианства и не исчерпывает его полноты. В этом основной корень разномыслия с Булгаковым. На дому он говорил мне, что в православии – вся истина и что протестантизм – профессорская религия, от чего я отскочил как ошпаренный. В

дальнейшем узкий конфессионализм будет еще менее мною удовлетворен» (Там же. Л. 27). Ср. статью С.Н. Булгакова «Профессорская религия» веб.: Тихие думы. М., 1918.

## Н. Н. Глубоковский

Православие по его существу

Впервые: американский журнал «The Constructive Quarterly» / Ed. by Silas McBee. Vol. I. N 2. June 1913. P. 282–305 (на английском языке, в переводе магистра богословия, профессора Королевской Коллегии в Лондоне Н.В. Орлова). Тракта́т был специально написан для «The Constructive Quarterly». Печатается по первой публикации на русском языке: журнал С.-Петербургской Духовной Академии «Христианское чтение». 1914. Январь. С. 3–22.

Глубоковский Николай Никанорович (1863–1937) – богослов и историк; воспитанник Московской духовной академии, профессор Св. Писания Нового Завета в Санкт-Петербургской Духовной академии. Магистерская диссертация «Блаженный Феодорит, еп. Киррский» весьма высоко была оценена как российской церковной наукой, так и за рубежом. Участвовал в пересмотре русского перевода Евангелий. С 1905 г. был редактором «Богословской Энциклопедии», основанной А.П. Лопухиным (в 1911 г. издание было приостановлено). Докторская диссертация «Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу» (1897) была развернута в одноименный трехтомный труд (1905, 1910:1912). Принимал участие в работе Предсоборного Присутствия, в котором занимался вопросами духовных школ. В 1919–1921 гг. преподавал в Богословском институте; в августе 1921 г. эмигрировал. С 1923 по 1937 г. – профессор богословского факультета университета имени св. Климента Охридского в Софии (Болгария).

*Сочинения:* Развод по прелюбодеянию и его последствия по учению Христа Спасителя. СПб., 1895; Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу, 3 т. (1905–1912); Благовестие христианской свободы в послании апостола Павла к Галатам (1902); Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Изд-во Свято-Владимирского братства, 1992 (первое издание в Варшаве в 1928 г.); большое количество статей и рецензий.

## Е. Е. Голубинский

О реформе в быте Русской церкви

Печатается по: Голубинский Е. Е. На запросы духа. Пг., 1914. Приложение к журналу «Отдых христианина». С. 224–229.

Голубинский Евгений Евстигнеевич (1834–1912) – историк Русской церкви, профессор Московской духовной академии, академик Петербургской АН (1903).

Голубинский поступил в Московскую академию из костромской семинарии в 1854 г. Еще в ранней молодости он намеревался работать в области церковной истории без идеологических ограничений. Значительное влияние оказал на Голубинского А.В. Горский. Ученый-подвижник, руководитель Московской духовной академии, Горский умел собирать вокруг себя талантливых молодых людей и во многом являл им пример для подражания. За время учебы Голубинский превосходно овладел новозаветным языком, освоил новогреческий. В 1872–1873 гг. он побывал в командировке на греческом Востоке. Эта поездка дала Голубинскому преимущества, которых до тех пор, да и позднее, не имел ни один историк Русской Церкви. Киевский, или домонгольский, период истории Церкви в русских источниках засвидетельствован слабо. При помощи сведений о церковных порядках и обычаях Византии Голубинский дешифровал многие ранее малопонятные известия и заметки. Благодаря знаниям по истории Византии он замечательно написал историю управления, историю монашества и другие отделы церковной истории. Человек серьезной учености, Голубинский отличался юношеской прямоотой, и в жизни, и в научных суждениях. Он всегда говорил только то, о чем сообщали документы. Отсюда его дерзкие построения, смелое обращение с популярными легендами (о св. апостоле Андрее, о св. князе Владимире и др.), а также необычные для церковной среды отзывы о столпах нашей церковности. Все это создало Голубинскому популярность среди студентов. В 1867 г. Голубинский завершил труд «Константин и Мефодий, апостолы славянские». В рукописи работа была представлена в Академию наук. На основании отзыва Срезневского она была удостоена

полной Уваровской премии, но разрешения цензуры на публикацию не последовало. В 1871 г. появился «Краткий очерк истории православных церквей – болгарской, сербской и румынской». В 1880 г. вышел первый том «Истории Русской Церкви». Стоит внимания тот факт, что деньги на издание книги Голубинскому, не располагающему тогда средствами, предоставил митрополит Макарий (Булгаков). В исследовательской работе они были конкурентами. Митрополит Макарий к тому времени выпустил уже несколько томов своей «Истории русской церкви». Понимая, что серьезное, с привлечением новых фактов, исследование Голубинского практически обесценивает его собственную работу, митрополит тем не менее предоставил необходимые средства. Голубинский получил степень доктора и, несмотря на отзыв-донос председателя учебного комитета, протоиерея Парвова, был утвержден в этой степени Синодом. С кончиной митрополита Макария, последовавшей вскоре за этими событиями, Голубинский остался беззащитным. В 1883 г. К.П. Победоносцев запретил опубликование от профессоров адреса по случаю 25-летнего юбилея преподавательской деятельности Голубинского. Первая половина 2-го тома «Истории» смогла выйти в свет только через двадцать лет – в 1900 г. Произошло это благодаря содействию Общества истории и древностей Российских. Общество переиздало также обе половины первого тома, с исправлениями, в 1900 и 1904 гг. Постепенно отношение Победоносцева к Голубинскому изменилось. Представилась возможность напечатать написанную двадцать лет назад вторую половину 2-го тома «Истории». Однако работа, столько лет лежавшая в ящике, требовала поправок, на которые у 70-летнего ученого не хватило сил. Она была издана уже в качестве посмертного труда в «Чтениях Общества истории и древностей Российских». В 1906 г. Голубинский окончательно потерял зрение. Последней работой, которую ученый видел своими глазами, был атлас к его «Истории», изданный в 1906 г.

*Сочинения:* Краткий очерк истории православных церквей – болгарской, сербской и румынской. М., 1871; История канонизации русских святых. М., 1894 (1903); К нашей полемике со старообрядцами. М., 1892 (1905); Преп. Сергей Радонежский.

М., 1892 (1909); История Русской Церкви: В 2 т. 1880–1900 (М., 1997:1998).

*Литература о Е. Е. Голубинском:* некролог в январской книге «Богословского вестника», 1912; *Смирнов С.И.* Е. Е. Голубинский // ЖМНП. 1912; *Приселков М. Д.* Памяти Е. Е. Голубинского / / ИОРЯС.Т. 17. Кн. 2.



## Протоиерей Иоанн Восторгов

Истинный патриотизм

Печатается по: Прот. Иоанн Восторгов. Истинный патриотизм // Москва. 2000. № 2. С. 210–216.

*Священномученик протоиерей Иоанн* (Восторгов Иван Иванович; 1864–1918) родился 30 января 1864 г. в семье священника в станице Кавказская Кубанской области. Отец его был сыном магистра богословия, профессора Владимирской Духовной семинарии Александра Восторгова. По окончании в 1887 г. Ставропольской Духовной семинарии Иоанн был определен надзирателем в Ставропольское Духовное училище, а затем штатным учителем русского и церковнославянского языков в то же училище. К 1887 г. относится и самое раннее дошедшее до нас сочинение Иоанна Восторгова – «Раскольническая австрийская иерархия с точки зрения церковных канонов».

1 августа 1889 г. Иоанн Восторгов рукоположен во диакона, а 6 августа во иерея. За год служения 25-летний священник на собственные деньги открыл церковноприходскую школу. Им же было основано в селе общество трезвости. Более ста человек из старообрядцев присоединились к Православной Церкви.

В 1890 г. он получает назначение быть законоучителем Ставропольской мужской гимназии, а затем и настоятелем церкви этой гимназии. С октября того же года он становится членом Правления Ставропольской Духовной семинарии. С 1894 г. отец Иоанн законоучитель гимназии в г. Елисаветполе (ныне г. Гянджа в Азербайджане). С 1897 г. он живет и служит в Тифлисе – законоучителем Тифлисской 1-й женской гимназии, а затем преподавателем Закона Божия в 1-й Тифлисской мужской классической гимназии. В декабре 1900 г. Святейший Синод утвердил отца Иоанна в должности Наблюдателя церковноприходских школ и школ грамоты Грузинской епархии с возведением в сан протоиерея.

Дважды обер-прокурор Святейшего Синода посылал его в ответственные командировки. Так, 16 декабря 1904 г. он был направлен на Северный Кавказ (в Ставропольскую и Владикавказскую епархии) для обозрения инородческих

церковноприходских школ и для ознакомления с делами местных Епархиальных Училищных советов. 27 августа 1905 г. отец Иоанн был «Всемилоостивейше сопричислен за отлично-усердную и полезную службу к ордену Святой Анны 2-й степени». За два дня до этого указа о награждении обер-прокурор Святейшего Синода направил его в продолжительную и крайне трудную поездку для ознакомления с нуждами духовно-учебных заведений Иркутской, Забайкальской и Приамурской епархий. 25 января 1906 г. указом Святейшего Синода он назначается на должность проповедника-миссионера. Начинается последний – московский – период его жизни. Протоиерею Иоанну было тогда 42 года. 25 августа 1906 года митрополит Московский Владимир (Богоявленский), как Председатель Всероссийского Миссионерского общества, ввел отца Иоанна в состав Совета Общества.

С 1 июня 1906 г. он – член Предсоборного Присутствия при Святейшем Синоде. 22 августа 1907 г. обер-прокурор Святейшего Синода посылает его в командировку для изучения состояния миссионерского дела в 24 епархиальных городах: Твери, Рязани, Тамбове, Воронеже, Ярославле, Вологде, Вятке, Калуге, Казани, Ставрополе, Харькове, Туле, Орле и др. 6 декабря 1906 г. отец Иоанн был награжден митрой. Святой праведный Иоанн Кронштадтский высоко ценил отца Иоанна Восторгова.

Отец Иоанн был одним из организаторов 4-го Миссионерского съезда, проходившего в Киеве с 12 по 26 июля 1908 г. Общим собранием съезда он был избран председателем Отдела по организации мер борьбы с социализмом, атеизмом и противоцерковной литературой. С обостренным вниманием следил он за деятельностью социалистов в России и за успехами их пропаганды. Никто из церковных писателей того времени не посвятил столько усилий раскрытию богоборческой природы социализма и коммунизма. «Раз социализм отрицает Бога, душу, бессмертие, свободу духовную в человеке, постоянные правила нравственности, то он должен обратиться к единственному средству воздействия на человека – к насилию». Последующая история нашего отечества это полностью подтвердила. Отец Иоанн был убежден, что все, кто видел в монархическом государстве защитника и охранителя православия, должны объединиться. Он яснее других понимал, что с падением царской

власти жесткие удары будут направлены против Церкви. «Патриотические русские союзы, ставя православие во главу угла своего политического исповедания, делают это не по «тактическим соображениям», а по глубокому убеждению в истине, спасительности и исключительной духовно-культурной силе религии». «Народ русский есть народ православно-христианский, составляющий царство христианское, имеющее мировое призвание, указанное Промыслом, – призвание сохранить и распространить святую истину православия; народ наш входит в Церковь, гибель его есть потрясение Церкви, следовательно потрясение мира и человечества, есть умаление истины. Служить в этом смысле народу – значит служить Богу, Христу, Церкви, истине, православию, спасению мира и человечества. Патриотизм и национализм тогда – не цель, а средство для высшей цели, для служения вечной истине». В 1912 г. он вышел из всех монархических союзов, когда увидел, что их руководители стали национально-политические цели ставить выше религиозных.

Указом Святейшего Синода от 16 февраля 1908 г. отец Иоанн Восторгов был назначен членом Особого Совещания при Святейшем Синоде о миссионерском деле, для разработки мер к наилучшему устройению внутренней и внешней миссий и к оживлению их деятельности. В конце 1909 г. Государь Николай Александрович поручает ему совершить поездку по восьми переселенческим епархиям (включая Владивостокскую) для определения порядка открытия в них новых приходов и школ, построения церквей и школьных зданий. Святейший Синод сделал эту поездку еще более насыщенной, поручив отцу Иоанну: 1) обозрение состояния и дел Пекинской духовной миссии в Китае; 2) рассмотрение на месте вопроса о епархиальном управлении церквами Северной Маньчжурии, в связи с возникшими разногласиями между Пекинским и Владивостокским епархиальными начальствами; 3) обозрение духовных семинарий, духовных мужских и женских епархиальных училищ в восьми епархиях Зауралья. Кроме того, Совет Православного Миссионерского общества поручил ему ознакомиться с состоянием миссионерского дела в Японии и Корее, с обозрением местных миссионерских учреждений. В

течение многих месяцев он совершал путешествие по обширным просторам Сибири, Китая, Кореи, Маньчжурии и Японии. Отец Иоанн пришел к мысли организовать в Москве пастырско-миссионерские курсы по подготовке священников и учителей для создаваемых в переселенческих районах приходов и школ. Он издал пособие «Народно-Миссионерские и Катехизаторские курсы» с подробными программами занятий, с указанием учебников и руководящими статьями по этому вопросу.

«Этот человек незаурядного ума и огромной энергии, – писал об отце Иоанне протопресвитер Михаил Польский, – отлично справился с этой трудной задачей, избирая в священники способных псаломщиков и сельских учителей и подготавливая их на специальных курсах. Особенно поразительны были результаты обучения проповедничеству. В год по его методу ученики совершенно овладевали церковным ораторским искусством. Коллективно разработанные его учениками проповеди печатались и раздавались после произнесения их по церквам».

Отец Иоанн широко создавал народно-миссионерские курсы на уровне приходов. «Такие курсы теперь ведутся во многих местах Москвы... и имеют до 8 тысяч слушателей, которые объединяются в «Братстве Воскресения», имеют свою газету «Церковность»», – писал он.

В 1910 г. отец Иоанн предпринял еще одну поездку для изучения духовных нужд переселенцев. На этот раз он объехал Туркестан от персидской границы до северных пределов Сырдарьинской области, посетил Семиреченскую и Семипалатинскую области. В этом же году он участвовал в работе Общесибирского Миссионерского съезда, проходившего в Иркутске с 24 июля по 5 августа 1910 г. Общим собранием съезда отец Иоанн был избран Товарищем Председателя.

С 15 ноября по 15 декабря 1910 г. отец Иоанн руководит первыми Московскими епархиальными миссионерскими курсами. В январе 1911 г. по благословению Святейшего Синода отец Иоанн посетил Рим и город Бари, где приобрел земельный участок для строительства православного храма и странноприимного дома для паломников, приезжающих из России поклониться мощам святителя и чудотворца Николая. В

августе 1911 г. с соизволения Государя Николая Александровича он становится членом комитета по строительству в городе Бари храма и странноприимного дома.

25 ноября 1912 г. митрополитом Московским стал Высокопреосвященный Макарий (Невский). Он, как и его предшественник по кафедре, высоко ценил деятельность отца Иоанна и опирался на него как на одного из ближайших своих помощников, прежде всего в делах миссионерских.

В 1913 г. протоиерей Иоанн Восторгов был назначен настоятелем Покровского собора на рву (Василия Блаженного). Протоиерей Иоанн обладал высоким даром проповедника. Проповеди его производили на современников сильное и благодатное воздействие.

После того как в 1915 г. отец Иоанн овдовел, митрополит Макарий, ценивший его как выдающегося церковного деятеля, специальным Представлением от 22 апреля 1916 г. предложил Святейшему Синоду возвести отца Иоанна по принятии монашества в сан епископа, викария Московской епархии, с целью объединения в митрополии всего миссионерского дела. Предложение это вызвало волну клеветнических выступлений против отца Иоанна. В Представлении митрополита Макария приводятся факты, характеризующие отца Иоанна как настоятеля Покровского собора и священника-проповедника: «В соборе св. Василия Блаженного, где настоятельствует о. Восторгов и где прежде не было богомольцев, в настоящее время, благодаря его служению и постоянной миссионерской проповеди, такое множество богомольцев и такое религиозное усердие, что собор сей по количеству продаваемых свечей занял... одно из первых мест в епархии – 615 пудов в год». Закрытым голосованием о. Иоанн был избран председателем Московского столичного Совета благочинных. «Он постоянно получает приглашения служить и проповедовать в самые многолюдные церкви столицы и епархии, причем его служения всегда привлекают особый прилив богомольцев. Все это говорит за то, что в сане епископа деятельность его будет еще плодотворнее».

Протоиерей Иоанн был арестован 31 мая 1918 г. и заключен в Бутырскую тюрьму в Москве. Его обвинили в попытке незаконной продажи епархиального миссионерского дома. На

следствии он убедительно доказал, что возводимые на него обвинения не только клевета, но являются заранее спланированной провокацией самой ЧК. В начале июня 1918 г. протоиерей Иоанн обратился к начальнику Бутырской тюрьмы с просьбой разрешить ему совершить богослужение в тюремной церкви, тогда еще не закрытой. Заявление было передано в ЧК, откуда 25 июня последовал ответ: «Применить высшую меру наказания».

4 сентября 1918 г. Следственная комиссия Революционного трибунала при ВЦИКе постановила ликвидировать дело отца Иоанна во внесудебном порядке. Протоиерей Иоанн Восторгов был расстрелян 5 сентября 1918 г. и погребен на Ходынском поле в Москве.

Очевидцы рассказывали: «По просьбе отца Иоанна палачи разрешили всем осужденным помолиться и попрощаться друг с другом. Все встали на колени, и полилась горячая молитва. А затем все простились друг с другом. Первым бодро подошел к могиле протоиерей Восторгов, сказавший перед тем несколько слов остальным, приглашая всех с верою в милосердие Божие и скорое возрождение Родины принести последнюю искупительную жертву. «Я готов», – заключил он, обращаясь к конвою. Все встали на указанные места. Палач подошел к нему со спины вплотную, взял его левую руку, вывернул за поясницу, приставил к затылку револьвер и выстрелил, одновременно толкнув отца Иоанна в могилу».

*Использованы материалы:*

*Восторгов И.И.* Просвещение народа / / *Восторгов И. И.* Полное собрание сочинений. СПб., 1995. Т. 1.

*Восторгов И. И.* Полное собрание сочинений. СПб., 1995. Т. 4; 1998. Т. 5.

*Польский М., протопресвитер.* Новые мученики российские. Джорданвиль, 1949–1957.

*Восторгов И. И.* Не бойся! / / *Восторгов И. И.* Полное собрание сочинений. СПб., 1995. Т. 3.

Шествие. Воспоминания протоиерея Иоанна Восторгова о начале Февральской революции в Москве 1917 г. / / Русский вестник. 1993. № 34–35.

## Е. Н. Трубецкой

О христианском отношении к современным событиям

Речь, произнесенная на заседании Религиозно-философского общества памяти В.С. Соловьева 15 (28) апреля 1917 года, впервые была опубликована: Русская свобода. Пг., 1917. № 5. С. 3–8. Печатается в сокращении по: Новый мир / Ред. и примеч. Александра Носова. 1990. № 7. С. 221–234.

Об авторе см. комментарий к статье Е. Н. Трубецкого «Старый и новый национальный мессианизм» в настоящем издании.

## В.Ф. Эрн

Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием

Впервые: Эрн В. Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием. Москва: Изд. Религиозно-философской Библиотеки, 1917. Печатается по первой публикации. Настоящая публикация представляет собой первые четыре параграфа (из 10-ти) «Разбора...».

О значении этого текста авторитетно высказался высокопреосв. митрополит Иларион (Алфеев) в главе «В.Ф. Эрн об имяславии». Ниже приводится фрагмент этой главы его монографии «Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематика имяславских споров» (СПб., 2002, т. 1 и 2) по кн.: В. Ф. Эрн: pro et contra. Личность и творчество Владимира Эрна в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во РХГА. С. 856–858 и 868–870.

«Имяславской проблематикой Эрн заинтересовался уже в 1913 г. В августе этого года он выступил с предложением подготовить коллективный сборник статей об имени Божием в издательстве «Путь». Некоторые сотрудники «Пути», в частности Г. Рачинский и С. Булгаков, горячо поддержали идею, однако Е. Трубецкой отнесся к ней настороженно и убедил владелицу издательства М.К. Морозову в нецелесообразности такой публикации. Тогда Эрн берется за перо сам. В 1914 г. он начинает работу над «Письмами об имяславии», задуманными как апология имяславского учения в противовес позиции Святейшего Синода, однако успевает опубликовать только два письма (оба с подзаголовком «письмо первое»), содержащие вводные замечания. В 1917 г. он публикует «Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием». Работы Эрна по имяславию, несмотря на их незаконченный характер, имеют важное значение для истории имяславского спора: они вносят существенный вклад в осмысление имяславия с философской и богословской точек зрения. Дискуссия вокруг философской базы имяславия, начатая Флоренским и Муретовым в 1912 г., была Эрном продолжена и углублена. Кроме того, Эрн был первым, кто взялся за труд подробного рассмотрения Послания Святейшего



Синода от 18 мая 1913 г. и выступил с серьезной критикой его основных богословских предпосылок. Остается только сожалеть, что философ не успел довести начатое дело до конца. Первая публикация Эрн, посвященная теме имени Божия, называется «Около нового догмата». Она появилась в июле 1914 г. и содержит реакцию философа как на сам спор вокруг почитания имени Божия, так и на обсуждение этого вопроса в российской прессе. В имяславии Эрн видит «народнение нового церковного догмата», а в имяславцах – «воинов Христовых и исповедников славы Имени Божия». Эрн критикует как крайних противников имяславия, вроде архиепископа Никона, так и его защитников из среды либеральной интеллигенции, таких как Бердяев: «Епископ Никон хочет одного смирения без дерзновения, Н.А. Бердяев хочет одного дерзновения без смирения. Но истины не хотят оба». Истинными учителями смирения и дерзновения, по мнению Эрн, являются не Никон и не Бердяев, а афонские иноки, выдвинувшие «незамеченную доселе богословами догматическую истину о том, что Имя Божие есть Бог». В заключение своей статьи, имеющей сугубо предварительный характер, Эрн говорит: «Итак, нас интересует больше всего объективная сущность споров об Имени Божиим. Все остальное должно приложиться само собой. Важно выяснить, на чьей стороне Истина, важно сознать, кто подвижнически защищает святыню, а кто ее нарушает». Дальше «заявления о намерениях» Эрн в данной статье не идет.

Спустя два года, в 1916 г., Эрн публикует статью «Спор об Имени Божиим», где говорит о значимости вопроса о почитании имени Божия для современного человека. В отличие от Троицкого, видевшего в имяславии «явление религиозного атакизма», Эрн считает, что «вопрос об Имени Божиим потрясающе современен». Этот вопрос метафизически и религиозно «является скрытым и пока что невидимым фокусом всех лучей Истины, разрозненно сверкающих в различных волнениях и алканиях современного духа». Он «беспределенно глубоко отвечает на целый ряд отрицаний европейской истории и, таким образом, является великим и достойным моментом не человеческой, а божественной диалектики вселенской жизни».

Спор, развернувшийся на Афоне вокруг темы почитания имени Божия, по мнению Эрн, не был случайным явлением. Причиной этого спора Эрн, вслед за имяславцами, считает не книгу «На горах Кавказа», а рецензию на нее инок Хрисанфа и последующие публикации архиепископа Антония (Храповицкого). В этих публикациях афонцев поразили «развязный, грубый и часто хульный язык имяборствующих», резко отличающийся от привычного для них языка святоотеческого богословия. Святые Отцы, как бы ни различались между собой, всегда говорили об Имени Божием со страхом и трепетом, пишет Эрн. Это отношение они унаследовали от богослужения, являющегося «наиболее непосредственным (в эмоциональном смысле) выражением церковного самосознания», напоенного «величайшим, трепетным литургическим благоговением к Имени Божию». Достаточно сравнить писания имяборцев с высказываниями Отцов Церкви об Имени Божием, чтобы в самом тоне почувствовать глубочайшую пропасть, отличающую святоотеческое отношение к Имени Божию и отношение имяборствующих.

Книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа», по мнению Эрн, не вносит ничего принципиально нового в святоотеческое понимание имени Божия. Более того, у Илариона вообще нет «своих» слов: он главным образом пересказывает слова и мысли общепризнанных учителей Церкви, святых и подвижников. Новым моментом в книге схимонаха Илариона является та настойчивость, с которой в ней выдвигается на первый план сила, могущество и спасительность Имени Божия. В этой настойчивости, считает Эрн, есть «какая-то огромная внутренняя значительность, что-то провиденциальное и относящееся к самым глубоким потребностям современной религиозной жизни».

Как видим, критика Эрн в адрес Святейшего Синода была весьма резкой. Некоторые его суждения представляются несбалансированными: стремление увидеть в синодальных богословах злостных хулителей Имени Божия, а в имяславцах героев битвы за славу этого Имени приводит Эрн к преувеличениям, натяжкам, к односторонней оценке происходившего. Рассматривая труды Эрн по имяславию, нужно, кроме того, учитывать их предварительный, вводный

характер: Эрн намеревался писать большую философскую работу об Имени Божием и в своих публикациях 1914–1916 гг. лишь нащупывал подход к теме, которую надеялся осветить более глубоко и всесторонне.

Несмотря, однако, на указанные недостатки, публикации Эрна по имяславскому вопросу имели в описываемый период весьма важное значение для создания философской базы имяславия. Вслед за Муретовым и Флоренским Эрн развивал тему «христианского платонизма», который им противопоставлялся позитивизму и рационализму кантовского толка. Публикации Эрна, кроме того, внесли заметный вклад в изменение общего климата вокруг имяславцев: представив спор о почитании Имени Божия как столкновение русского и германского духа, Эрн, несомненно, способствовал росту симпатий к имяславию в российском обществе, настроенном в те годы крайне негативно по отношению ко всему германскому.

Приведенные в настоящей главе сведения подтверждают, что, благодаря вмешательству Государя в дело имяславцев и отчасти благодаря вниманию Думы к их правовому положению, а также благодаря широкой общественной поддержке, в 1914 г. в деле имяславцев происходит перелом, и в течение 1914–1916 гг. общественное мнение окончательно становится на их сторону. Среди союзников имяславия по разным причинам оказываются богословы, философы, литераторы, поэты, общественные деятели, политики. Для большинства политиков левого толка защита имяславия становится одним из пунктов программы по борьбе с господствующей Церковью и царским режимом.

Среди иерархов Российской Церкви в этот период нет единодушия по отношению к имяславцам. Одни иерархи, такие как митрополит Киевский Владимир, архиепископы Волынский Антоний, Новгородский Арсений и Финляндский Сергей, бывший Вологодский Никон, епископ Елисаветградский Анатолий, относятся к имяславцам крайне негативно. Другие, в частности, митрополиты Московский Макарий и Киевский Флавиан, епископы Верецкий Модест, Волоколамский Феодор, Дмитровский Трифон, относятся к имяславцам скорее сочувственно, причем некоторые (как, например, епископ Модест) своего сочувствия не скрывают. Разногласия

наблюдаются даже внутри Синода, из-за чего в решениях Синода имеет место некоторая непоследовательность и двусмысленность.

В 1914–1916 гг., несмотря на затишье в имяславских спорах, продолжается работа по созданию философской базы имяславия. Временно умолкают прежние защитники имяславия из числа «высокопросвещенных российских богословов» (Флоренский, Новоселов). В то же время возникают новые яркие имена (Эрн). Вся эта работа приведет к новому всплеску богословия Имени Божия в трудах Лосева и Флоренского в 1920-е гг.

Добавим, что описываемые процессы происходят на фоне растущего в стране недовольства деятельностью государственных структур, усиления революционных настроений. Продолжает стремительно падать авторитет высшей церковной власти и в лице Святейшего Синода; вновь, как и в 1905 г., звучат голоса, призывающие к церковной реформе. Накануне созыва Всероссийского Поместного собора для многих становится очевидным, что синодальная форма управления Церковью изжила себя, как изжило себя и то богословие, на котором Синод строил защиту своих позиций.

*Работы В.Ф. Эрна по имяславию:* Около нового догмата (Письма об имяславии). Письмо первое. Предварительные замечания / / Итоги жизни. М., 1914. № 11 23. С. 4–9; Спор об Имени Божиим. Письма об имяславии. Письмо 1-е: происхождение спора / / Христианская мысль. 191. № 9. С. 101–109. Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божиим / / Начала. 1995. № 1–4. С. 53–88.

## Протоиерей Иоанн Егоров

Православие и жизнь в нем.

Новый путь истинно-православной христианизации личной и общественной жизни

Впервые: Протоиерей Иоанн Егоров. Православие и жизнь в нем. Новый путь истинно-православной христианизации личной и общественной жизни. Общее руководство для законоучителей, богословско-пастырских школ и курсов, воспитателей и родителей, религиозного самообразования по первоисточникам и внешкольного религиозного образования. Издание кооперативного товарищества духовных писателей «Соборный разум». Петроград, 1918. Печатается по первой публикации. Текст представляет собой фрагмент из 3-й части книги.

*Егоров Иоанн Федорович* (1.08.1872, с. Подклинье Порховского у. Псковской губ. кон. – 1920/кон. 1921?) – протоиерей, настоятель Введенского собора в Петрограде. Окончил Рижскую духовную семинарию. В 1898 г. окончил СПбДА. Кандидат богословия. В 1898 г. – диакон в Санкт-Петербургской Иоанно-Предтеченской церкви при «Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви». С 1899 г. – священник, законоучитель в Юрьевской мужской и женской гимназиях. В 1903 г. назначен священником и законоучителем в Императорское Воспитательное общество благородных девиц. Участник Санкт-Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. С 1905 г. вместе с о. Г. Петровым, П. Кремлевским, П. Раевским и др. участвовал в деятельности группы 32-х петербургских священников, обратившихся к митр. Антонию (Вадковскому) с записками о необходимости реформ в Русской Церкви. Позднее группа преобразовалась в «Союз Церковного Обновления», на общем собрании которого 19 октября 1905 г. был одобрен «Проект церковных реформ». Летом 1906 г. о. Иоанн участвует в создании «Братства ревнителей церковного обновления». В 1907 г. оно прекратило существование, и о. Иоанн создает «Братство Святого Креста». Во время

Первой мировой войны о. Иоанн знакомится с лидерами церковного обновленчества А.И. Введенским и А.И. Боярским и все оставшиеся годы жизни проводит в тесном сотрудничестве с ними. Вместе с ними в марте 1917 г. создает «Союз прогрессивного петроградского духовенства», преобразованный вскоре в «Союз демократического православного духовенства и мирян», участвует в митингах и конференциях, публикует статьи в церковно-общественном вестнике. В 1917 г. вместе с Введенским и Боярским по предписанию обер-прокурора Синода В. И. Львова посещает фронт, где произносит пропагандистские речи против «гнета самодержавия», но призывает солдат оставаться в окопах, противодействуя дезертирству. Прот. Иоанн выступает с докладами на демократических митингах, участвует в издании антицерковных журналов «Голос Христа», «Божья нива», «Вестник труда», в организации обновленческого издательства «Соборный разум». В 1918–1919 гг. он преподает на одногодичных пастырских курсах в Петрограде (среди преподавателей В.Д. Красницкий и П.М. Кремлевский). Участвует в заседаниях Вольной Философской ассоциации, в частности, с докладом: «На заре нового религиозного сознания и действия». Как проповеди, так и богослужебные нововведения у половины прихожан вызывали протесты, поэтому староста собора П. Благовещенский подал докладную записку митрополиту Вениамину (Казанскому, священномученику) о расколе среди верующих, и вскоре Егоров был снят с настоятельства. В 1919 г. протоиерей Иоанн Егоров организовал общину, состоявшую из его бывших учеников по гимназии, под названием «Религия в сочетании с жизнью». По сообщению В. Марцинковского, придя к митрополиту Вениамину Петроградскому, о. Иоанн заявил ему, что впредь он объявляет свою общину автономной и просит Владыку не считать себя ответственным за его действия. Богослужения проходили под руководством о. Иоанна на русском языке в переводе, сделанном им же.

Подробнее см. статьи, из которых и заимствованы вышеприведенные примечания: Балакшина Ю. Иоанн Федорович Егоров: Православие и жизнь в нем // «Свет Христов просвещает всех». Альманах СФИ. Выпуск 2. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2010; Балакшина Ю.В. и

свещ. А. Берташ. О. Иоанн Егоров. Православная энциклопедия. Т. 18. М., 2008. С. 36–38.

Архив: ЦГА СПб. Ф. 8. Оп. 1. Д. 3498; Ф. 8778. Оп. 1. Д. 45. Л. 43–43 об.

*Сочинения:* По поводу доклада г-на Мережковского – Заметка для журнала «Церковный вестник» // РНБ ОР.Ф. 832. Д. 244. Л. 1–12 об.; Великая задача // Церк. обновление. 1906. № 6. С. 81–83; Как по-Божьему будет? // Там же. № 7. С. 97–100; Скоро рассвет // Там же. 1907. № 2. С. 11–12; Живая проповедь // Там же. № 6. С. 42–43; Христос и дети // Там же. № 7. С. 52–54; Соборность и парламентаризм // Век. 1907. № 23. С. 350–353; Соборность Христовой Церкви // Вопросы религии. 1908. № 2. С. 92–107; О благодатной радости. СПб., 1909; О молитве. СПб., 1909; То же, изм. загл. Беседы о молитве. СПб., 1910; О воспитании детей. СПб., 1909; Что такое Братство Св. Креста? СПб., 1910; Новый учеб. план, кр. программа и методика Закона Божия. Пг., 1917; Законы жизни. Пг., 1918. Кн. 1–3; Православие и жизнь в нем: Новый путь истинно-православной христианизации личной и общественной жизни. Пг., 1918; Простые речи о труде // Вестн. труда. 1918. № 2; Светлой памяти христианина-пастыря // Божия нива. 1918. № 1 / 2. С. 6–8; Что же теперь делать? // Соборный разум. 1918. № 3/5. С. 15–16.

*Литература:* *Зернов Н. М.* Русское религиозное возрождение XX в. П., 1991. С. 117; *Колеров М.А.* Издания «Христианского братства борьбы» (1906–1908) // Новое лит. обозр. 1993. № 5. С. 299–308; Он же. Не мир, но меч: Рус. религ. – филос. печать от «Проблем идеализма» до «Вех» (1902–1909). СПб., 1996. С. 258–268; *Левитин, Шавров.* Очерки смуты. С. 25, 35; *Шкаровский М. В.* Обновленческие движения в РПЦ XX в. СПб., 1996. С. 10, 13, 96; Взыскующие града: Хроника частной жизни рус. религ. философов в письмах и дневниках. М., 1997; СПб. епархия в XX в. 2000. С. 57, 58, 213, 235, 260; *Макаров Ю. В.* Моя служба в старой гвардии, 1905–1917: Мирное время и война. СПб., 2001. С. 117–118; «Обновленческий» раскол. С. 153, 373, 374, 985; *Фирсов С. Л.* Рус. Церковь накануне перемен: (Кон. 1980-х – 1918 гг.). М., 2002. С. 325, 339, 610; Записки петербургских религ.-филос. собраний, 1901–1903. М., 2005. С. 69, 201, 514; *Сорокин В., прот.* Исповедник: Церк.-просвет,

деятельность митр. Григория (Чукова). СПб., 2005. С. 68, 183, 201, 563; *Галкин А.К., Бовкало А. А.* Избранник Божий и народа. СПб., 2006. С. 275–276; *Марцинковский В. Ф.* Записки верующего. Новосиб., 2006. С. 241; *Ермичев А. А.* Религиозно-философское об-во в Петербурге (1907–1917): Хроника заседаний. СПб., 2007. С. 209, 221, 240.



## Л.П. Карсавин

О сущности православия

Фрагменты

Впервые: Проблемы русского религиозного сознания. Берлин, 1924. С. 139–211. Печатается в сокращении по первой публикации.

*Карсавин Лев Платонович* (1882–1952) – русский философ и историк-медиевист, один из создателей исторической антропологии, которую в последние годы чаще называют культурной историей. В 1906 г. с золотой медалью окончил историко-филологический факультет Петербургского университета, ученик И.М. Гревса. Преподавал в Санкт-Петербургском университете и на Высших женских курсах. Начал свой путь ученого с изучения ср.-век. религиозности, ср.-век. культуры (магистерская диссертация: «Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков» (1912); докт. диссертация: «Основы ср.-вековой религиозности в XII–XIII вв. преимущественно в Италии» (1915)). В 1918 г. по благословению митрополита Петроградского Вениамина участвовал в создании «Всероссийского Братства мирян в защиту Церкви». В 1922 г. арестован и выслан за границу на известном «корабле философов», без права возвращения. Жил в Берлине, затем в Париже, преподавал в университетах Западной Европы. Во Франции сблизился с евразийцами, был одним из теоретиков этого движения. В 1926 г. в Париже возглавил работу «Евразийского семинара», прочитал цикл лекций «Россия и Европа», был ведущим автором газеты «Евразия» (ноябрь 1928 – сент. 1929). В 1929 г. порвал с евразийством и по приглашению Каунасского университета занял кафедру всеобщей истории; оставался в этой должности после перевода университета в 1940 г. в Вильнюс. Годы войны провел в Литве. В 1944 г. советской властью был отстранен от преподавания в университете. В 1947–1949 гг. был директором Виленского худож. музея. В 1949 г. арестован, приговорен к 10 годам лагеря, отправлен в Абезь (Коми АССР), где скончался 20 июля 1952 г. Важное свидетельство о духовном состоянии Л.П. Карсавина в последние годы жизни в лагере дает книга А.А.

Ванеева «Два года в Абези» (Брюссель: Жизнь с Богом, 1990). Основу философии И. П. Карсавина составляет метафизика всеединства (понимаемого как триединство), представляющая сотворенное бытие как отражение Божественной троичности. Одним из центральных моментов философии Карсавина является учение о личности. В человеческом сообществе каждая отдельная личность и симфоническая социальная личность есть несовершенное выражение высшей Божественной Личности. Это несовершенство преодолевается через единение с Божественной реальностью как с носителем единства.

Культуру Карсавин понимает историко-антропологически. Она не сводима для него к традиционному пониманию, как воплощение творческого духа избранных. «Во всех своих выражениях культура неповторимо своеобразна, специфична, – пишет Карсавин в «Философии истории», – она по-своему преобразует материальную среду, выбирая себе соответствующую, раскрывается в своем материальном быте, в своем социально-экономическом и политическом строе, в своей эстетике, мировоззрении, религиозности.» Понимаемая таким образом культура – это и определенная фаза всемирно-исторического развития, и каждое конкретное историческое общество. История человечества есть процесс преодоления и взаимодействия культур. Карсавин не оперирует привычными сегодня терминами «диалог», «диалогичность» культур, но эта мысль является центральной в его рассуждениях о развитии и движении истории: «...полное исчезновение какой-нибудь культуры – явление чрезвычайно редкое, а может быть, и небывалое. Каждая после своей видимой гибели переживает себя в том, что связано с ее вещественными остатками, в ее традициях, продолжающих свое существование в лоне других культур, в памяти-знании их о ней. Для исторического процесса характерно сосуществование ряда культур, иногда в полном расцвете, не только их смена...». Понять культуру – значит раскрыть «идею культуры» – «некоторую основную психическую стихию жизни», обуславливающую историческое развитие и проявляющую себя в практике людей «во всех сферах жизни изучаемой коллективности – от социально-экономических отношений до высот мистико-философского умозрения».

Наиболее плодотворным для понимания культуры и ее специфики Карсавин считал изучение ее религиозных в широком смысле слова (к их числу Карсавин относил также социалистические, коммунистические идеи) качественных, поскольку в них отражается самоосмысление исторической общности, понимание ею проблем мироздания и собственной идентичности. Человечество – «всеединый, всевременный, развивающийся всепространственно субъект» истории. Это определение тождественно по своей сути его концепции культуры как «истории целиком». Применительно к области конкретно-исторической оно означало лишь то, что каждая «коллективность» (социальная группа, общность и т. п.) и каждый относящийся к ней индивид обладают, пользуясь современной терминологией, той общей «картиной мира», той системой ценностей и «умственных привычек», которые моделируют их социальную практику и повседневную жизнь, создавая «всеединство», и определяют неповторимость их времени, эпохи как истории культуры.

*Сочинения:* Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII вв. (1912); Монашество в Средние века (1912); Основы средневековой религиозности XII–XIII вв., преимущественно в Италии (1915); Культура Средних веков (1918); Восток, Запад и русская идея (1922); Философия истории (1923); Святые отцы и учителя Церкви. Раскрытие Православия в их творениях (1926); Католичество. Пг., 1919; Культура Средних веков. Пг.: Огни, 1919; Религиозно-филос. соч. М., 1992; Философия истории. СПб., 1993; Малые сочинения. СПб., 1994; Святые отцы и учителя церкви: Раскрытие православия в их творениях. М., 1994; Культура Средних веков. Киев, 1995; Введение в историю / / Вестник истории. 1996. № 8; Peri archon. Ideen zur christlichen Metaphysik. Memel (1928); О личности. Каунас, 1929; Поэма о смерти (1931); Europos kultūros istorija. Kaunas, 1931–1937.

*Литература о Л.П. Карсавине:* Историк-медиевист Лев Платонович Карсавин (1882–1952). М., 1991; Ястребицкая А. Л. Историк культуры Лев Платонович Карсавин: У истоков истор. антропологии в России / / Диалог со временем. Историки в меняющемся мире. М., 1996; Хоружий С.С. Карсавин и де Местр / / Вопросы философии. 1989. № 3.

## В.В. Зеньковский

### Православие и культура

Впервые: Православие и культура: Сб. статей / Сост., вступ. ст. В.В. Зеньковского. Берлин, 1923. Представляет собой текст Предисловия к сб. статей. Печатается по первой публикации.

*Зеньковский Василий Васильевич* (1881–1962) – протоиерей, богослов, философ, психолог, педагог, литературовед. Родился в городе Проскурове, окончил гимназию в Киеве. Учился на естеств.-мат. и ист.-филол. ф-тах Киевского университета. В 1913–1914 гг. учился в Германии, Австрии и Италии. В 1915–1919 гг. – профессор психологии Киевского университета. Член Украинского Церковного Собора 1919 г. Один из руководителей Религиозно-философского общества в Киеве. С 1919 г. в эмиграции. С 1920 по 1923 г. профессор философии Белградского университета; в 1923–1926 г. директор Педагогического института в Праге. С 1926 по 1962 г. профессор Богословского института в Париже. В 1942 г. рукоположен в сан священника. Инициатор создания и бессменный (с 1923 по 1962 г.) председатель Русского студенческого христианского движения. Наибольшую известность получил его фундаментальный труд «История русской философии» (1-е изд. – Париж: YMCA-Press, 1948).

В юности охладел к вере, изучал естественные науки и психологию. Под влиянием книг Вл. Соловьева вернулся в лоно Православия. Пришел к понятию «церковного разума», согласно которому метафизическую опору познания нужно искать в Церкви: «Мы приходим к христоцентрическому пониманию знания, т. е. к признанию, что светоносная сила, созидаящая разум и регулирующая познавательные процессы, исходит от Христа». Это истолкование знания решительно отвергает принцип «автономии» разума, что требует пересмотра всех принципов современной науки.

Глубоко религиозный мыслитель, Зеньковский считал религию основой культуры. Русская философская мысль, по Зеньковскому, оригинальна и коренится в глубинах православного мирозерцания. Ее развитие шло в направлении

все большего уяснения православных оснований. Процесс этот периодически нарушался «вторжением» западной философской мысли. Зеньковский отрицательно оценивает эти «вторжения» с содержательной точки зрения, хотя и не исключает их значения для совершенствования «философской техники».

Тема религиозного осмысления культуры волновала многих русских религиозных писателей. Эту проблему по-своему пытались осмыслить Н.В. Гоголь, поставивший вопрос о возврате культуры к Церкви, П.Я. Чаадаев, Ф.М. Достоевский, славянофилы А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, автор «Философии общего дела» Н. Ф. Федоров и др.; среди немногих церковных писателей это в первую очередь архимандрит Феодор Бухарев (см.: Три письма к Н.В. Гоголю. 1861), с именем которого связана «самая глубокая и творческая постановка вопроса о «православной культуре»» (Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1989. С. 321).

*Сочинения:* Социальное воспитание, его задачи и пути. М., 1918; Психология детства. Лейпциг, 1924 (М., 1996); Русские мыслители и Европа. Париж, 1926 (М., 1997); Дар свободы. Париж, 1928; О чуде. Париж; Варшава, 1929; Очерк идеологии РСХД // Вестник РСХД. 1929; Церковные течения и группировки в Русской Православной Церкви за границей // Вестник РСХД. 1938; Окамененное нечувствие (У истоков агрессивного безбожия) // Православная мысль. Париж, 1951. Вып. VIII; Наша эпоха. Париж, 1952; О мнимом материализме русской науки и философии. Мюнхен, 1956; Н.В. Гоголь. Париж, 1959; Филос. мотивы в рус. поэзии // Вестник РСХД. 1959. № 52, 54, 55; Рус. педагогика в XX в. Париж, 1960; Основы христианской философии. Франкфурт, 1961. Т. 1; 1964. Т. 2; История русской философии: В 2 т. Л., 1991; На пороге зрелости. М., 1992; Апологетика. М., 1992; Проблемы воспитания в свете христ. антропологии. М., 1993; Пять месяцев у власти: Воспоминания. М., 1995.

Идея православной культуры

Впервые: Православие и культура / Сост., вступ. ст. В.В. Зеньковского. Берлин, 1923. Печатается по первой публикации.

## **Л.П. Карсавин**

Путь православия

Впервые: София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Вып. 1. Берлин: Обелиск, 1923. С. 47–62. Печатается в сокращении по: Карсавин Л. /Т. Сочинения. М.: Раритет, 1993. С. 337–358. О Л. П. Карсавине см. комментарий к статье «О сущности Православия» в настоящем издании.

## П.А. Флоренский

### Записка о Православии

Впервые: Символ. 1989. № 21. С. 91–98. Печатается по первой публикации. В Собрании сочинений (М., 1996. Т. 2. С. 537–546) опубликована более полная редакция. Эти дополнения приведены в нижеследующих комментариях.

Флоренский Павел Александрович (9 (21).01.1882–8.12.1937) – священник, богослов, философ, ученый, специалист в различных областях знания. Учился в Тифлисской классической гимназии вместе с Д.Д. Бурлюком, А.В. Ельчаниновым, В.Ф. Эрном, И. Б. Розенфельдом (Каменевым). Не будучи воспитан религиозно, в 17 лет осознал ограниченность естественно-научного знания и проявил острый интерес к религии. Испытывая любовь к математике, ощутил «потребность построить себе философское миропонимание, опираясь на углубленные основы математического познания» (Богословские труды. 1982. № 23. С. 366). В 1900 г. Флоренский поступил на отделение чистой математики физико-математического факультета Московского университета. Большое влияние на него оказал Н.В. Бугаев, учение которого о прерывности (аритмологию) он обогатил идеями теории множеств Г. Кантора. Работа Флоренского «О символах бесконечности» (1904) была первым трудом в России по теории множеств. Параллельно с занятиями математикой Флоренский активно участвует в студенческом Историко-филологическом обществе, созданном по инициативе С.Н. Трубецкого\*, под руководством которого он написал работу «Идея Бога в платоновском государстве». В сентябре 1904 г. по совету епископа Антония (Флоренсова) Флоренский поступает в Московскую духовную академию. По окончании Академии в 1908 г. утвержден исполняющим должность доцента академии по кафедре истории философии. В апреле 1911 г. был рукоположен ректором академии епископом Волоколамским Феодором (Поздеевским) в сан диакона, а затем – в сан священника. С 1912 г. он служил в Сергиево-Посадской церкви приюта сестер милосердия Красного Креста. За время преподавания в академии (1908–1919) Флоренский создал ряд оригинальных

курсов по истории античной философии, философии культуры и культа, кантовской философии, разделы которых были выборочно опубликованы. Оценивая вклад Флоренского в изучение платонизма, А.Ф. Лосев\* писал, что Флоренский дал «концепцию платонизма, по глубине и тонкости превосходящую все, что когда-нибудь я читал о Платоне». «Новое, что вносит Флоренский в понимание платонизма, это – учение о лике и магическом имени. Платоновская Идея – выразительна, она имеет определенный живой лик» (Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 692–693). После защиты диссертации в 1914 г. на степень магистра богословия Флоренский был назначен экстраординарным проф. академии по кафедре истории философии. В этом же году отдельным изданием вышел самый известный его труд «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи» (М.: Путь, 1914). С 1912 по 1917 г. Флоренский – редактор журнала «Богословский вестник». После революции он продолжал читать лекции в различных аудиториях (изданы в собр. соч.). С 1920 г. Флоренский начал работать на московском заводе «Карболит», а затем перешел на исследовательскую работу в Главэлектро ВСНХ РСФСР. В то же время он вел экспериментальные работы в Государственном экспериментальном электротехническом институте, стал заведующим лабораторией испытания материалов, созданной им самим. В своих сочинениях он продолжал углублять темы богословия и философии. В 1921 г. Флоренский был избран проф. ВХУТЕМАС'а по кафедре «Анализ пространственности в художественных произведениях». С 1927 г. Флоренский один из редакторов «Технической энциклопедии», опубликовал в ней ок. 150 статей. Летом 1928 г. был сослан в Нижний Новгород, где работал в радиолaborатории. Его многочисленные изобретения и открытия в различных областях науки и техники имели большое значение в развитии народного хозяйства. 25 февраля 1933 г. Флоренский был арестован и осужден по ложному обвинению. В г. Сковородино, в Забайкалье, он работал на мерзлотоведческой станции, а 1 сентября 1934 г. был отправлен в Соловецкий лагерь, где в лаборатории занимался вопросами добычи йода и агар-агара из водорослей. 8 декабря 1937 г. Флоренский был расстрелян.



«Свою жизненную задачу Флоренский понимал как проложение путей к будущему цельному мировоззрению», синтезирующему веру и разум, интуицию и рассудок, богословие и философию, искусство и науку. Так он написал в автореферате, составленном в 1925 г. Этот текст лучше, чем какие-либо статьи о нем, дает представление о мировоззрении Флоренского. Приведем фрагмент из автореферата. «Свою жизненную задачу Флоренский понимает как проложение путей к будущему цельному мировоззрению. В этом смысле он может быть назван философом. Но в противоположность установившимся в новое время приемам и задачам философского мышления, он отталкивается от отвлеченных построений и от исчерпывающей, по схемам, полноты проблем. В этом смысле его следует скорее считать исследователем. Широкие перспективы у него всегда связаны с конкретными и вплотную поставленными обследованиями отдельных, иногда весьма специальных, вопросов. Вследствие этого развиваемое им мировоззрение строится контрапунктически, из некоторого числа тем миропонимания, тесно сплоченных особою диалектикою, но не поддается краткому систематическому изложению. Построение его – характера органического, а не логического, и отдельные формулировки не могут обособляться от конкретного материала. Руководящая тема культурно-исторических воззрений Флоренского – отрицание культуры как единого во времени и в пространстве процесса, с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры. Что же касается до жизни отдельных культур, то Флоренский развивает мысль о подчиненности их ритмически сменяющимся типам культуры средневековой и культуры возрожденской. Первый тип характеризуется органичностью, объективностью, конкретностью, самособранностью, а второй – раздробленностью, субъективностью, отвлеченностью и поверхностностью.

Ренессансовая культура Европы, по убеждению Флоренского, закончила свое существование к началу XX в., и с первых же годов нового столетия можно наблюдать по всем линиям культуры первые ростки культуры иного типа.

Свое собственное мировоззрение Флоренский считает соответствующим по складу стилю XIV–XV вв. русского

Средневековья, но предвидит и желает другие построения, соответствующие более глубокому возврату к Средневековью. Основным законом мира Флоренский считает второй принцип термодинамики – закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос – начало эктропии. Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержке уравнивательного процесса Вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству – смерти.

Всякая культура представляет целевую и крепко связанную систему средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, принимаемой за основную и безусловную, т. е. служит некоторому предмету веры. Первые преломления этой веры в неотъемлемых функциях человека определяют углы зрения на области, связанные с этими функциями, т. е. на все бытие, как оно соотнесено с человеком. Эти углы – категории, но не отвлеченные, а конкретные; проявление их действием есть культ. Культура, как свидетельствуется и этимологией, есть производное от культа, т. е. упорядочение всего мира по категориям культа. Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого далее следует культура.

Натуралистическому этическому монизму при метафизическом дуализме Флоренский противопоставляет этический дуализм при метафизическом монизме; отсюда борьба с пронизавшими все общество испарениями манихейства, гностицизма, богумильства и проч. Та же позиция Флоренского и в теории знания. Иллюзионизму, субъективизму и психологизму он противопоставляет реализм как убеждение в транссубъективной реальности бытия: бытие непосредственно открывается знанию. Восприятия не субъективны, а субъектны, т. е. принадлежат субъекту, хотя и лежат вне его. Иначе говоря, в знании сказывается подлинная расширенность субъекта и подлинное соединение его энергии (в смысле терминологии XIV в.) с энергией познаваемой реальности.

Всякое действие разума существенно антиномично, и все построения его держатся лишь силою противоборствующих и взаимоисключающих начал. Непреложная истина – это та, в

которой предельно сильное утверждение соединено с предельно же сильным его отрицанием, т. е. – предельное противоречие: оно непреложно, ибо уже включило в себя крайнее его отрицание. И поэтому все то, что можно было бы возразить против непреложной истины, будет слабее этого, в ней содержащегося отрицания. Предмет, соответствующий этой последней антиномии, и есть, очевидно, истинная реальность и реальная истина. Этот предмет, источник бытия и смысла, воспринимается опытом.

Мировоззрение Флоренского сформировалось главным образом на почве математики и пронизано ее началами, хоть и не пользуется ее языком. Поэтому для Флоренского наиболее существенным в познании мира представляется существенная закономерность функций и аритмологии. В мире господствует прерывность в отношении связей и дискретность в отношении самой реальности. Неприемлемое позитивизмом и кантианством как нарушающее непрерывность, тем не менее закономерно и соответствует функциям прерывным, многозначным, расплывающимся, не имеющим производной и проч. С другой стороны, дискретность реальности ведет к утверждению формы или идеи (в платоно-аристотелевском смысле) как единого целого, которое «прежде своих частей» и их собою определяет, а не из них слагается. Отсюда интерес к интегральным уравнениям и к функциям линий, поверхностей и проч.; отсюда же, в другую сторону, пифагорейский уклон и стремление понять число как форму. А в связи с представлением о многослойности реальности и недоступности одних слоев другим (условная трансцендентность) – стремление дать наглядную модель мнимостей.

В отношении пространства и времени у Флоренского своеобразный атомизм. Борьба с кантовским понятием пространства и сознание условности и недостаточной гибкости не-евклидовских проективных пространств направили интерес Флоренского к пространствам не-проективным и к топологии. Именно на этой почве в значительной мере сложились его эстетические взгляды (курсы лекций по «анализу пространственности в изобразительном искусстве», читавшиеся в Высших Художественных Мастерских).

Флоренский видит в математике необходимую и первую предпосылку мировоззрения, но в самодовлеемости математики находит причину ее культурного бесплодия: направляющие импульсы математике необходимо получать, с одной стороны, от общего миропонимания, а с другой – от опытного изучения мира и от техники. Собственные занятия Флоренского направлены в обе эти стороны, причем предметом техники служит электротехника, преимущественно электрические поля и их материальные среды. Учение о полях, расширительно, связывается с задачами геометрии, натурфилософии и эстетики, а материаловедение – с гистологией материалов, как областью применения учений о множествах и теории функций.

Наконец, следует еще упомянуть о занятиях языком: отрицая отвлеченную логичность мысли, Флоренский видит ценность мысли в ее конкретном явлении, как раскрытия личности. Отсюда интерес к стилистическому исследованию произведений мысли. Кроме того, отрицая мысль бессловесную, Флоренский в изучении слова видит главное орудие проникновения в чужую мысль и оформления собственной. Отсюда – занятия этимологией и семасиологией».

*Сочинения: Статьи по искусству / Под ред. Н.А. Струве. Т. 1. Париж, 1985; Собр. соч.: В 2 т. М., 1990. Мнимости в геометрии. М., 1991; Детям моим. Воспоминанья прошлых лет. Генеалогич. исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992; Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993; Оправдание космоса. СПб.: РХГИ, 1994; Иконостас. М., 1995.*

*Литература о П.А. Флоренском: П.А. Флоренский: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1996 (2-е изд. – 2001). В Кн. опубликованы биографические и аналитические материалы. Приводится библиография работ о жизни и творчестве Флоренского; Иеромонах Андроник (Трубачев). Теодицея и антроподицея в творчестве свящ. Павла Флоренского. Томск: Водолей, 1998; Игумен Андроник (Трубачев). Жизнь и судьба. Вступ. ст. к Собр. соч. священника П. Флоренского. Т. 1. М., 1994; Кравец С.Л. О красоте духовной (П.А. Флоренский: религиозно-нравственные воззрения). М., 1990; Воронкова Л. П. В поисках истины и красоты (Культурология П.А. Флоренского). М., 1992; П.А.*

Флоренский и культура его времени / Материалы конференции в Бергамо (Италия), 10–14.01.1988. Marburg: Blaue Hoerner Verlag, 1995.

## П.И. Новгородцев

Существо русского православного сознания

Впервые: Православие и культура: Сб. статей / Сост., вступ. ст. В.В. Зеньковского. Берлин: Русская книга, 1923. С. 7–23. Печатается по первой публикации.

*Новгородцев Павел Иванович* (1866–1924) – правовед, философ, социолог, теоретик неолиберализма. Окончил юридический факультет Московского университета. В 1902 г. совместно с П. Струве П.И. Новгородцев опубликовал сб. «Проблемы идеализма», ставший предшественником «Вех» (1909). С 1904 по 1906 г. ординарный профессор Московского университета по кафедре энциклопедии права и истории философии права. С 1906 г., после увольнения из Московского университета по политическим мотивам, директор Московского коммерческого института. Участвовал в основании Конституционно-демократической партии, в 1906 г. избран депутатом Первой Государственной Думы; был членом ЦК кадетской партии, но отказался от места во Временном правительстве, считая последнее неспособным к активной политической практике. В 1918 г. участвовал в издании сб. «Из глубины», в котором солидаризировался с идеями Струве, изложенными в «Вехах». В том же году, из-за угрозы ареста, связанного с работой в антибольшевистских организациях, переехал на юг, откуда эвакуировался с остатками Белой армии. В 1920 г. эмигрировал, жил в Берлине, принимал участие в издании газеты «Руль». Основатель и первый декан Русского юридического факультета в Праге.

Для характеристики творчества Новгородцева воспользуемся ст. В.Н. Жукова в слов. «Русская философия» (М.: Республика, 1995) и ст. прот. Г. Флоровского «Памяти проф. П.И. Новгородцева» (Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998).

Как сторонник либерально-правового учения, Новгородцев выступал против любых общественных течений, ограничивающих свободу личности. В большинстве своих книг Новгородцев прослеживал различные аспекты генезиса и взаимодействия

общественных идеалов прошлого и современности. Задолго до Т. Куна («Структура научных революций», 1963) он обосновал смену научных парадигм в истории культуры. В книгах «Политические идеалы древнего и нового мира» и «Лекции по истории философии права» (1912) Новгородцев рассматривал историю политических учений, их культуру и зарождение в XIV в., в связи с различными формами секуляризации, новой философии права (трактаты Оккама и Марсилия Падуанского). В «Кризисе современного правосознания» Новгородцев анализировал учения XVIII и XIX вв., соединяя историческую перспективу и современную социокультурную ситуацию. Практика права прошлого показала, что оно не способно самостоятельно изменять общественные отношения. Кризис вызван тем, что часть общества выводит из этой неудачи тотальное отрицание права, а другая – его реформирование. Отрицание права шло в двояком направлении: в отвлеченном морализаторстве Л. Толстого и в формах социалистических и анархических учений. Толстовство, по Новгородцеву, несостоятельно, т. к. не учитывает реальной ситуации. Нравственный подвиг отдельного человека не может изменить все общество, лишенное механизмов защиты от зла. Правовое государство не совершенно, но это необходимая ступень на пути духовного прогресса.

Гармония личного и общественного возможна лишь при высшем синтезе в сфере свободы. В историческом существовании такой идеал недостижим, но к нему нужно стремиться. Осознание невозможности осуществить утопию породило не только кризис права, но и разочарование в социализме и анархизме, пытавшихся объективировать идеал (абсолютное), создав его в исторических (относит.) условиях. Логическим завершением социализма, по Новгородцеву, является марксизм. Основное его противоречие состоит в желании соединить утопию и социальный реформизм. В области утопии марксизм претендует на место религии, т. к. включает космологическую проблему зла. Любые негативные начала используются как средства добра, следствием чего является классовая ненависть. Религиозность поддерживается верой в скорую революцию. Кризис и разложение марксизма связаны с осознанием невозможности победы в обозримом будущем.

Научность, служащая для психологической убедительности марксизма, не может смягчить разочарования.

По характеристике прот. Г. Флоровского, потустороннее, вышнее, небесное всегда было для Новгородцева чем-то совершенно очевидным, осязаемым и достоверным. То божественное, что открывается в человеческой душе, в несмолкающем глазе нравственного сознания, было для него первичной и незыблемой реальностью. Божественное, небесное было для него более достоверно и действительно, чем преходящее, изменчивое, земное. Это то, чем мы живем и для чего живем, неиссякаемый источник наших сил и наша безусловная цель. Об этом Новгородцев говорил уже в статье «Нравственный идеализм в философии права», опубликованной в изданном под его редакцией вдохновенном сборнике статей разных авторов «Проблемы идеализма» (М., 1903). Он всю жизнь размышлял над проблемой идеала и представил результаты своих размышлений в книге «Об общественном идеале» (М., 1917). Вышел только первый том книги; автор не успел подготовить второй том к печати и дал согласие на посмертное издание лишь начальных его глав. В работе отрицается непреходящая ценность и безусловное достоинство всех исторических свершений и достижений. Провозглашается относительность и условность всех общественных и жизненных форм. Отрицается осуществимость человеческих стремлений и вожеланий; человечество обрекается на бесконечные стремления, на неутолимую жажду, на вечные поиски и тревогу. История представляет собой бесконечный путь, который не приводит на земле ни к какому тихому пристанищу. Преходящее и изменчивое историческое уходило для Новгородцева в тень под ослепительными лучами Безусловного, Вечного, Потустороннего: «Далекий и неведомый путь открывается перед человечеством. Что ждет его на этом пути? Куда придет оно в своих исканиях? Кто скажет, кто решится сказать? Каждый новый шаг в будущее – это шаг в неизвестность; вслед за первыми проблесками наступающего дня открывается неоглядная даль веков, уходящая в бесконечность. Знаем ли мы, что нас ждет, что ждет наш народ, что ждет человечество? Но почему не редуют ряды борцов за лучшее будущее, они так смело смотрят вперед,



почему не слабеет их мужество и не тускнеет их взор? Не потому, что они знают все, что произойдет, а потому что они хотят того, что должно произойти, и умеют этого хотеть. Великий дар – уметь хотеть!» Для нравственного сознания стоит вопрос: непреложно ли присутствие добра в нашей жизни? Важно, чтобы творчество человека, его мысли и дела имели внутренний смысл, имели значение и оправдание перед лицом Абсолютного. Всякая мысль и всякое дело, взятые сами по себе, в своем эмпирическом содержании, ограниченном и условном, – ничтожны. И в то же время каждая из наших мыслей может стать сосудом вечности. Временное становится тогда образом и символом вечного – но не внешним, условным символом, а символом реальным: в самом преходящем начинают действовать и проявляться бесконечные энергии. Ничто не может преградить путь нравственному вдохновению и творчеству во имя долга.

Новгородцев поднимал каждый житейский вопрос на высоту философской проблемы и раскрывал метафизические идеи в системе их практического применения. Всю свою жизнь он сознательно исповедовал идеализм. Для него «идея» всегда была «планом действия», предстоящей неуклонно задачей, призывом, исканием. В интуиции безусловного он черпал силы для неутомимой практической работы.

«Взаимная любовь всех во Христе» для Новгородцева – единственная основа человеческой жизни. Царство Божие – единственная и истинно безусловная цель жизни. Но это совсем не близкая и легкодостижимая цель. «Царство Божие не может быть построено в результате земной деятельности, но при этом вся земная жизнь должна быть проникнута мыслью об этом ожидаемом Царстве», и «только когда неземной свет озарит наши земные чувства и дела», только когда они будут основываться на «чувстве своего соприкосновения с таинственным иным миром, можно будет правильно устроить нашу жизнь». Новгородцев высоко ценил творчество Ф.М. Достоевского, видел в нем «глубочайшие основы русской философии права или, лучше сказать, русского общественного идеала, которому суждено, быть может, снова укрепить ослабевшие силы европейских людей». П.И. Новгородцев писал сравнительно мало, начал свою научно-литературную

деятельность историко-критическим этюдом «Историческая школа юристов» (магистерская диссертация. М., 1896). Отбросить историзм и ему противостоять – это всегдашняя исходная позиция в размышлениях П.И. Новгородцева. Он не соглашается с тем, чтобы рассматривать право только как историческое или общественное явление. Для него право нечто большее, чем факт, право – это прежде всего «внутренняя абсолютная ценность», явление и закон личной жизни. Философия должна вмешаться и указать историзму и социологизму их подчиненное место. Право прежде всего внутренняя реальность, и потому оно доступно не историческому, а лишь метафизическому изучению. Подробный анализ учений исторической школы, ее предшественников и последующих позитивных направлений в учении о праве привел П.И. Новгородцева к углубленной постановке проблемы соотношения между внутренним и внешним моментами в праве и – что характерно для него – в этике вообще. Право было для него чем-то вроде святыни и потому именно, что он воспринимал и толковал все явления права как явления нравственной жизни. Вторая книга, его докторская диссертация «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» (М., 1901) является нравственно-философской монографией. Он рассматривает учения Канта и Гегеля как два противоположных типа построения этической системы. Этика Канта есть этика личного обязательства, этика Гегеля – этика объективного осуществления. П.И. Новгородцев хочет найти синтез этих двух учений, но в конце концов учение Канта все же берет верх. Гегель прав в том, что нравственное сознание достигает своей полноты только в конкретном, историческом действии. Но личности он отводит подчиненное место. Для Гегеля, как и для исторической школы, личность – прежде всего орган и продукт некоего более обширного и субстанциального целого, которое живет своей собственной, надындивидуальной жизнью. Против этого общественного субстанционализма П.И. Новгородцев всегда возражал с большим воодушевлением, развивая и углубляя в этих своих возражениях идеи самого Канта о безусловном достоинстве нравственной личности. Одаренная нравственным сознанием и через него прикоснувшаяся к горнему миру, личность есть в

метафизическом отношении нечто безусловно первичное. Общество, напротив, всегда есть нечто вторичное, производное, результат взаимодействия и взаимной жизни нравственных личностей. Потому именно и сохраняется свобода личного самоопределения. Личность является проводником начала свободы в мире естественной необходимости. Потому именно возможно движение и творчество в общественной жизни: личность вносит в нее нечто новое, добавочное, по сравнению с естественным ходом вещей, – и при этом «нечто новое» не в количественном смысле. Нравственное содержание и смысл общество получает только как совокупность и взаимодействие автономных нравственных личностей. Факту личность противопоставляет идеал, который становится объектом приложения воли. Категорический императив и идеал почти синонимы. Нравственное сознание устанавливает известные безусловные требования и нормы, не «условные советы», а «безусловные предписания», и они определяют и направление творчества, и оценку достижений. Из совокупности таких безусловных предписаний и складывается «естественное право». Воодушевленный проповедник возрождения естественного права, П.И. Новгородцев был совершенно чужд тому рационалистическому догматизму, на котором основывался естественно-правовой идеал старого времени. Под естественным правом он понимал нравственный идеал и прообраз права и в этом смысле говорил, что учение о естественном праве есть прямой вывод из основных понятий нравственного догматизма. Потому и средоточием естественного права является идея безусловного достоинства человеческой личности. Естественно-правовой идеал не содержит никаких указаний для практики: он указывает лишь на конечные цели деятельности, а конкретные цели никогда не бывают конечными. В правовой жизни никогда не снимается и не преодолевается противоположность идеала и факта, абсолютных начал и исторических осуществлений, и потому естественное право является началом и фактором движения и роста. Формальный, но не априорный идеал естественного права может и должен в разные эпохи наполняться разным содержанием, но эти конкретные формы никогда не получают того абсолютного

значения, которое принадлежит самому принципу естественного права, и только ему. Анализу проблемы отношений между идеалом и осуществлением посвящены две следующие по времени книги П.И. Новгородцева: «Кризис современного правового сознания» (отд. изд.: М., 1909; первопубликация: журнал «Вопросы философии и психологии» за 1906, 1907 и 1909 гг.) и «Об общественном идеале». Автор следует здесь по историко-критическому пути, по пути анализа типичных государственных теорий последнего века, со времени французской революции, но ясно, что не историческая задача является для него основной. Он занимается не историческим, а философским анализом идей. В книге «О кризисе правосознания» П.И. Новгородцев показывает, как полный испытаний опыт прошлого столетия привел к постепенному распаду веры в возможность существования идеального государства, функционирующего безошибочно и неизменно, как терялась вера в достижимость окончательного и всецелого разрешения общественных противоречий политическими средствами. Конкретные формы государственного устройства теряют свое обаяние, вера во всемогущество и непогрешимость государства и его институтов исчезает. Растет сознание необходимости начального и предварительного нравственного усовершенствования человека, создания нового типа человека. Получает распространение идея общественного воспитания как постоянной задачи. Но, главное, ослабевает и чахнет вера в моральную значительность и дееспособность государства как такового. А между тем именно эта вера вдохновляла политические теории недавнего прошлого – вера в «чудеса республики», *les miracles de la republique*. В основе этого упования, в наибольшей степени связанного с учением Руссо, лежала оптимистическая уверенность в совершенном единстве человеческих желаний (это именно и есть так наз. *volonte generale* (общая воля, фр.)) и надежда на то, что полное равновесие и согласие между личностью и обществом осуществимо. Исторические неуспехи расшатывают этот оптимизм: согласие оказывается не фактом, а вечно удаляющейся и никогда не достижимой задачей. И наряду с этим, особенно на английской почве, постепенно поднимается

индивидуалистический протест и раскрывается неизбежность противопоставления личности, в ее неповторимой и своеобразной полноте, и общества. Продолжая ход своих размышлений, в книге «Об общественном идеале» П.И. Новгородцев обобщает свои наблюдения и говорит о кризисе не только в правосознании, но и в общественной философии, о крушении всего мировосприятия. Теряет силу и убедительность как уверенность в том, что «человечество, по крайней мере в своей избранной части, приближается к заключительному и блаженному времени своего существования», так и «вера в то, что будет найдено то разрешительное слово, та спасительная истина, которая приведет людей в высшему и последнему пределу истории». Другими словами, теряет силу вся философия истории, вера в неуклонный и притом конечный прогресс, вера в возможность осуществления некоего предельного и завершенного состояния. И с другой стороны, рушится уверенность в том, что можно рационализировать до конца общественную жизнь и найти непогрешимую, единственную и уравнительную формулу общественного равновесия. Этому способствует, во-первых, эволюционное понимание бытия как безостановочного движения и, во-вторых, – и это главное, – острое сознание безусловности общественного идеала. П.И. Новгородцев весьма убедительно подчеркивает, что и в утопических теориях, основанных на вере в достижимость и осуществимость общественного равновесия и предельного исторического состояния, переход к этому последнему всегда трактовался как чудо, как «скачок из царства необходимости в царство свободы», как «прерывание прежней необходимости», как всецелое и всеобщее катастрофическое преобразование. «То обстоятельство, что самые противоположные учения склоняются к идее преобразования, в результате которого будет создано светлое царство будущего, – отмечает П.И. Новгородцев, – является естественным результатом сознания, что полное осуществление идеала возможно только за пределами конечных явлений». Так утопическая философия, при последовательном углублении, сама себя отрицает. И, если осознать до конца невозможность вместить безусловный идеал в ограниченные рамки, тогда вполне убедительной станет мысль «об отсутствии

логического конца во временном прогрессе относительных форм». Это означает, что «общественный прогресс есть плавание по безбрежному морю, что для этой земли – не преображенной, не новой, не иной – нет будущего рая, нет пристанища и счастливого конца». Абсолютное идеальное состояние представимо только вне относительных состояний и над ними. Поэтому и повышается нравственная ценность каждой из отдельных относительных форм, что их смысл и значение определяется не их близостью к какому-то будущему, а связью их с вечным. Именно мысль о вечном и безусловном, их предвосхищение заставляют нас искать, творить и стремиться. Определенное значение приобретает не мечта о «земле обетованной», а «вера в человеческое действие и нравственный долг», признание «непреклонной личности», «непреклонной в своем нравственном стремлении», – основной исторической реальности, цели и критерия прогресса. Так философии утопизма, мечтающей о непреложном осуществлении «земного рая», противопоставляется философия подвига, стремления, труда, «долга постоянно стремиться к вечно усложняющейся цели». Философия земного рая была философией естественной необходимости. Философия нравственного подвига есть философия свободы и философия личности. Вера в Безусловное и вера в человека взаимосвязаны и предполагают одна другую. Ведь в человеке – и только в человеке – образ Божий.

В названных книгах П.И. Новгородцев не касается конкретно исторической стороны изображаемого им кризиса. Он сосредоточивает свое внимание исключительно на соотношении идей: в этом проявилось стремление к систематичности, характерное для его мышления. И лишь в последние годы он посмотрел на проблему с другой стороны и поставил вопрос о смысле и характере западноевропейской духовной истории, поскольку изображаемая им история идей есть именно история Запада. Тогда ему стало ясно, что утопическое мировосприятие является характерной чертой западноевропейского духовного склада, связанного с особенностями западной религиозной стихии. «Западный человек, – говорил он, – это человек, гордый своей культурой, своим образованием и наукой, своей дисциплиной, своей политикой: он полагает, что все преодолел,

что все может: он считает, что его конституции и парламенты, его демократии и республики – верх человеческой мудрости, что путь, по которому он идет, – единственный путь к величию человека. Это именно и порождает привязанность к ограниченному и конечному, к относительным достижениям и формам, связанную с глубокой нечувствительностью к абсолютным началам и с известной неподвижностью духа, который, раз успокоившись, не ищет ничего другого». В последние годы жизни П.И. Новгородцев постоянно говорил о «кризисе западничества», о крушении веры в единство и завершенность западной культуры. Ему была близка книга Освальда Шпенглера «Закат Европы», ее основная мысль о множественности типов культуры и о циклическом ходе истории. С вниманием вглядывался Новгородцев в Восток, эту колыбель и сокровищницу религиозных учений, сохраняющую свободу духа и ставящую жизнь над культурой. Одно время именно в азиатском, восточном характере русского духа, в «русском скитстве» он видел «источник того нового, что мы, русские, даем миру». Он имел в виду отличную от западной оценку соотношения между «ценностями культуры», между «задачами жизни» и «задачами культуры»: в соответствии с русским и восточным пониманием высшая цель жизни состоит не в создании внешних форм и учреждений, а в чем-то внутреннем и духовном; полноту исторических стремлений выражают не учреждения, а верования, не государство, а Церковь. И в этом отношении он сопоставлял Ф.М. Достоевского с Рабиндранатом Тагором. У Достоевского он находил, как уже говорилось, «особенно ярко выраженное русское мировоззрение», глубочайшие основы русской общественной философии. В указанной выше немецкой статье он их перечисляет и формулирует. 1. Высший идеал общественных отношений – это внутреннее свободное единство всех людей, единство, постигаемое не через принуждение и внешний авторитет, но через закон Христа, претворенный во внутреннюю природу человека. 2. Единственный и прямой путь к этому идеалу – внутреннее свободное обновление отдельной личности, сознание взаимной ответственности и всепроникающая солидарность; это осуществимо только в силу Божественной благодати, ниспосылаемой в ответ на веру и любовь. Бессильны

и бесполезны любые попытки «устроиться» без Бога и без Христа. 3. Право и государство – это лишь вспомогательные средства в процессе общественного строительства, а истинный идеал воплощен в Церкви; но это не теократия, которая представляет собой попытку достичь полной гармонии в условиях неосуществившейся исторической зрелости. 4. Высшая форма жизненных отношений образует закон любви, и в нем должно черпать силу право, подчиняясь религиозному закону. 5. Процесс общественного строительства не следует рассматривать с точки зрения земной, человеческой гармонии, исторически никогда не постижимой; постижима она только в «последние дни» как суд и искупление, как мировая катастрофа. 6. Безусловная непримиримость основных начал общественной жизни делает невозможной ее полную рационализацию. 7. Ждать следует не земного рая, а неизбежного конца света, сознавая при этом, что всякое безрелигиозное общественное деяние обречено на провал.

Раскрывшись в действии, такое мировоззрение должно создать ту новую форму жизни, которую П.И. Новгородцев обычно называл «агиократия», управление святыни. Это лишь более глубокое выражение все того же нравственного идеализма. Новгородцев часто сопоставлял Россию с ветхозаветным Израилем. Дело не в том, что он видел в русском народе второй богоизбранный народ, а в том, что видел в нем народ религиозно одаренный и в этом смысле народ-богоносец. Вера в Россию была для Новгородцева призывом к поиску, самоуглублению и труду – потому что он верил не в русскую стихию, и даже не в русскую идею, а в русский подвиг, который ведет ввысь и вдаль. Подвиг есть одновременно и смирение, и дерзновение: и отвага, и покорность совмещаются в непреклонном и волевом религиозно-нравственном идеализме, вдохновленном абсолютным идеалом, традициями самоотверженности и труда. В минуту откровенности Новгородцев признался однажды Флоровскому, что и раньше чувствовал, как близко подходил в своих философских поисках к незыблемым устоям православной веры. И путь, пройденный Новгородцевым, – пишет Флоровский, – можно выразить следующим уподоблением: вначале он словно бы стоит на



паперти, с умилением и благоговением слушая величественный колокольный звон и улавливая доносящиеся издали звуки богослужебного пения. И он идет все дальше внутрь храма, чтобы упасть наконец ничком перед самым престолом.

*Сочинения:* История философии и права (1900); Кант и Гегель в их учении о праве и государстве (1901); Кризис современного правосознания (1909); Политические идеалы древнего и нового мира (1910–1913); О праве на существование: Социально-философские этюды (1911); Об общественном идеале (1917); Спорные вопросы в истолковании политической теории марксизма (1922).

## Н.С. Арсеньев

О миросозерцании и благочестии Православной церкви

Текст «О миросозерцании и благочестии Православной Церкви» является главой книги «Православие. Католичество. Протестантизм».

Впервые: Арсеньев Н. Православие. Католичество. Протестантизм. Проблемы церковного единения. Париж: YMCA-Press, 1930. Печатается по второму изданию: Православие. Католичество. Протестантизм. Париж: YMCA-Press, 1948. С. 12–26.

*Арсеньев Николай Сергеевич* (1888–1977) – философ, богослов, культуролог, литературовед. Родился 16/28 мая 1888 г. в Стокгольме (Швеция), где на дипломатической службе находился его отец. Благодаря семье отца и семье матери (Шеншины) в детстве часто и подолгу бывал в России, жил в Москве, в Тульской, в Рязанской губерниях. Большое впечатление произвела на него жизнь в русской деревне, в Новосильском уезде Тульской губернии. Среднюю школу окончил в Москве (Московский лицей, где Арсеньев особенно увлекался греческим языком) в июле 1906 г. Далее учился на историко-филологическом факультете Московского университета, который окончил в июне 1910 г. с дипломом Первой степени и с «оставлением при университете для подготовки к профессорскому званию». Готовясь к магистерскому экзамену, он в 1910–1912 гг. слушал лекции в германских университетах: Мюнхене, Фрайбурге и Берлине (по семестру в каждом университете). В течение зимы 1912 г. сдал магистерские экзамены при Московском университете. В марте 1914 г. прочитал пробные лекции и был избран приват-доцентом Московского университета по кафедре западноевропейской литературы.

С сентября 1914 г. по сентябрь 1916 г. Арсеньев находился на Северо-Западном фронте в качестве помощника уполномоченного, а потом собственно уполномоченного Красного Креста. В сентябре 1916 г. он начал чтение лекций по культуре и литературе Средних веков и эпохи Возрождения и по истории

религий (Античный мир и раннее христианство) в Московском университете, на Московских Высших женских курсах и в Московском городском университете имени Шанявского. В 1918 г. был избран профессором вновь основанного Саратовского университета. В марте 1920 г. уехал из России.

С ноября 1920 г. Арсеньев – преподаватель русского языка в Кенигсбергском университете (Восточная Пруссия), где летом 1924 г. получил степень доктора философии и стал приват-доцентом. Далее – доцент, затем экстраординарный профессор по русской культуре и русской религиозной жизни того же университета. Одновременно с этим в 1921 г. Арсеньев был доцентом Рижского университета (Высшая школа Латвии), с 1926 по 1938 г. – профессором (по истории религий и по Новому Завету) на православном богословском факультете Варшавского Государственного университета. Читал отдельные лекции в различных швейцарских (Лозанна, Берн), германских и английских (Оксфорд, Кембридж, Лондон) университетах. С 1927 по 1937 г. состоял членом «Continuation Committee» Экуменического движения (Всемирный Союз Христианских Церквей) и участвовал в Лозаннской (1927) и Эдинбургской (1937) конференциях. В мае 1945 г. переехал в Париж, где в течение 1946 и 1947 гг. читал лекции по русской религиозной жизни и духовной культуре в Ecole des Hautes Etudes Сорбонны и в Institut Catholique. Ездил читать лекции в Швейцарию (Лозаннский университет) и Бельгию. В феврале 1948 г. переехал в Нью-Йорк, где состоял профессором Св. Владимирской Православной Духовной семинарии. Одновременно, в течение ряда лет, Арсеньев был профессором (по истории русской культуры) в Монреальском ун-те в Канаде. В течение летних семестров 1955 и 1957 гг. он был проф. Боннского университета, где читал лекции по истории русской культуры и русской религиозной жизни. Зимой 1960–1961 г. Арсеньев преподавал в Венском университете, летом 1963 г. – в университете Граца (Австрия) и летом 1965 г. в Мюнхенском ун-те.

В сентябре 1965 г. он присутствовал в качестве гостя на ряде заседаний 4-й Сессии Второго Ватиканского Собора.

Центральным мотивом богословия Н. Арсеньева является космическое понимание спасения. Мир и материя не есть

принцип отрицательный, земное бытие призвано быть обожествленным, и «процесс этот начался уже в воскресении во плоти Сына Божия». Поэтому существенную роль играет богословие литургии, Евхаристии как космического таинства, преображающего весь тварный мир. Будучи сторонником христианского единства, Арсеньев подчеркивал особое значение Восточной Церкви, свидетельствующей о соборном характере спасения.

*Сочинения:* В исканиях абсолютного Бога. М., 1910; Плач по Умиравшем Боге. М., 1912; Пессимизм Джакомо Леопарди. СПб., 1914; Мистицизм и лирика: Из области мистической поэзии средневековья. Петроград, 1917; Жажда подлинного бытия: Пессимизм и мистика. Берлин, 1922; Ostkirche und Mystik. Munich, 1925 (English Translation: Mysticism and Eastern Church. London, 1927; на русском яз.: Варшава, 1934); Литургия и Таинство Евхаристии. Париж, 1928; Die Russische Literatur der Neuzeit und der Gegenwart in ihren geistigen Zusammenhängen. Mainz, 1929; Эллинистический мир и Христианство. Варшава, 1933; Из жизни духа. Варшава, 1935; Религиозный опыт Апостола Павла. Варшава, 1935; Die Kirche des Morgenlandes. Sammlung Goschen, 1926 (на фр. яз. в: Collection Irenikon, 1928; на румын, яз. в: Biserica Rasariteana); Православие, Католичество и Протестантизм. Париж, 1930 (второе изд. – 1950); Der Urchristliche Realismus und die Gegenwart. Kassel. Part 1–1933; Part 2–1935 (англ. перев.: We Beheld His Glory: The Primitive Christian Message and Present-day Religious Trends. Milwaukee, 1936; London, 1937); Das Heilige Moskau. Paderborn, 1940 (на англ. яз.: Holy Moscow. London, 1940; фр. перев.: La Sainte Moscou. Paris, 1948); Von dem Geiste und dem Glauben der Kirche des Ostens. Leipzig, 1941; Mohanimul si Colea ascetico-mistica in Biserica rasariteana (Monasticism and Mysticism in the Eastern Church) / / Rumanian Cernauti. 1940; Die Verklaerung der Welt und des Lebens. Gütersloh, 1955; Алексей Хомяков. Нью-Йорк, 1955; Преображение мира и жизни. Нью-Йорк, 1959; Из русской культурной и творческой традиции. Франкфурт, 1959; Revelation of Life Eternal. New York, 1963; Piete Russe. Neuchâtel, 1963 (на англ. яз.: Russian Piety. London: Clayton, 1964); Die Geistigen Schicksale des russischen Volkes. Graz: Styria-Verlag, 1966; О жизни

преизбыточествующей. Брюссель, 1966. Единый поток жизни. Брюссель, 1973; О красоте в мире. Мадрид, 1974; Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт, 1974.

Кроме того, Арсеньев является автором около 70 статей на русском и более 100 на немецком, английском, французском и др. языках.

## М. Курдюмов

Православие и большевизм

Впервые: *Путь*. Париж, 1930 г. № 22. С. 67–92. Печатается по первой публикации.

*М. Курдюмов* – псевдоним *Каллаш Марии Александровны* (урожд. Новиковой; 1886–1954). Род. 18.12.1886 в Тверской губернии. Литературовед, публицист, жила в Москве. В первой половине 1920-х гг. выехала в научную командировку в Италию, а затем обосновалась в Париже. Занималась изучением богословских вопросов, преподавала в школе в Quipсу, активно участвовала в церковной жизни русской православной общины. Скончалась в Париже.

*Сочинения*: *Кому нужна церковная смута*. Париж, 1928; *В.В. Розанов*. Париж, 1929; *Церковь* и новая Россия. Париж, 1933; *Сердце смятенное. О творчестве А.П. Чехова*. Париж, 1934; *Рим и Православная Церковь*. Париж, 1939.

## Г.П. Федотов

Проблемы будущей России

Впервые: Современные записки. Париж, 1931. № 46. С. 388–393. Печатается по первой публикации.

Федотов Георгий Петрович (1886–1951) – религиозный философ, историк культуры, либеральный публицист, историк-медиевист, член религиозно-философского кружка А.А. Мейера. С 1925 г. в эмиграции. Преподавал в Богословском институте в Париже. Активный участник РСХД; руководитель журнала «Новый град» (1931–1940), исповедовавшего идеи христианского социализма. С 1943 г. жил в США, где и скончался. Его утверждения о «снижении» мистического уровня Православной Церкви даны в ряде работ, в т. ч. «Трагедия древнерусской святости» (Путь. 1931. № 27).

*Сочинения:* Новый град. Нью-Йорк, 1952; Христианин и революция. Нью-Йорк, 1957; Лицо России. Париж, 1967; Россия, Европа и мы. Париж, 1973; Тяжба о России (1982); Защита России (1988); Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М.: Прогресс, Гнозис, 1991; Судьба и грехи России: Избр. ст. по философии рус. истории и культуры: В 2 т. СПб.: София, 1991–1992. Полное собрание статей: В 6 т. Париж, 1988; Собр. соч.: В 12 т. М., 1996. Россия и свобода. Нью-Йорк, 1981. Святой Филипп митрополит Московский. М., 1991. О святости, интеллигенции и большевизме. СПб., 1994; Святые Древней Руси. М., 1997.

## А.В. Карташев

Русское христианство

Впервые: *Путь*. 1936. № 51. С. 19–31. Печатается по: Карташев А.В. Церковь. История. Россия. М., 1996. С. 155–167.

Карташев Антон Владимирович (1875–1960) – выпускник Санкт-Петербургской Духовной академии, с 1900 по 1905 г. преподаватель церковной истории там же. В 1906–1919 гг. преподавал на Высших Женских (Бестужевских) курсах. Председатель Религиозно-философского общества, последний обер-прокурор Св. Синода, первый министр вероисповеданий Временного правительства. С 1919 г. в эмиграции. С 1925 по 1960 г. – преподаватель Богословского института в Париже.

*Сочинения:* Реформа, Реформация и исполнение Церкви (1916); Ветхозаветная библейская критика (1947); Воссоздание Святой Руси (1956); Очерки истории Русской церкви (1959); Вселенские Соборы (1963).



## Ф.А. Степун

Чаемая Россия

Фрагмент

Впервые: Новый град, 1936. № 11. С. 11–40. Печатается в сокращении по: Степун Ф.А. Чаемая Россия. СПб.: РХГА, 1999. С. 221–247.

*Степун Федор Августович* (19 февраля (2 марта) 1884, Москва – 23 февраля 1965, Мюнхен) – русский философ, литературный и театральный критик, общественно-политический деятель, писатель. Родился в семье фабриканта – выходца из Восточной Пруссии, жившего в России. Мать происходила из шведо-финского рода. В 1895 г. по воле матери был крещен в православной Церкви. По настоянию отца учился в реальном училище св. Михаила (Москва), по окончании которого отбыл воинскую повинность в качестве вольноопределяющегося. В 1902 г. по совету приват-доцента Московского университета Б.П. Вышеславцева отправился изучать философию в Гейдельбергский университет (до 1907). В 1910 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Философия Владимира Соловьёва». Его научным руководителем был знаменитый В. Виндельбанд. В 1910–1914 гг. входил в состав редакционного совета философского кантианского журнала «Логос». Выступал как литературный и театральный критик, следуя принципам эстетики символизма. Участвовал в Первой мировой войне в качестве артиллерийского офицера на австрийском фронте. Был ранен. После февраля 1917 г. занимал пост начальника политического управления Военного министерства во Временном правительстве. Военный опыт отразился в автобиографических книгах Степуна «Записки прапорщика-артиллерииста» (1918) и «Николай Переслегин» (1929). После Февральской революции 1917 г. – депутат Всероссийского Совета рабочих, крестьянских и солдатских депутатов. После Октябрьской революции 1917 г. сотрудничал с созданной Н.А. Бердяевым Вольной академией духовной культуры. Издал литературный сборник «Шиповник» (1922), публиковался в журналах «Искусство театра», «Театральное обозрение», преподавал в театральных училищах.

В ноябре 1922 г. выслан советской властью за границу. Сначала жил в Берлине. В 1923 г. издал книги «Жизнь и творчество» и «Основные проблемы театра». Во Фрейбурге в том же году слушал лекции Э. Гуссерля. В 1926 г. получил место профессора социологии в Дрезденском техническом университете. В 1937 г. нацистскими властями был лишен права преподавательской деятельности и публикации своих сочинений. До конца войны писал воспоминания о жизни в России. В 1931–1939 гг. вместе с Г.П. Федотовым издавал в Париже журнал «Новый град», в котором развивал идеи христианского социализма. В 1946–1959 гг. – профессор философского факультета Мюнхенского университета, где занимал созданную специально для него кафедру истории русской культуры. Активно работал до конца жизни. Писал также и на немецком языке. В творчестве Степуна христианство сочетается с принципами метафизики всеединства Вл. С. Соловьева. В понимании культуры он был близок к Н.А. Бердяеву. Как и в бердяевском персонализме, культура у Степуна несет на себе печать дуализма и всегда в конечном счете есть «неудача» творческих усилий человека. В сфере же жизни никакого «расщепления» бытия нет, и поэтому не может быть гармонии в отношениях «жизненного» и культурного миров. Личный путь к Богу (Абсолюту) неизбежно предполагает выход из культурного пространства. В своем личностном опыте каждый человек переживает драму выбора. В работе «Основные проблемы театра» Степун писал о трех основных жизненных позициях: мещанской, предпочитающей внешний и внутренний комфорт; мистической, стремящейся к слиянию с Божеством и отказывающейся от творчества и свободы; художественной, пытающейся достичь динамического единства жизни и творчества. Согласно Степуну, художественное творчество, понятое в своем символическом значении, позволяет «узреть» цельность бытия и осветить те области, в которых коренятся все убеждения и представления человека. Мемуары Степуна «Бывшее и несбывшееся», охватывающие важнейшие события начала XX в. (1-я мировая война, русская революция 1917 и др.), воспроизводят интеллектуальную и культурную атмосферу эпохи. В очерках из сборника «Встречи» Степун дал яркие портреты

выдающихся русских мыслителей и писателей (Толстой, Достоевский, Блок, Бунин и др.).

*Сочинения:* Степун Ф.А. Из писем прапорщика артиллериста. 1917, 2-е изд. Прага, 1926; Бывшее и несбывшееся. New York, 1956, 2-е изд. London, 1990; Степун Ф.А. Основные проблемы театра. Берлин: Слово, 1923. 128 с.; Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Берлин: Обелиск, 1923. 250 с.; Степун Ф.А. Николай Переслегин. Париж: Современные записки, 1929. 420 с. (роман); Степун Ф.А. Встречи: Достоевский – Л. Толстой – Бунин – Зайцев – В. Иванов – Белый – Леонов. Мюнхен: Товарищество зарубежных писателей, 1962. 202 с.

На немецком языке: Stepun F. Wladimir Ssolowjew. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg. Leipzig: Eckardt, 1910. – VI, 132 S.; Der Bolschewismus und die christliche Existenz, München, 1959; Dostoevskij und Tolstoj. Christentum und soziale Revolution, München, 1961; Mystische Weltschau, München, 1964. Публиковался в журналах: «Логос», «Северные записки», «Труды и дни», «Современные записки», «Новый град», «Der russische Gedanke» и др.

*Издания:* Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся / Послесл. Р. Гергеля. Изд-е 2-е, испр. СПб.: Алетейя, 2000. 651 с.; Степун Ф.А. Встречи. М.: Аграф, 1998. 256 с.; Степун Ф.А. (Лугин Н.). Из писем прапорщика-артиллериста. – Томск: Водолей, 2000. 192 с.; Степун Ф.А. Сочинения / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. В.К. Кантора. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. 1000 с. («Из истории отечественной философской мысли»); Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения / Вступ. статья и комментарии В.К. Кантора. М.: Астрель, 2009. 807 с.; Степун Ф. А. Чаемая Россия. СПб.: РХГА, 1999.

*Литература:* Зандер Л.А. О Ф.А. Степуне и о некоторых его книгах // Мосты. 1963. Т. 10. С. 318–340. Полторацкий Н. П. Философ-артист // Полторацкий Н. П. Россия и революция: Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX века: Сб. статей. Tenatly, 1988; Штаммлер Б. Ф. А. Степун // Русская религиозно-философская мысль XX века: Сб. статей под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975;

Неопубликованные материалы из архива Ф. А. Степуна (публ., вступ. статья и коммент. Р. Бёрда) / / Новое литературное обозрение. 2003, № 63; Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1923. М.: Русский путь, 2005; Как издают шедевры. О публикации русского варианта мемуаров Ф. Степуна «Бывшее и несбывшееся». Письма Федора Степуна в Издательство имени Чехова / Вступ. статья, публ. и коммент. В. Кантора / / Вопросы литературы. 2006. № 3. (<http://magazines.russ.ru/voplit/2006/3/ka9.html>); М. Горький и Ф.А. Степун. Переписка / / De visu. 1993. № 3. С. 43–55; Письма Ф.А. Степуна И.А. Бунину / / С двух берегов. Русская литература XX в. в России и за рубежом. М.: ИМЛИ РАН, 2002. С. 82–166; Политическая история русской эмиграции. 1920–1940 гг.: Документы и материалы: Учеб. пособие / Под ред. А. Ф. Киселева. М.: Гуманитарный издательский центр «ВЛАДОС», 1999. 774 с.; *Портнова Н.* Письма Ф. Степуна А. Штейнбергу // Новый журнал, 2004. Кн. 236. С. 119–130; Письма Ф.А. Степуна С.Л. Франку и Т.С. Франк / Вступ. статья, публикация и комментарии В.К. Кантора / / Историко-философский ежегодник. 2007. №1. С. 424–458; *Рудник Я., Сегал Д.* Письмо О.А. Шор (О. Дешарт) Ф.А. Степуна / / Зеркало. 2001. № 17–18. (<http://magazines.russ.ru/zerkalo/2001/17/rull.html>); *Степун Ф.А.* Немецкие письма (публикация, перевод и комментарии В.К. Кантора) / / Вестник Европы. 2001. № 3 (<http://magazines.russ.ru/vestnik/2001/3/kan.html>); *Степун Ф.А.* Одиннадцать писем / / Вестник РАН. 1993. Т. 63. № 3. С. 272–279; *Степун Ф.А.* Письма Г.П. Федотову. Письма к В.В. Вейdle (вступ. статья, публикация и комментарии В.К. Кантора) / / Вопросы философии. 2009. № 6. С. 116–128; *Степун Ф. А.* Русские письма (публикация и примечания В. К. Кантора) / / Вестник Европы. 2001. № 3 (<http://magazines.russ.ru/vestnik/2001/3/kan.html>); Ф.А. Степун: анализ большевизма и национал-социализма (с приложением двух писем Степуна Н.А. Бердяеву) / Публикация писем и комментарии В.К. Кантора / / Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10. Вып. 4. С. 156–173; Письма Ф.А. Степуна к Д.И. Чижевскому / Вступ. статья, публикация и примечания В.К. Кантора / / Вопросы философии. 2010. № 1. С.

92–117; Vladimir Kantor. Fedor Stepun über Deutschland / / Forum für osteuropäische Ideen-und Zeitgeschichte 14. Jahrgang 2010. Heft 1. S. 125–138; Перекрестья эмигрантских судеб (письма Ф.А. Степуна к Б.П. Вышеславцеву с приложением речи Степуна о большевизме) / Публикация, вступ. статья и комментарии В. К. Кантора / / Философский журнал. 2010. № 4. С. 53–78; Р. Кронер, Н. Бубнов, Г. Мелис, С. Гессен, Ф. Степун. О мессии. Эссе по философии культуры / Сост., послесл., примеч. А.А. Ермичева; пер. с нем. А.А. Ермичева, Н.Ю. Заварзиной, В.П. Курапиной, И.Л. Фокина. СПб.: РХГА, 2010.

Диссертации о Степуне: *Боброва И. А.* Война как социальный феномен в русской религиозной философии начала XX века. Чита, 2007; *Елькин А.В.* Философия культуры Ф.А. Степуна и Г.П. Федотова. Новоградство. М., 2005; *Кантемирова Е. Н.* Проект «духоверческой» культуры и христианской общественности в философии Ф.А. Степуна. Хабаровск, 2003; *Квон Ки Бэ.* Романы Ф.А. Степуна: Философия. Поэтика. М.: РГБ, 2003; *Пашкина Е.Г.* Журнал «Новый град» в идейно-политической жизни русской эмиграции. М., 2008.

## М. Лот-Бородина

Критика «Русского христианства»

Впервые: Путь. Ноябрь 1936 – март 1937. № 52. С. 45–55. Печатается по первой публикации.

*Мирра Лот-Бородина* (1882–1957) – дочь выдающегося русского ботаника Мирра Ивановна Бородина, родилась 21 января 1882 г. в Санкт-Петербурге. Получила энциклопедическое образование. Ее интересовали преимущественно религия античной Греции и французская средневековая литература. В кругу, где она воспитывалась, люди, хотя и были верующими, относились к религии почти безразлично. Бородина же всегда стремилась постичь религиозную истину. В студенческие годы она участвовала в конференциях и собраниях, целью которых было найти взаимопонимание русской интеллигенции, иерархии и профессиональных богословов, разрушить живущий в сознании интеллигенции устойчивый стереотип: «Церковь – оплот обскурантизма и ретроградства».

Находясь с 1906 г. во Франции, она посещала лекции Жозефа Бедье в College de France и получила степень доктора в 1909 г. за диссертацию на тему «Женщина в творчестве Кретьена де Труа». В том же году Бородина вышла замуж за Фердинанда Лота, выдающегося историка. Она продолжала интересоваться Средневековьем; помимо работ «Идиллический роман в Средние века» (Париж: Picard, 1913) и «Три эссе о Ланселоте, Озерном рыцаре телеги» (Париж: Champion, 1919) Лот-Бородина издала несколько переложений старофранцузских текстов: «Эрек и Энида», «Чудеса Богородицы» (обе книги вышли в издательстве Боккара), «Ланселот и Галаад» (Нью-Йорк: Oxford University Press, 1926). Другие работы: «Вокруг Святого Грааля», «Ланселот – Грааль, Катары и Иоакимизм» (Romania, 1930. С. 526–557); «Евхаристические обряды у Робера де Борона и Кретьена де Труа» (Там же. 1931. С. 147–205). Последняя работа поставила ее в оппозицию Е. Аничкову, который ранее в «Романии» (1929) и в «Archivium Romanicum» (1929) высказал особое мнение относительно Святого Грааля и евхаристических обрядов.

М. Лот-Бородина участвовала в межконфессиональных собраниях у Бердяева вместе с первыми русскими эмигрантами, среди которых многие, так же как и она, горели желанием изучать богатство церковного наследия. Одновременно с этим она входила в католические круги. Имея давний интерес к цистерцианской мистике и культу Богородицы, к которым ее подвели исследования куртуазной любви, Лот-Бородина посещала лекции о. Лебретона. Написанная ею книга «От любви светской (профанной) к любви священной» осталась неопубликованной.

В 1929 г. Лот-Бородина непродолжительное время пробыла у доминиканцев Сольшуара. В 1930 г. настоящим откровением и исходной точкой новой литературной деятельности стали для нее беседы с прот. Г. Флоровским на тему «Обожение на греческом Востоке». Центральная доктрина греческой патристики, с необозримым богатством которой она была знакома ранее только по работе о. Лебретона «О Тринитарном догмате», стала причиной «возвращения к истокам», и с того времени Лот-Бородина целиком посвящает себя тому, чтобы скрытое сокровище сделать известным.

В трех выпусках журнала «История религий» за 1932–1933 гг. вышло одно из ее самых замечательных исследований, озаглавленное «Учение об обожении в греческой Церкви до XI века», которое тотчас заинтересовало католических богословов. В работе прослеживается преемственность мысли Отцов Церкви первых веков и византийских авторов последующей эпохи, преемственность, которой дорожат современные православные богословы. Вскоре появились многочисленные отклики на книгу. «Госпожа Лот-Бородина, – пишет о. Конгар (Духовная жизнь. Прилож. 1 мая 1935 г. С. 92), – перед любым другим исследователем имеет то преимущество, что она умеет проникать в сущность изучаемой доктрины.»

Среди богословов того времени сильно возрос интерес к миру византийской духовности. Со всех сторон раздавались не только похвалы, но и призывы к сотрудничеству, которые Лот-Бородина принимала. Плоды некоторых из них: «Посвящение в таинственную мистику Востока» (Журнал философских и богословских наук. 1935. С. 664–675); «Обоживающая благодать

таинств по Николаю Кавасиле» (Там же. 1936. С. 299–330; 1937. С. 693–712); Предисловие к французскому переводу «Введения в таинства (Мистагогия) Святого Максима Исповедника (Иреникон. 1936. С. 466); «Учение о Богочеловеческом сердце и его символике в творениях Николая Кавасилы (Иреникон. 1936. С. 652–673); «Тайна дара слез на христианском Востоке» (Духовная жизнь. Прил. 1 сентября 1936. С. 65–110); «Учение о благодати и свободе на греческом Востоке» (в трех выпусках «Экуменики» за 1939 г.). Русская эмиграция, одним из важнейших центров которой к 1922 г. стал Париж, дала Лот-Бородиной возможность не только восстановить общение с соотечественниками, но и стать причастной к их духовному наследию. Внимательно следя за их публикациями, она напечатала в журнале «Путь» в 1936 г. (№ 52. С. 45–55) статью «Критика русского христианства». Благодаря этой публикации Лот-Бородина вошла в число сотрудников журнала. Прожив долгое время вне России, изучив творения греческих Отцов в византийском контексте, в своих публикациях она стремилась показать разносторонность Православия. При этом Лот-Бородина не закрывала глаза на недостаток церковной культуры у российских мирян и выражала сожаление о «прискорбном феномене современного Православия – Евхаристии, где есть лишь зрители, но нет участников» (Вестник Парижа. 1953. № 4. С. 26–35; 1956. № 2. С. 8–15; ср.: Иреникон. 1954. С. 178–179; 1956. С. 303).

Особенно сильно Лот-Бородина страдала от сознания того, что великое наследие Церкви не имеет исключительной ценности для молодых, как это было прежде. Экуменически настроенные знакомые долгое время относились к ней осторожно. Но в связи с участием в пятой ежегодной конференции Братства Святых Албания и Сергия (28 июня – 1 июля 1937 г.) Лот-Бородина высказала в «Ирениконе» полные симпатии слова: «Автор этих строк считает своим долгом признаться, что, будучи чуждой проблеме сближения Церквей, она поневоле оказалась в этом году на встрече англикан и православных в окрестностях Лондона. Экуменическое движение ранее вызывало у нее недоверие по причине страха возможного посягательства на благодатную целостность Православия. Но предостережения и



беспокойства не устояли перед непреодолимой силой пережитой реальности» (Иреникон. 1937. С. 562).

Сотрудничество с католическими изданиями становилось все более обширным. К уже упомянутым журналам можно добавить «Кармелитские исследования» и «Бенедиктинский ежемесячник» Берона, где в 1937 г. были опубликованы статьи Лот-Бородиной (в последнем – работа о стигматах «Почему христианская древность не знает стигматов?» («Warum kennt das christliche Altertum die mystischen Wundmale nicht?») 1939. С. 23–32). Также в 1937 году в «Ирениконе» публикуется «Теоцентрическая антропология христианского Востока как основа его духовного опыта» (С. 6–21). Послевоенный период был отмечен для Лот-Бородиной меньшей активностью. Было опубликовано несколько исследований о Граале в различных журналах: «Символика Грааля» (1950, «Neophilologus»), «Великие тайны святого Грааля» («Свет Грааля». 1951) и третье, особенно важное из-за рассматриваемой в нем связи легенды о святом Граале с греческой мистагией, озаглавленное «Явления Христа на мессах» в «Истории» и «Поисках Святого Грааля» (Романия. 1951. С. 202–223).

Далее Лот-Бородина занимается исключительно богословием Николая Кавасилы. Необходимо, впрочем, отметить исследование о «Блаженстве на христианском Востоке» (Бог живой. 1950. № 15. С. 83–115). В 1949 г. появляется ее работа «Типология Престола в Откровении, Писании и у Николая Кавасилы» (Григорианский сборник. 1949. Т. IX. С. 422–434). В 1953 г. в «Ирениконе» выходит статья «Учение о Божественной Любви в творениях Николая Кавасилы», вторая часть которой «Мученичество как свидетельство Любви к Богу по Николаю Кавасиле», с приложением по иконографии мучеников, увидела свет в Ирениконе в следующем году (1954. С. 157–169). Журнал «Бог живой» опубликовал исследование Лот-Бородиной «Евхаристия у Николая Кавасилы» (1953. № 24. С. 123–134).

Здоровье Лот-Бородиной, пошатнувшееся во время войны, продолжало ухудшаться после смерти ее мужа, скончавшегося в 1952 г. Однако она продолжала работать по мере своих сил. Лот-Бородина вновь обратилась к теме Грааля, и в 1956 г. в «Романии» было опубликовано ее исследование ««Сказание о

Святом Граале» Кретьена де Труа и его символические представления». Готовилась к изданию работа о Богородице. Отвечая на многочисленные просьбы, Лот-Бородина приступила к созданию цельного исследования творений Николая Кавасилы, где были бы дополнены и связаны воедино труды разных лет. Она успела закончить это трудоемкое исследование, но опубликовано оно было уже после ее смерти.

Близко знавшие Лот-Бородину всегда поражались ее умом и живостью веры. Понимание проблем Церкви делало ее восприимчивой к малейшим искажениям и отклонениям. Она была убежденной православной во всей совокупности значений этого слова. Будучи человеком прямым, она не боялась высказывать всю полноту своих убеждений и страдала от того, что не встречала того же у других. Каждый год Лот-Бородина совершала паломничество в небольшой православный монастырь в Бюсси-ан-От. Общество монахинь и участие в службах неизменно приносили ей духовную радость. Кончина Мирры Лот-Бородиной была долгой и мучительной. Сочувствие дочерей сильно поддерживало ее, она терпеливо и усердно отнеслась к «великому переходу», как называла она это время в письмах к друзьям.

## Мать Мария (Скобцова)

Типы религиозной жизни

Впервые: Типы религиозной жизни / / Вестник русского христианского движения. П.-Н.-Й.-М., 1997. № 176. С. 5–53.

Печатается в сокращении по: *Мать Мария (Скобцова)*. Типы религиозной жизни. М.: Свято-Филаретовская Высшая Православная Школа, 2002.

*Иноклия Мария* (8.12.1891, Рига – 31.03.1945, Равенсбрюк; в миру Пиленко Елизавета Юрьевна) провела детство под Анапой. У ее отца, талантливого любителя-агронома, позднее директора Никитского ботанического сада в Крыму, было небольшое имение. Зимой вся семья ездила к родным в Петербург. После смерти отца семья переселилась окончательно в Петербург, Лиза там поступила в гимназию. В 1897 г. в доме «бабушки» (двоюродной бабки и крестной матери) Е.А. Яфимович Елизавета знакомится с К.П. Победоносцевым, который надолго (до лета 1906 г.) стал «другом ее детства». Этой дружбой Лиза гордилась долгие годы. Константин Петрович Победоносцев – обер-прокурор Священного Синода – впервые увидел ее у бабушки, которая жила напротив его квартиры и с которой у них была старинная дружба. Победоносцев очень любил детей и умел, как редко кто из взрослых, понимать их. Даже когда Лиза бывала в Анапе, ей приходили письма от старшего друга. Пока она была маленькой, письма были попроще, со временем переписка становилась серьезней и нравоучительней. В одном из писем К.П. Победоносцев писал: «Слыхал я, что ты хорошо учишься, но, друг мой, не это главное, а главное – сохранить душу высокую и чистую, способную понять все прекрасное». «Я помню, – вспоминает мать Мария, – что в минуты всяческих детских неприятностей и огорчений я садилась писать Константину Петровичу, мои письма к нему были самым искренним изложением моей детской философии. Помню, как взрослые удивлялись: зачем нужна Победоносцеву эта переписка с маленькой девочкой? У меня на это был точный ответ: потому что мы друзья». Дружба эта продолжалась семь лет. Но наступили трудные годы для России, вначале Японская

война, потом события 1905 г., студенческие волнения. «В моей душе началась большая борьба. С одной стороны, отец, защищающий всю эту революционно настроенную и казавшуюся мне симпатичною молодежь, с другой стороны, в заповедном столе письма Победоносцева». И Лиза решилась выяснить все у самого Победоносцева. Не без волнения она пришла к нему и задала один единственный вопрос «Что есть истина?» Он, старый друг, понял, какие сомнения мучают ее и что делается в ее душе.

«Милый мой друг Лизанька! Истина в любви, конечно. Но многие думают, что истина в любви к дальнему. Любовь к дальнему – не любовь. Если бы каждый любил своего ближнего, настоящего ближнего, находящегося действительно около него, то любовь к дальнему не была бы нужна. Так и в делах: дальние и большие дела – не дела вовсе. И настоящие дела – ближние, малые, незаметные. Подвиг всегда незаметен. Подвиг не в позе, а в самопожертвовании, в скромности», – таков был ответ Победоносцева. Но в тот момент он не удовлетворил ее мятущуюся душу, многолетней дружбе пришел конец. И все же семя упало на добрую почву и дало плод, который взошел и вырос.

С самого раннего детства в Лизе проявились разнообразные способности. Еще девочкой она стала задумываться над вопросом, в чем правда и есть ли Бог – Бог любви и справедливости. Кончина отца вызвала в ней страстный протест против смерти как мировой несправедливости. В 15 лет она стала интересоваться литературой и искусством, бывать на литературных вечерах, на одном из которых выступал Блок. Так завязалась дружба, а Блок уже после первой встречи посвятил ей стихотворение «Когда вы стоите на моем пути...». В 18 лет Лиза выходит замуж за Д.В. Кузьмина-Караваева – юриста, близкого друга многих литераторов. В период их недолгого брака Елизавета Юрьевна все больше углубляется в религиозные поиски. Скоро у нее выходят из печати первые книги: «Скифские черепки», «Юрали», «Руфь». Через несколько лет она расходится с мужем и уезжает с дочерью Гаяной в родную Анапу. Тут она переживает начало революции и встречается со своим вторым мужем – Даниилом Скобцовым. В 1917 г. вступает в

партию эсеров и избирается в гражданский комитет Анапы. В апреле 1918 г. в Анапе устанавливается советская власть. Анапская городская управа официально упраздняется Советом. Состав новой управы остался прежним, но ее члены названы были комиссарами. Елизавета Кузьмина-Караваева занимает должность народного комиссара по здравоохранению и образованию. В 1920 г. с мужем и уже с двумя детьми она эмигрирует сначала в Константинополь, в Югославию, а потом в Париж. В Константинополе у нее рождается дочь Настя. Заграница встретила их тяжелой нуждой и первой смертью. Умерла трехлетняя дочь Настя. От своего несчастья Елизавета обратилась к горю других, близких и далеких ей людей. Умерла ее девочка Настя, но материнство ее не умерло, оно пронизало ее насквозь, и все сильнее у нее было желание служить всем обездоленным. Она тогда говорила: «Любите друг друга, только до конца и без исключения...» Скобцовы узнали горькую участь изгнанников, крайнюю нужду, неопределенность положения. Даниил Ермолаевич становится шофером такси. Елизавета Юрьевна не гнушается никакой работой, найденной по объявлению в «Последних новостях»: «Чищу, мою, дезинфицирую стены, тюфяки, полы, вывожу тараканов и других паразитов». «Ходила по эмигрантским квартирам, выводила поколения клопов, уверяя, что это творческий подвиг», – рассказывает она.

С конца 20-х гг. в Париже она стала помогать всем, кто нуждался в поддержке и помощи. Таких в эмигрантской среде во Франции было очень много: была безработица, толкавшая мужчин в кабаки, марсельские трущобы были переполнены эмигрантами со всего мира, падшие женщины, шахтерские поселения, белые русские офицеры, которые, оказавшись за границей, иногда сходили с ума. Близкий друг матери Марии К.В. Мочульский вспоминает: «Мать все умеет делать: столярничать, плотничать, малярничать, шить, вышивать, вязать, рисовать, писать иконы, мыть полы, стучать на машинке, стряпать обед, набивать тюфяки, доить коров, полоть огород. Она любит физический труд и презирает белоручек. Еще одна черта: она не признает законов природы, не понимает, что такое холод, по суткам может не есть, не спать, отрицает болезнь и усталость,

любит опасность, не знает страха и ненавидит всяческий комфорт – материальный и духовный». За всей ее деятельностью, которой она отдалась без остатка, встал вопрос о совершенно невозможной дальнейшей совместной жизни супругов. Елизавета Юрьевна стремилась к монашеству как самоотверженному служению Господу и людям. Митрополит Евлогий (Георгиевский) поддерживал в ней это стремление. С согласия ее супруга он дал ей церковный развод и сам постриг ее в церкви парижского Богословского института с именем Мария – в честь преподобной Марии Египетской.

В 1932 г. мать Мария поехала в Латвию и Эстонию и посетила там женские монастыри. Теперь мать Мария поставила перед собой цель – создать настоящий «приют» – дом, где люди могли бы не только поесть, но и получить гражданские права и потом найти работу. Судьба была мать Марию безжалостно. В 1935 г. ее дочь Гаяна, не мыслившая себя без России, едет в СССР. Меньше, чем через два года она умерла в Москве от дизентерии.

Еще до начала войны м. Мария основывает движение «Православное дело». Ее ближайшими помощниками стали священник Дмитрий Клепинин, ее сын Юрий Скобцов, Ф. Т. Пьянов, Ю.П. Казачкин. События развивались быстрее, чем все ожидали. Париж оказывается оккупированным нацистами, и дом, который она основала на ул. Лурмель, 77, становится одним из штабов Сопротивления. При доме из старого гаража была сооружена церковь. Она была украшена иконами, написанными и вышитыми самой матерью Марией, виртуозно владевшей искусством древнего лицевого шитья. Она с большой любовью расписала часовню. В церкви на Лурмель богослужения и требы совершались назначенным приходским священником, это были последовательно сменявшие друг друга отцы: Евфимий (Вендт), Лев Жилле, Киприан (Керн) и Дмитрий Клепинин. Для столовой она сама закупала продукты на центральном рынке (Чрево Парижа), отправляясь на рассвете пешком через весь Париж с большим мешком на спине и неизменной тележкой. Продавцы, зная эту странную монахиню, отдавали ей по низким ценам, а зачастую и бесплатно остатки некоторых нераспроданных и скоропортящихся продуктов. Случалось, она всю ночь проводила

вокруг центрального рынка, переходя из одного кафе в другое, где, облокотившись о стойку, дремали бродяги. Она быстро распознавала русских, говорила с ними, приглашала их «на Лурмель», чтобы попытаться разрешить их трудности.

Среди всех своих забот мать Мария находила время писать статьи на волнующие ее темы, часто до глубокой ночи обсуждала с собеседниками богословские и философские проблемы. Религиозно-философская академия, основанная Н.А. Бердяевым, собиралась в столовой ее дома на Лурмель. Мать Мария выступала там с докладами и принимала самое горячее участие в дискуссиях.

Высокая, статная, с доброй улыбкой, уже стареющая женщина еще раз увидела смысл жизни в том, чтобы добро стало делом – на этот раз рискованным. Лурмельский комитет стал центром антифашистской деятельности в Париже. В нем жили бежавшие из плена советские солдаты, посылались посылки, деньги, устраивались побеги. Душой лурмельского комитета была мать Мария.

Вскоре начинаются гонения на евреев. Мать Мария ни секунды не сомневается в том, как надо действовать. Она давно предчувствовала опасность гитлеровской идеологии. Теперь она делится с Мочульским: «Нет еврейского вопроса, есть христианский вопрос. Неужели вам непонятно, что борьба идет против христианства?.. Теперь наступило время исповедничества». Дом на Лурмель быстро становится известен как убежище. Там скрывают тех, кому угрожает опасность, для них получают поддельные документы, их переводят в «свободную зону». Мать Мария тесно связана с Сопротивлением. Друзья «Православного дела» составляют список заключенных русских и евреев и организуют пересылку писем и посылок. В феврале 1943 г. ее восемнадцатилетний сын Юра и о. Дмитрий Клепинин были арестованы гестапо. В декабре их перевезли в Бухенвальд. 9 февраля 1944 г. о. Дмитрий скончался в лагере Дора. Мать Мария была тоже арестована и отправлена в лагерь Равенсбрюк. Существует несколько версий ее гибели. Даже в лагере мать Мария вышивала икону и платок (который сохранился). «Вот успею закончить вышивку иконы – выживу», – часто говорила она соседкам по нарам. По одной из

версий, 31 марта 1945 г. мать Мария пошла в газовую камеру вместо одной из отобранных фашистами девушек. По другой – она болела дизентерией, и солдагерницы долгое время ее прятали. В конце марта мать Марию, слабую настолько, что уже не могла стоять на ногах, обнаружили и отправили в газовую камеру. Она не боялась смерти, потому что для нее смерть означала встречу с Богом, к Которому она стремилась всей душой и шла всю жизнь. В одном из писем Блоку мать Мария писала: «Я ищу тяжестей!» Пророчествовала она и о том, что ей предстоит быть сожженной и погребенной в «общих гробах». Она была поэтом, художником, философом. Но, приняв монашеский постриг, весь талант своей души, все свои силы и любовь отдала помощи ближним и обездоленным. «В личности матери Марии были черты, которые так пленяют в русских святых женщинах – обращенность к миру, жажда облегчать страдания, жертвенность, бесстрашие», – говорил о ней Николай Бердяев. Не дожив до победы двух месяцев, мать Мария закончила свой земной путь в печах Равенсбрюка.

Митрополит Антоний Сурожский в своем Слове о матери Марии сказал: «Мать Мария, подобно древнему многострадальному Иову, не поддавалась соблазну «приписать безумие Богу». Она прожила в разрывающих душу и плоть противоречиях сострадания и ответственного несения своего христианского имени: любовью Любви ради, в умирании ради Жизни, в отдаче своей жизни ради правды Царствия Божия. Ее образ будет становиться светлей и светлей, ее духовное значение будет для нас все возрастать по мере того, как и мы начнем понимать последний смысл Любви воплощенной и распятой». 1 мая 2004 г. Константинопольская Православная Церковь причислила к лику святых русскую монахиню Марию (Скобцову).

В комментариях использован материал с сайтов <http://www.pravmir.ru/mat-mariya-skobcova-goryachee/> и <http://mere-marie.com/>, часть которых основана на материалах Елены Аржаковской-Клепининой и Татьяны Викторовой.

Размышления матери Марии о типах религиозной жизни были записаны и первоначально произнесены в виде доклада. Мать Мария намерена была включить статью в книгу, название



которой нам неизвестно, но о которой мать Мария упоминает в Предисловии к цитируемой публикации. Как отмечает один из слушателей доклада Лев Александрович Зандер: «Мы тогда не советовали ей эту статью печатать; она написана слишком остро, слишком метко и потому для многих обидно» (Вестник церковной жизни. 1947. № 8. С. 67).

Среди задач этой работы был поиск друзей, более того – соратников и соработников. «Эта работа имеет целью не только подвести итоги мыслям, наблюдениям и фактам, но и выявить ответ на многие свойственные сомнения и недоумения. Пять лет монашества в эмигрантских условиях – это очень своеобразный опыт, труднообъяснимый людям со стороны. Вероятно, многое в этом эмигрантском монашеском пути облегчено по сравнению с тем, как он протекал в так называемых нормальных условиях, за монастырскими стенами. Но многое, наоборот, гораздо труднее и сложнее. Особенно, конечно, это невыработанность этого пути, неизбежность поисков, дилетантских попыток что-то найти и осуществить. Но самое главное заключается в том, что не только там монашеский путь изменен жизнью – вся церковная обстановка стала неузнаваемой, все отблески привычного церковного быта иные. И церковным людям приходится искать не только нового бытового оформления своей церковности, но и самого его смысла, основных задач, выдвинутых сейчас Церковью. Нам не дано простое следование чужим традициям, мы не можем только повторять, – и из этого вытекает острая необходимость наблюдать, решать, взвешивать, проверять. Монашество идет сейчас ощупью. И у меня есть потребность как-то перекликнуться с этими единичными и затерянными единомышленниками, почувствовать просто, что они существуют, в пределе – встретиться с иными при посредстве этой книги и вместе, может быть, будучи разделенными пространственно, делать общее дело. А оно такое, что, раз прикоснувшись к нему, знаешь, что одной человеческой жизни мало для того, чтобы достигнуть хотя бы самых ничтожных результатов» (Мать Мария. Предисловие к статье «Религиозные типы»).

Ни «синодальный», ни «аскетический» или «эстетический» пути в православии не могут быть удовлетворительными, – решительно настаивает мать Мария, – какими бы важными они

ни считались в свое время. Некоторые из них являются просто духовно опасными. В любом случае они не должны быть канонизованы, а тем более насильственно внедрены. Ибо «мы должны в свободе делать дело церковное». И занимаясь этим делом, «мы должны четко отличать Православие от всех его украшений и одежд». «Всего более она была готова свидетельствовать о Спасителе, не заботясь о своем личном или монашеском облике в глазах других. За это свидетельство она заплатила дорогой ценой своей жертвенной жизни. Увенчано же оно было ее мученической смертью», – заканчивает свое предисловие к цитируемой публикации прот. Сергей Гаккель.

## Протоиерей Сергей Булгаков

Православие и государство

Печатается в сокращении по: Православие. Очерки учения Православной церкви. 3-е издание; YMCA-Press, 11, rue de la Montagne Ste Genevieve, Paris 5e, 1989. С. 331–344.

Булгаков Сергей Николаевич (16 июня 1871, Ливны – 13 июля 1944, Париж) – протоиерей, русский философ и православный богослов, экономист, публицист, общественный деятель.

«Родился в семье потомственного священника. Учился в Орловской духовной семинарии, пережив кризис веры, покинул ее в 1888 и завершил образование в Московском университете в 1894 по кафедре политической экономии и статистики. До начала 1900-х гг. примыкал к течению легального марксизма и занимался исследованиями в области политэкономии, выпустил книги «О рынках при капиталистическом производстве» (1897) и «Капитализм и земледелие» (т. 1–2:1900). На рубеже веков отходит от марксистской идеологии, обращается к философии немецкого классического идеализма, а также к русской мысли, творчеству Достоевского и Вл. Соловьева. Подобная эволюция была характерна для русской интеллигенции той поры, и вскоре Булгаков становится одним из признанных духовных ее лидеров. Он участвует в сборнике «Проблемы идеализма» (1902), выпускает сборник своих статей под программным названием «От марксизма к идеализму» (1903), активно участвует во множестве начинаний развернувшегося религиозно-философского возрождения – в журналах «Новый путь» и «Вопросы жизни», сборниках «Вопросы религии», «О Владимире Соловьеве», «О религии Льва Толстого», «Вехи», в работе Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева и издательства «Пут»», где в 1911–17 выходили в свет важнейшие произведения русской религиозной мысли. В 1906 был избран депутатом 2-й Государственной думы (как беспартийный «христианский социалист»). Важнейшие из лекций и статей этого периода собраны им в сборнике «Два града» (т. 1–2:1911). В философских разработках 1910-х (монографии «Философия

хозяйства», 1912, и особенно «Свет Невечерний», 1917) Булгаков намечает основы собственного учения, идущего в русле софиологии Соловьева и П.А. Флоренского, однако испытавшего и заметное влияние позднего Шеллинга.

Процесс постепенного возврата к церковно-православному мирозерцанию завершается уже в революционные годы принятием священства (1918). Булгаков активно участвует в работе Всероссийского Поместного Собора Православной Церкви (1917–18) и близко сотрудничает с патриархом Тихоном. На Октябрьский переворот он откликнулся диалогами «На пиру богов», написанными в стиле и духе «Трех разговоров» Соловьева и вошедшими в коллективный сборник «Из глубины» (1918; переиздание 1991). В годы Гражданской войны, находясь в Крыму, Булгаков интенсивно работает над философскими сочинениями. В «Философии имени» (1920; издано 1953) и «Трагедии философии» (1920–21, издано в немецком переводе 1927) он приходит к выводу, что христианское умозрение может быть выражено без искажений исключительно в форме догматического богословия, которое с тех пор и становится основной сферой его творчества.

В 1922 г. о. Сергей включен в составленные ГПУ по инициативе В.И. Ленина списки деятелей науки и культуры, подлежащих высылке за рубеж. 30 декабря 1922 г. он покидает Крым и после недолгого пребывания в Константинополе в мае 1923 г. занимает должность профессора церковного права и богословия на юридическом факультете Русского Научного института в Праге. При его ближайшем участии создается Православный Богословский институт в Париже (1925). С момента его открытия и до самой кончины о. Сергей был его бессменным главой, а также профессором догматического богословия. Под его руководством Сергиевское подворье (комплекс институтских строений с храмом во имя преподобного Сергия Радонежского) выросло в крупнейший центр православной духовности и богословской науки. Один из главных отцов-основателей Русского Студенческого Христианского Движения, Булгаков участвовал в первых его съездах в Пшерове (Чехословакия) и Аржероне (Франция) и затем продолжал его курировать. В 1930-х он стал одним из влиятельных деятелей и

идеологов экуменического движения, в работу которого включился в 1927 г. на Всемирной Христианской конференции «Вера и церковное устройство» в Лозанне. В 1939 г. у Булгакова обнаружили рак горла, он перенес несколько операций, побывал на пороге смерти и в значительной степени утратил способность речи. Однако до последних дней жизни в оккупированном Париже продолжал служить литургию и читать лекции (что стоило ему огромных усилий), а также работать над новыми сочинениями.

Публицистика Булгакова всегда выходила на первый план в критические моменты жизни России: революция 1905–07, начало Первой мировой войны, 1917 год. Спектр ее необычайно широк: религия и культура, христианство, политика и социализм, задачи общественности, путь русской интеллигенции, проблемы церковной жизни, проблемы искусства и др. Булгаков – один из главных выразителей «веховства» («Вехи», 1909, ст. «Героизм и подвижничество») как идейного движения, призвавшего интеллигенцию к отрезвлению, отходу от утопизма и оголтелого революционерства, к духовной работе и конструктивной социальной позиции. Разрабатываемые им идеи социального христианства включают анализ христианского отношения к экономике и политике (с апологией социализма, постепенно шедшей на убыль), критику марксизма, но также и буржуазно-капиталистической идеологии, проекты «партии христианской политики», отклики на злобу дня (с позиций христианского либерально-консервативного центризма) и т. п. Тема России решается, вслед за Достоевским и Вл. Соловьевым, на путях христианской историософии. Начало Первой мировой войны отмечено славянофильскими статьями, полными веры во всемирное призвание и великое будущее державы. Но уже в диалогах «На пиру богов» и др. судьба России рисуется в тонах апокалиптики и тревожной непредсказуемости.

Учение Булгакова прошло в своем развитии два этапа: философский (до его изгнания из России) и богословский, но на всем пути оно оставалось учением о Софии и Богочеловечестве, христианским учением о мире и его истории как воссоединения с Богом. Его движущий мотив – оправдание мира, утверждение ценности и осмысленности бытия во всей материально-телесной

полноте. Полемизируя с немецким идеализмом, Булгаков отвергает тезис, согласно которому разум и мышление – высшее начало, имеющее исключительную прерогативу связи с Богом. Оправдание мира включает у Булгакова оправдание материи, и тип своего философского мировоззрения он иногда определял взятым у Соловьева выражением «религиозный материализм». Используя, как и отцы Церкви, идеи античной философии, Булгаков вносит в них христианские коррективы. Материя – это не только «меон», не оформленный универсальный субстрат чувственных вещей, она также «земля» и «мать», соучаствующая по воле Бога в бытии мира как творческом процессе, продолжающем акт сотворения. Венец и цель этого творчества – земное рождение Богочеловека Христа, в котором материя выступает как Богоземля и Богоматерь, а мир восходит к соединению с Богом. Связь Бога и мира определяется концепцией Софии Премудрости Божией.

Софилогическая система догматического богословия развита Булгаковым главным образом в «большой трилогии»: «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936), «Невеста Агнца» (1945). Здесь София сближается с «усией», сущностью Св. Троицы. Это сближение, как и его следствия, вызвало возражения и полемику; в 1935 учение Булгакова было осуждено в указах Московской Патриархии, а также зарубежного Архиерейского Собора в Карловцах.

В.Н. Лосский, давший критический анализ учения, находит, что суть его – «поглощение личности софийно-природным процессом, уничтожающим свободу» («Спор о Софии», Париж, 1936). Булгаков отвечал оппонентам, однако «спор о Софии» так и не получил окончательного решения.

Критика софианских идей не затрагивает, однако, многих важных тем и разделов системы Булгакова, его анализа религиозных аспектов истории, материальной деятельности человека, феноменов пола, творчества, искусства» (С.С. Хоружий. Энциклопедия Кирилла и Мефодия).

Обвинения Булгакова в ереси и неправославии встречаются в православных кругах довольно часто. Например, в православном энциклопедическом словаре под названием «Букварь» краткая справка о С.Н. Булгакове завершается

следующей фразой: «В его философских воззрениях, однако, усматривается несколько (а именно 16) личных мнений, не приемлемых Церковью» (Букварь. Наука, философия, религия / Под редакцией архимандрита Никона (Иванова) и протоиерея Николая Лихоманова. М., 2001. Т. I. С. 444). Однако следует помнить, что главный критик прот. Сергия В.Н. Лосский, признававший тем не менее «большую последовательность и глубину» мысли критикуемого, в одной из своих последних работ (1957) призывает всех богословов к риску осмысления еще не определенных вероучительных вопросов: «Лучше мыслить о Святой Троице, принимая на себя риск всегда возможных ошибок, чем только повторять священные формулы в ленивом и самодовольном безмыслии, оставаясь чуждым и их содержанию, и силе. Верность преданию – не инертна, а динамична. Без новых и новых усилий богословской мысли не может быть подлинной верности преданию Отцов Церкви» (Владимир Лосский. К вопросу об исхождении Святого Духа / / Богословие и боговидение. М., 2000. С. 382:389).

*Сочинения*: Основные проблемы теории прогресса (Статья в сборнике «Проблемы идеализма». Москва, 1902); Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип (Публичная лекция. Киев, 21 ноября 1901 г.); Душевная драма Герцена. Киев, 1905; Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха). Москва, 1906; Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) (Статья из сборника «Вехи», Москва, 1909); Судьба Израиля как крест Богоматери; Русская трагедия (О «Бесах» Достоевского). Москва, 1914; Сион. Москва, 1915; Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Москва: Путь, 1917; На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги / / Статья из сборника «Из глубины». Москва-Петроград, 1918; Апокалипсис Иоанна, 1948; Жребий Пушкина. Моцарт и Сальери; Очерки учения православной церкви; Философия хозяйства. 1912; Философия хозяйства (Речь на докторском диспуте). 21 сентября 1912; Чехов как мыслитель. 1910; Иван Посошков. 1918; У стен Херсониса. Ялта, 1923; Свв. Петр и Иоанн. Два первоапостола. YMCA-Press, 1926; Гонения на Израиль (Догматический очерк). 1942; Дневник духовный. 1925;

О церковной иерархии; Церковь и культура. 1906; *Una Sancta* (Основания экуменизма). 1938; Ответ В.П. Соколову. 1914; Слово в день Рождества Христова. 25 декабря 1934 г. (7 января 1935 г.), Сергиевские листки. Paris, 1935; Вода скачущая в жизнь вечную. Слово в Навечерие Богоявления, Сергиевские листки. Paris, 1935; Путь Парижского богословия. Москва: Храм св. муч. Татианы при МГУ, 2007. 560 с.; Булгаков С.Н. Философия Имени. Санкт-Петербург: Наука, 1999. 448 с.; Булгаков С.Н. Агнец Божий. Париж: YMCA-Press, 1933. 468 с.; Булгаков С.Н. Утешитель. Москва: Общеизвестный Православный Ун-т, 2003. 464 с.; Невеста Агнца. Москва: Общеизвестный Православный Ун-т, 2006. 656 с.; Малая трилогия. Москва: Общеизвестный Православный Ун-т, 2008. 576 с.; Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж: Имка-Пресс, 1927. 287 с.; Друг Жениха (10. 3, 28–30). О православном почитании Предтечи. Париж: Имка-Пресс, 1927. 276 с.; Лествица Иаковля. Об ангелах. Париж: Имка-Пресс, 1929. 229 с.; Православие. Париж: YMCA-Press, 1965. 403 с.; Интеллигенция и религия / / Русская мысль. М., 1908. Кн. 3. С. 98; Апокалиптика и социализм / / Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РГХИ, 1997. С. 207–247; Христианство и еврейский вопрос. Париж, 1991.

*Литература:* Зандер Л. А. Бог и мир: (Мирозозерцание отца Сергия Булгакова): В 2 т. П., 1948; Сериов Г., прот. Учение об апокатастасисе (о всеобщем восстановлении) у «отца отцов» (свт. Григория Нисского) и у прот. Сергия Булгакова / / ВРСХД. 1971. № 101/102. С. 25–35; Шмеман А., прот. Три образа / / Там же. С. 9–24; Геннадий (Эйкалович), игум. Дело прот. Сергия Булгакова: (Ист. канва спора о Софии). Сан-Франциско, 1980; Зеньковский В. В., прот. История русской философии. П., 1989. Т. 2. С. 430–457; Колеров М.А. Предисл. и примеч. к публ.: Смерть первая и воскресение первое: Письма Булгакова 1917–1923 гг. / / Новый мир. 1994. № 11. С. 200–206; Он же. С.Н. Булгаков в Крыму 1919 г. *Vegetus*. Неделя о Булгакове / / Исслед. по ист. рус. мысли. Ежег. СПб., 1997. С. 232–236; Локтева О. К. С.Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 г. // Там же. С. 209–226; Никитина И. В., Половинкин С.М. Московский Авва / / Архив свящ. Павла



А. Флоренского. Томск, 1998. Вып. 2: Переписка с М.А. Новоселовым. С. 19–20; *Козырев А., Голубкова Н.* Прот. С. Булгаков / / Исслед. по ист. рус. мысли. Ежег. М., 1998. С. 105–111; *Козырев А. П.* Нижегородская Сивилла / / История философии. М., 2000. № 6. С. 62–84; *Елена (Казимирчак Полонская), мон.* Профессор протоиерей Сергий Булгаков / / Булгаков С.Н. Из памяти сердца. Орел, 2001. С. 162–296; *Климов А. Е. Г.В.* Флоровский и С.Н. Булгаков: История взаимоотношений в свете споров о софиологии / / С.Н. Булгаков: Религ.-филос. путь. С. 86–114; *Лескин Д., свящ.* С.Н. Булгаков – участник Афонских споров об имени Божиим / / Там же. С. 170–190; *Иоанна (Рейтлингер), мон.* Апофеоз не вечного света: (Из восп. об о. Сергии) / / ВРСХД. 2001. № 182 (1). С. 64–66; *Филимонов С.Б.* Тайны судебно-следственных дел: Документ, очерки о жертвах политич. репрессий в Крыму в 1920–1940-е гг. Симферополь, 2000. С. 15–27; *Хоружий С. С.* София – Космос – Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова / / С.Н. Булгаков: Pro et contra. СПб., 2003; *Serge Boulgakov.* Bibliographie / Сост. К. Наумов. П., 1984; *Елена (Казимирчак Полонская), мон.* Профессор прот. Сергий Булгаков / / БТ. 1986. Сб. 27. С. 179–194. С.Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд. РХГИ, 2003. Булгаков С.Н. / / Православная энциклопедия под ред. Патриарха Кирилла. Т. 6. С. 430–448.

## Н.А. Бердяев

Истина Православия

Впервые: Вестник Русского западно-европейского патриаршего экзархата. Париж, 1952. № 11. С. 4–11. Печатается по первой публикации.

*Бердяев Николай Александрович* (1874–1948) – философ, религиозный мыслитель-публицист. Учился на юридическом факультете Киевского университета, из которого в 1898 г. был исключен за пропаганду марксизма и сослан в Вологду. Постепенно отошел от марксизма, в 1905 г. совместно с С.Н. Булгаковым руководил журналом «Вопросы жизни». В 1917 г. избран профессором философии Московского университета, вел большую пропагандистскую работу по предотвращению «большевизации» революционного процесса в России. С 1918 по 1922 г. преподавал в Вольной академии духовной культуры. В 1922 г. выслан из России. С 1924 г. редактор журнала «Путь». Участвовал в съездах Русского Студенческого Христианского движения. В 1947 г. ему было присуждено звание доктора Кембриджского университета. Перу Бердяева принадлежит около 40 книг и 500 статей; его работы переведены более чем на полтора десятка языков, о нем написано более десятка монографий. Бердяев – самый известный русский философ. Его деятельность явилась связующим звеном между Востоком и Западом, между христианами и не христианами, между философией и богословием. Довольно часто вспоминают, что в философской автобиографии, одной из самых ярких своих книг, Бердяев назвал себя «верующим вольнодумцем». Другие называли его «пленником свободы», «пленным пророком». Церковность человека, наверное, не следует измерять степенью его внешнего благочестия; мерой является его преданность служению Истине во славу Божию. Мы же под церковностью довольно часто понимаем традиционное благообразие и благочестие. Церковь – тело Христово, воцерковление предполагает как участие в таинствах, так и несение креста, обретение Пути, Истины и Жизни. Пророческое и просветительское служение Бердяева было явным, его

проповедь свободы была призывом ко Христу. Парижский православный священник Евграф Ковалевский так говорил о Бердяеве: «...будучи до мозга костей русским человеком, духовно крепко связанным с Россией, являлся в то же время мыслителем вселенским. Его земной миссией было звать мир к утверждению правды во Христе. Он всегда и без уклонов шел прямым путем к Истине» (Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1994. С. 83). Составителя настоящего сборника тридцать лет назад весьма привлекали личность и творчество Бердяева, но смущало то, что многие верующие считали его книги нецерковными, полагали, что Бердяев жил вне Церкви. Встречи с прот. Андреем Сергеевко, исповедовавшим Бердяева в Париже в последние годы жизни (речь на встречах шла, безусловно, не о содержании исповеди, но о сложившемся у священника отношении к личности Николая Александровича), помогла обрести способность православно оценивать «вольномудство» Бердяева, понять, что его свободные высказывания не были антицерковными. Читателю было бы полезно познакомиться со свидетельствами людей, близко знавших философа: «Бердяев был глубоко религиозный человек. Он был совершенно послушен Церкви во всех таинствах и обрядах. Бердяев никогда не дорожил ни своими словами, ни мыслями. Отказывался иногда даже от прежних книг. Одно только его постоянно занимало и жило в сердце: найти новые убедительные доводы, чтобы доказать всему миру: у всех у нас одна дорога – религиозное возрождение. Бердяев никому не навязывал Церкви, но так видел его весь читающий его мир: стоя на высочайшей паперти православного храма, молча простирал он руки: сюда, сюда, сюда!» (Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1994. С. 84).

*Сочинения:* Духовный кризис интеллигенции (1910); Философия свободы. М., 1911; Душа России. М., 1915; Кризис искусства. М., 1918; Судьба России: опыты по психологии войны и национальности. М., 1918; Воля к культуре и воля к жизни / / Шиповник. Сб. 1. М., 1922; Предсмертные мысли Фауста / / Освальд Шпенглер и закат Европы. М., 1922; Философия неравенства. Берлин, 1923; М., 1990; Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной мысли. Париж, 1926;

Мировоззрение Достоевского (1923); Смысл истории: опыт философии человеческой души (1923); Новое средневековье: Размышление о судьбе России и Европы (1924); Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной мысли. Париж, 1926; Христианство и классовая борьба (1931); В защиту А. Блока / / Путь. Париж, 1931. № 26; Кризис интеллекта и миссия интеллигенции / / Нов. град. Париж, 1938. № 13; Судьба человека в современном мире: К пониманию нашей эпохи (1934); Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1934; Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности (1937); Творчество и объективация (Опыт эсхатологической метафизики) (1941, изд. 1947); Русская идея. Париж, 1946; Самопознание (Опыт философской автобиографии). Париж, 1949; М., 1991. Царство Духа и царство Кесаря (1951); Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого (1952); Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955; М., 1990; Собр. соч. Париж, 1983–1991. Т. 1: Самопознание. Опыт философской автобиографии; Т. 2: Смысл творчества. Опыт оправдания человека; Т. 3: Типы религиозной мысли в России; Т. 4: Духовные основы русской революции: статьи 1917–1918 гг.; Эрос и личность: Философия пола и любви. М., 1989; Судьба человека в современном мире / / Новый мир. 1990. № 1; О русских классиках. М., 1993; О назначении человека. М., 1993; Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1–2. М., 1994; Соч. М., 1994; Философия свободного духа. М., 1994; Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995; Истина и откровение. СПб.: РХГИ, 1996.

Библиографический справочник работ Н.А. Бердяева составлен Т.Ф. Клепининой «Bibliographie des oeuvres de Nicolas Berdiaev». Paris: YMCA-Press, 1978.

*Литература о Н. А. Бердяеве*: Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1994; Вадимов А. Жизнь Бердяева: Россия – Berk., 1993; Н.А. Бердяев о русской философии. Ч. 1–2. Свердловск, 1994; Гальцева Р. А. Очерки русской утопической мысли XX в. М., 1992; Антонов Н. Р. Николай Александрович Бердяев и его религиозно-общественное мирозерцание. СПб., 1912; Полторацкий Н. П. Бердяев и Россия. Философия истории

России у Н.А. Бердяева. Нью-Йорк, 1967; *Ермичев А. А.* Три свободы Николая Бердяева. М., 1990.

Публикации статьи в журнале «Вестник» предшествует Предисловие от редакции, в котором говорится: «Будучи верным сыном Православной Церкви, Н.А. Бердяев оставался в своем философском творчестве свободным мыслителем, на что сам неоднократно указывал. Тем более ценно для нас его свидетельство об Истине Православия, не связанное условным и часто безжизненным языком «школьного богословия». Помещая на страницах «Вестника» эту доселе не изданную его статью, редакция считает своим долгом во избежание недоумений, могущих возникнуть у некоторых читателей, пояснить те выражения, которые могли бы быть неправильно истолкованы. Так, когда Н.А., настаивая на пневматологическом характере православного богословия, говорит об «ожидании нового излияния Духа Святого в мире», он отнюдь не имеет в виду «Третий Завет» или какую-то новую эру Святого Духа, идущую на смену христианскому откровению: из контекста ясно, что эти доводы относятся к эсхатологическому свершению («Небесный Иерусалим»). Там же и далее в словах Н. А. Бердяева об «апокатастасисе» (противополагаемом здесь западному учению о «предопределении») не следует непременно усматривать еретический смысл. Апокатастасис как божественный детерминизм всеобщего спасения был бы менее всего приемлем для философа, который положил в основу своей мысли пафос свободы».

## И.А. Ильин

Русскому народу необходимо духовное обновление

Печатается по: Ильин И. О грядущей России. Избранные статьи / Под ред. Н. П. Полторацкого. М., 1993. С. 196–199.

Статья написана для бюллетеня «Наши задачи» эмигрантской организации «Русский Обще-Воинский Союз» 10 апреля 1952 г. Все выпуски этих бюллетеней были изданы в Париже и составили двухтомный сборник «Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг.».

Ильин Иван Александрович (1883–1954) – философ, общественный деятель. Окончил юридический факультет Московского университета. С 1910 г. преподаватель Московского университета, член Московского психологического общества. После революции 1917 г. активно включился в идейную борьбу против нового строя, писал статьи на социально-политические темы, несколько раз был арестован. В 1922 г. был выслан из России. С 1924 г. декан юридического факультета Русского научного института в Берлине, член-корреспондент Славянского института при Лондонском университете. Один из идеологов Белого движения. Весной 1926 г. участвовал в работе Русского зарубежного съезда. С 1927 по 1930 г. издает журнал «Русский колокол». Тесно связан с Русским общевоинским союзом. Трактовал фашизм как естественную реакцию на безбожный большевизм. В 1934 г. был уволен из Берлинского университета за отказ участвовать в антиеврейской кампании, в 1938 г. эмигрировал в Швейцарию.

*Сочинения:* Понятия права и силы (1910); Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека (1918); Религиозный смысл философии (1923); О сопротивлении злу силою (1925); Путь духовного обновления (1925); Я всматриваюсь в жизнь. Книга раздумий (1938); Замирающее сердце. Книга тихих созерцаний (1943); Взгляд вдаль. Книга размышлений и упований (1945); Аксиомы религиозного опыта (1953).

Церковь и жизнь

Статья была написана в 1952 г. и опубликована в бюллетене «Наши задачи». Печатается по: Ильин И.А. О грядущей России.

М., 1993. С. 300–305.

1 Интересно сравнить эту статистику со статистикой конца XX в. Во втором издании справочника «World Christian Encyclopedia» (Oxford University Press / Ed. Rev. David B. Barrett, Richmond, Va.) приводится следующая статистика:

	1,9
	миллиарда =
	31%
	населения1,2
	миллиарда =
христианство	19,6%
ислам	населения811
индуизм	миллионов360
буддизм	миллионов23
сикхизм	миллиона14
иудаизм	миллионов.

## С.С. Верховской

Православие и современность

Впервые: Православие в жизни. Нью-Йорк: Изд-во М. Чехова, 1953. Печатается по первой публикации. С. 4–19.

Верховской Сергей Сергеевич (1907–1986) родился в Костроме. Покинул Россию в 1921 г. Учился в Братиславе и Париже. С 1944 по 1951 г. профессор догматики в Свято-Сергиевском Богословском институте в Париже. С 1951 г. преподаватель Св. Владимирской семинарии в Нью-Йорке. Один из руководителей Русского студенческого христианского движения.

*Сочинения:* Курс догматики. Париж, 1949; Бог и человек. Нью-Йорк, 1953; Православие в жизни. Нью-Йорк: Изд-во М. Чехова, 1953. Procession of the Holy Spirit According to the Orthodox Doctrine of the Holy Trinity / / St. Vladimir's Seminary Quarterly. Fall, 1953. P. 12–26; Some theological Reflections on Chalcedone / / St. Vladimir's Seminary Quarterly. Winter, 1958. P. 2–12; Ecclesiology and eschatology. Crestwood, NY: SVS, 1983; Christian concept of man/woman relationship. New York: Metropolitan; Council Publication Committee, 1966 (part of Orthodox Education series); Catholicity of the Church. Crestwood. NY: SVS, 1972; Light of the World. Crestwood. NY: SVS, 1982.



## А.Ф. Лосев

Имяславие

Печатается по: Лосев А.Ф. Имя. Сочинения и переводы / Перевод с немецкого А.Г. Вашестова под ред. Л. Гоготишвили и Л. Тахо-Годи. СПб.: Алетейа, 1997. С. 7–17.

Лосев Алексей Федорович (в монашестве Андроник; 10 (22) сентября 1893, Новочеркасск, – 24 мая 1988, Москва) – философ и филолог, доктор филологических наук (1943), тайный монах Русской Православной Церкви. В 1915 г. окончил историко-филологический факультет Московского университета по двум отделениям – философии и классической филологии. В книге «Диалектика мифа» (1930) он открыто отвергал марксизм и официальную философию – диалектический материализм. Он был подвергнут травле, арестован в апреле 1930 г. и приговорен к 10 годам лишения свободы. Отбывал наказание на строительстве Беломоро-Балтийского канала, почти полностью потерял зрение, лишь частично восстановив с годами возможность видеть. Благодаря ходатайству первой жены А.М. Горького Е.П. Пешковой в 1932 г. он, как и его жена, приговоренная к 5 годам, были освобождены. Поскольку философию ему преподавать не разрешалось, он занимал должность профессора Нижегородского университета и Московской консерватории (1922). После однолетнего пребывания на Белбалтлаге с трудом получил разрешение на преподавание античной эстетики во 2-м МГУ, Государственной академии художественных наук, Московском государственном педагогическом институте (1944). Будучи научным сотрудником Государственного института музыкальной науки (1922), А.Ф. Лосев внёс большой вклад в развитие философии музыки. В 1929 г. вместе с женой Валентиной Михайловной Лосевой тайно постригся в монахи. Супруги Лосевы приняли монашеские имена Андроник и Афанасия. Тайное монашество стало практиковаться во время гонений на Церковь в XX в. Лосев был сторонником (вслед за Флоренским) имяславия: «Бог не есть имя, но Имя – Бог». Под видом изучения античной эстетики, слова и символа всячески проповедовал философию Имени как изначальной

сущности мира. После возвращения из ссылки был вынужден маскировать свои мысли под диалектику марксизма, снабжая философско-богословские изыскания цитатами из Маркса и Ленина. После смерти Сталина у Лосева опять появилась возможность публиковать работы. В его библиографии более 800 произведений, более 40 из них монографии. В 1960-х гг. вышел первый том «Истории античной эстетики», изменивший традиционные представления об античности. Лосев сделал для античности то, что Д.С. Лихачев сделал для древнерусской культуры. Год за годом и том за томом выходили новые книги по античной эстетике, открывая тонкости античного идеализма от Сократа, Платона и Аристотеля до мистической апофатики Плотина и неоплатоников. Лосев писал также монографии об эллинистическо-римской эстетике (1979) и эстетике Возрождения (1978). В 1983 г. вышла популярная книга «Вл. Соловьев». Тираж книги сначала был полностью арестован, но потом под давлением общественности всё же распродан в дальних уголках страны. В 1980-х гг. тяжелобольной Лосев уже открыто говорил ученикам и последователям о своей вере, проповедуя имяславие. Лосев – автор переводов Аристотеля, Плотина, Секста Эмпирика, Прокла и Николая Кузанского. Был редактором сочинений Платона (тома 1–3), 1968–1972. Подробнее о Лосеве см.: Надежда Малинаускене. «Алексей Федорович Лосев. Личность и наследие» на сайте Православие.ru, <http://www.pravoslavie.ru/sm/42918.htm>, а также литературу, указанную ниже.

**Сочинения:** Исследования по философии и психологии мышления. Написано в 1915–1919 гг. 1-е изд.: Лосев А.Ф. Личность и абсолют. М.: Мысль, 1999; Философия имени. 1-е изд.: М.: Изд-е автора, 1927; Античный космос и современная наука. 1-е изд.: М.: Изд-е автора, 1927; Диалектика художественной формы. 1-е изд.: М.: Изд-е автора, 1927; Музыка как предмет логики. 1-е изд.: М.: Изд-е автора, 1927; Диалектика числа у Плотина. 1-е изд.: М.: Изд-е автора, 1928; Критика платонизма у Аристотеля. 1-е изд.: М.: Изд-е автора, 1929; Очерки античного символизма и мифологии. Т. 1 [2-й том не был создан]. 1-е изд.: М.: Изд-е автора, 1930; Вещь и имя. Книга создавалась во второй половине 1920-х гг. Сохранились: а)

краткая редакция 1920-х гг. (1-е изд.: Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993); глава IV из утерянной полной редакции 1929 (1-е изд.: Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999); краткая редакция 1933 (1-е изд.: Лосев А. Ф. Имя. СПб.: Алетейа, 1997) [6]; Диалектика мифа. 1-е изд.: М.: Изд-е автора, 1930 (конфисковано и уничтожено, сохр. лишь несколько экземпляров [7]. 1-е изд., дошедшее до читателя: Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. 1-е расширенное изд. (с включением дополнительных неопубликованных текстов): М.: Мысль, 2001; Николай Кузанский и средневековая диалектика. Книга написана в 1930. Полный текст утерян, сохранились фрагменты; Трио Чайковского: Повесть. Написана в 1933; [Встреча]: Повесть. Название дано А.А. Тахо-Годи. Написана в 1933; Метеор: Повесть. Написана в 1930-х гг.; Женщина-мыслитель: Роман. Написан в 1933–1934. 1-е изд.: Москва, 1993. № 4–8; Самое само. Написано в 1930-х гг. 1-е изд.: Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994; Диалектические основы математики. Написано к 1936 г. 1-е изд.: Лосев А.Ф. Хаос и структура. М.: Мысль, 1997. Последняя глава книги, обнаруженная позже, впервые опубликована в кн.: Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999; Античная мифология с античными комментариями к ней. Написано в 1930-е гг. 1-е изд.: Харьков; М.: Фолио; Эксмо, 2005; Теогония и космогония. Написано в 1930-е гг. 1-е изд.: Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996; Жизнь: Повесть. 1942; Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии. 1-е изд.: Ученые записки МГПИ им. В.И. Ленина. Т. 72. Вып. 3. М.: МПГИ им. Ленина, 1953; (Совм. с А.А. Сонкиной, Н.А. Тимофеевой, Н. М. Черемухиной). Греческая трагедия. 1-е изд.: М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства Просвещения РСФСР, 1953; Эстетическая терминология ранней греческой литературы. 1-е изд.: Ученые записки МГПИ им. В.И. Ленина. М.: МПГИ им. Ленина, 1954. С. 37–262; Введение в античную мифологию. 1-е изд.: Ученые записки Сталинабадского Государственного педагогического института. Филологическая серия. Сталинабад: СГПИ, 1954. Вып. 5. С. 193–306; Античная мифология в ее историческом развитии. 1-е изд.: М.: ГУПИ, 1957; Гомер. 1-е изд.: М.: ГУПИ, 1960;

Античная музыкальная эстетика. 1-е изд.: М.: Музгиз, 1960; Введение в общую теорию языковых моделей. 1-е изд.: М.: МГПИ им. Ленина, 1968; История античной эстетики. Ранняя классика. 1-е изд.: М.: Искусство, 1963; (Совм. с В.П. Шестаковым). История эстетических категорий. 1-е изд.: М.: Искусство, 1965; История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. 1-е изд.: М.: Искусство, 1968; Проблема Вагнера в прошлом и настоящем. 1-е изд.: Вопросы эстетики. М., 1968. Вып. 8. С. 67–196; (Совм. с А.А. Тахо-Годи, А.А. Сонкиной, Н.А. Тимофеевой, Н. М. Черемухиной). Античная литература: Учебник. 1-е изд.: М.: Просвещение, 1973; (Совм. с М.А. Тахо-Годи). Эстетика природы: Природа и ее стилевые функции у Р. Роллана. Написано в 1970-гг. [10] 1-е изд.: Киев: Collegium, 1998; История античной эстетики. Высокая классика. 1-е изд.: М.: Искусство, 1974; История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. 1-е изд.: М.: Искусство, 1975; Проблема символа и реалистическое искусство. 1-е изд.: М.: Искусство, 1976; Античная философия истории. 1-е изд.: М.: Наука, 1977; (Совм. с А.А. Тахо-Годи). Платон. Жизнеописание. 1-е изд.: М.: Детская литература, 1977. Позже переиздано в серии «Жизнь замечательных людей» как часть книги «Платон. Аристотель»; Эстетика Возрождения. 1-е изд.: М.: Изд-во МГУ, 1978; История античной эстетики. Ранний эллинизм. 1-е изд.: М.: Искусство, 1979; Эллинистически-римская эстетика. 1-е изд.: М.: Изд-во МГУ, 1979; История античной эстетики. Поздний эллинизм. 1-е изд.: М.: Искусство, 1980; Диоген Лаэртский – историк античной философии. 1-е изд.: М.: Наука, 1981; (Совм. с А.А. Тахо-Годи). Аристотель. Жизни и смысл. 1-е изд.: М.: Детская литература, 1982. Позже переиздано в серии «Жизнь замечательных людей» как часть книги «Платон. Аристотель»; Вл. Соловьев. [Основная часть работы – большие фрагменты из создававшейся параллельно объемной монографии «Владимир Соловьев и его время»]. 1-е изд.: М.: Мысль, 1983; История античной эстетики. Последние века. 1-е изд.: М.: Искусство, 1988; Дерзание духа. 1-е изд.: М.: Политиздат, 1988; История античной философии: в конспективном изложении. 1-е изд.: М.: Мысль, 1989; Владимир Соловьев и его время. 1-е изд.: М.: Прогресс, 1990; История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. 1-е изд.: М.:

Искусство, 1992; (Совм. с А.А. Тахо-Годи). Боги и герои Древней Греции. 1-е изд.: М.: Слово, 2002; Имя. Сочинения и переводы. СПб.: Алетейа, 1997.

*Литература:* Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Изд-во ин-та философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. 416 с. (Bibliotheca Ignatiana), 2-е издание – 2006; Тахо-Годи А.А. Лосев. М.: Молодая гвардия, 1997. 460 с. (ЖЗЛ. Выпуск 742), 2-е издание – 2007. 535 с. (ЖЗЛ. Выпуск 1276); Лосев А.Ф., Лосева В.М. «Радость на веки»: Переписка лагерных времен. М.: Русский путь, 2005. 264 с.; Гусейнов Гасан. Личность мистическая и академическая: А.Ф. Лосев о «личности». Новое Литературное Обозрение. 2005. № 76.

## **Н.С. Арсеньев. Духовные силы в жизни русского народа**

Впервые: Русская мысль. 1955. Печатается по: Арсеньев Н. С. О жизни преизбыточествующей. Брюссель, 1966. С. 251–261.

Об авторе см. комментарий к его статье «О миросозерцании и благочестии Православной Церкви» в наст. издании.

## Н.О. Лосский

### Религиозность русского народа

Текст представляет собой первую главу книги И.О. Лосского «Характер русского народа». Впервые: Лосский Н.О. Характер русского народа. Посев, 1957. С. 9–25. Печатается по первой публикации.

*Лосский Николай Онуфриевич* (1870–1965) – философ, представитель интуитивизма и персонализма. В 1891 г. поступил на естеств. отделение физ. – мат. ф-та, а затем на ист.-филол. ф-т С.-Петербургского университета. В университетах Германии и Швейцарии слушал лекции Виндельбанда, Вундта, Г. Мюллера. В 1903 г. – магистр философии, в 1907-м – доктор; с 1916 г. – экстраординарный профессор С.-Петербургского университета. В 1922 г. выслан из России. Работал в Русском университете в Праге. С 1942 г. – проф. философии Братиславского университета. В 1945 г. переехал во Францию, в 1946 г. – в США.

Лосский оставил богатое философское наследие, переведенное на многие языки. Основные разделы философской системы Лосского: учение о предмете, методе и структуре философии; гносеология интуитивизма, идеал-реалистическая, персоналистская онтология и метафизика; философская психология и антропология; логика; теория свободы воли; христианская теологическая этика; эстетика; социальная философия и психология; история философии. Философия, в определении Лосского, – это особая «наука о мире как целом». Ее главная задача – «установить цельную, непротиворечивую общую картину мира как основу для всех частных утверждений о нем». В гносеологии Лосский – основатель нового в философии направления – интуитивизма. Основная мысль гносеологии Лосского в том, что сознание носит по своей исконной природе открытый, а не закрытый характер, что оно подобно не психическому вместилищу, в которое предмет должен «попасть», неизбежно субъективно преломившись в нем, а, скорее, средоточию лучей, освещающих те или иные отрезки бытия. Учение Лосского, особенно его интуитивизм, оказало влияние на С. Я. Франка, А.Ф. Лосева. Значительный интерес представляют

многочисленные статьи и монографии Лосского, посвященные творчеству русских писателей, на примере которого он ставит и решает наиболее острые и всегда актуальные темы русской культуры. По мнению зарубежной критики, только после трудов Лосского и Зеньковского развитие русской философии, и прежде всего русской религиозной философии, получило объективное историческое освещение.

Книга «Характер русского народа», из которой взята публикуемая глава, особенно интересна тем, что в ней рассыпано много тонких и глубоких характеристик творчества русских писателей и поэтов, начиная с А. Пушкина и кончая Г. Успенским. Русская литература служит Лосскому в этой книге эмпирической базой его этносоциол. исследования. Тот факт, что в XIX в. Россия породила трех несомненных художественных гениев (Пушкина, Толстого и Достоевского), Лосский расценивает как определенную гарантию великого будущего русского народа.

*Сочинения:* Обоснование интуитивизма. СПб., 1906; Мир как органическое целое. Пг., 1917; Введение в философию. Пг.: Наука и школа, 1918; Материя в системе органического мировоззрения. М., 1918 (3-е изд. – Пб., 1922); Основные вопросы гносеологии. Пб., 1919; Логика. Пг.: Наука и школа, 1922; Современный витализм. Пб., 1922; Свобода воли (1927); Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938; М., 1995; Условия абсолютного добра: Основы этики. Париж, 1949; М., 1991; Бог и мировое зло (1941); В защиту Владимира Соловьева / / Новый журнал. 1953. № 33; Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953; Зло и добро в произведениях Достоевского / / ВРСХД. 1956. № 40; «Война и мир» Толстого и «Доктор Живаго» Пастернака / / Новый журнал. 1960. № 61; Учение о перевоплощении; Интуитивизм. М., 1992; Характер рус. народа. М., 1990; Бог и мировое зло. М., 1994; History of Russian Philosophy. N. Y., 1951; Воспоминания. Жизнь и философский путь. СПб., 1994; Избранное. М., 1991; Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М.: Прогресс, 1992; История русской философии. М., 1991 (М., 1994).



## Протоиерей Георгий Флоровский

Этос Православной церкви

Доклад на совещании «Вера и церковное устройство» в Кифиссии (Греция) 16–18 августа 1959 г. Впервые: The Ecumenical Review. 1960. Vol. XII. N 2. Печатается по: Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата. 1963. № 42–43. С. 143–157.

Флоровский Георгий Васильевич (1893–1979) – протоиерей, выдающийся русский православный богослов. Родился в Одессе в семье ректора семинарии. По окончании в 1919 г. историко-филологического факультета Новороссийского университета приват-доцент этого факультета. В 1920 г. эмигрировал. В Праге защитил магистерскую диссертацию о творчестве А.И. Герцена. Поддерживал отношения с «евразийцами», в которых привлекало настороженно-отрицательное отношение к Западу и западноевропейской философии. С 1926 г. преподавал в Парижском Богословском институте св. Сергия, сначала патрологию, после войны – нравственное богословие. В 1932 г. рукоположен во священника митрополитом Западно-Европейским Евлогием (Константинопольская юрисдикция). С 1948 г. профессор и декан Св. Владимирской Духовной Академии в Нью-Йорке. Несмотря на собственную укорененность в русской культуре, преобразовал эту школу в англоязычную и соответствующую американским стандартам. Одновременно преподавал в Колумбийском университете и Объединенной семинарии. С 1956 по 1964 г. возглавлял кафедру Истории Восточной Церкви в Гарвардском Университете, а с 1964 г. – кафедру славистики в Принстонском Университете. Был избран членом Американской Академии наук и искусств, награжден многочисленными почетными званиями и удостоен различных степеней.

Первые фундаментальные труды Флоровского – по патрологии (Восточные Отцы IV века. Париж, 1931; Византийские Отцы V–VIII вв. Париж, 1933). Отечественные творения для Флоровского – источник творческого вдохновения и, как он сам говорил, «путь к новому христианскому синтезу, о котором

томится и взыскует современная эпоха. Настал срок воцерковить свой разум и воскресить для себя священные и благодатные начала церковной мысли».

Продолжением истории православного Предания явилась книга «Пути русского богословия» (Париж, 1937) – опыт исторического синтеза. Этот монументальный труд являет собой исчерпывающий анализ русского богословия и религиозной мысли. Это единственная в своем роде, незаменимая книга, знакомящая с историей духовной культуры в России, опирающаяся не только на богословскую, но и на общественно-политическую, и художественную литературу. Флоровский оценивает русское богословие по высоким критериям, основанным на святоотеческих творениях, и потому его оценки большей частью далеки от положительных. Независимо от отношения к этим оценкам, и сторонники, и противники Флоровского должны признать заслугу автора, труд которого побуждает тщательно изучать источники.

Неотделимый от русской культуры, глубоко и преданно православный, поклонник византизма, Флоровский с 1937 г. принимал активное участие в экуменическом движении. Регулярно участвовал в ассамблеях движения «Вера и церковное устройство», являлся одним из создателей Всемирного Совета Церквей (ВСЦ), был избран членом исполкома ВСЦ.

Библиографию трудов прот. Г. Флоровского см. в кн.: Георгий Флоровский. Священнослужитель, богослов, философ / Под ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Прогресс – Культура, 1995. Более поздние издания: Из прошлого русской мысли. М., 1998; Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998. Вера и культура. СПб.: РХГА. 2002; Христианство и цивилизация. СПб.: РХГА. 2005.

## П.Н. Евдокимов

Византия после Византии

Впервые на русском языке: Павел Евдокимов. Православие. М.: ББИ, 2002. С. 57–63. Печатается по первой публикации. Нижеследующие комментарии публикуются по статье прот. Михаила Евдокимова в Православной Энциклопедии. Т. XVII. С. 118–119.

Евдокимов Павел Николаевич (1.08.1900, С.-Петербург – 16.09.1970, Медон, близ Парижа) – религиозный философ. Сын полковника, убитого террористом в 1905 г. В детстве вместе с матерью часто посещал монастыри. Обучался в кадетском корпусе в С.-Петербурге, в 1918 г. поступил в Киевскую Духовную Академию. Участвовал в Гражданской войне. В 1920 г. эмигрировал в Стамбул, в 1923 г. переехал в Париж, был вынужден чистить вагоны, работал на автомобильном заводе «Ситроен». Одновременно посещал курсы философии в Сорбонне, в 1925–1928 гг. обучался в Православном богословском институте прп. Сергия Радонежского, испытал влияние прот. Сергия Булгакова\* и Н.А. Бердяева\*. Во время Второй мировой войны защитил в ун-те г. Экс-ан-Прованс докторскую диссертацию по философии на тему «Достоевский и проблема зла», особое внимание уделил анализу легенды о Великом Инквизиторе.

Был секретарем Парижского отделения Русского студенческого христианского движения\*. Во время Второй мировой войны участвовал в движении Сопротивления. В 1941 г. стал одним из основателей межконфессионального комитета помощи беженцам CIMADE, который открывал для беженцев общежития. Руководил студенческим центром CIMADE в г. Севр (Франция) с момента его создания в 1947 г. При нем в городском парке была открыта часовня для людей разных вероисповеданий. Евдокимов был одним из организаторов Всемирного движения правосл. молодежи «Синдесмос», оформившегося на конференциях правосл. молодежи в Севре в 1952–1953 гг., и его 1-м президентом в 1953–1954 гг.

После войны преподавал в экуменическом институте в Боссе близ Женевы. В 1953 г. стал профессором нравственного богословия в Сергиевском институте, от которого был послан наблюдателем на II Ватиканский Собор. С 1967 г. профессор в Высшем институте экуменических исследований при Католическом институте в Париже. Директор Центра франкоязычных православных исследований в Париже. В 1968 г. Фессалоникский университет присудил ему степень доктора богословия *honoris causa*. Евдокимов внес значительный вклад в распространение православия во Франции и в др. франкоязычных странах. Так, при его участии в 60-х гг. XX в. в нижнем храме (крипте) Александра Невского собора в Париже был устроен франкоязычный Троицкий приход. Похоронен на рус. кладбище Сент-Женевьев-де-Буа под Парижем.

В сочинениях Евдокимов стремился к образности языка, считал, что нужно быть поэтом, чтобы заниматься богословием. В книге «Брак, таинство любви» (1944) он говорит о «троичности» любви, размышляет о таинстве брачной жизни, объединяющей супругов во Христе, Который бесконечно укрепляет любовь. Работа «Женщина и спасение мира» (1958) посвящена роли женщины в таинстве брачной жизни. Автор называет женщину сильным полом в духовной жизни, говорит о ее предназначении помочь мужчине осознать смысл своего существования. Ряд произведений Евдокимова знакомит западного читателя с православием. Так, Кн. «Православие» (1959) посвящена учению отцов Церкви о человеке, церковной организации, соборности христианской общины, литургической жизни. В работе «Гоголь и Достоевский, или Сошествие во ад» (1961) сопоставляет творчество писателей, которых объединяло тревожное видение распадающегося мира, предчувствие грозных событий. Ф.М. Достоевский, по образному выражению Евдокимова, был духовным сыном Н.В. Гоголя. Сочинение «Этапы духовной жизни» (1964) О. Клеман, ученик Евдокимова, назвал одним из его важнейших произведений, «наиболее способным своей напряженностью по-настоящему взволновать ищущего читателя, повернуть к Богу сомневающееся сердце. Евдокимов достигает здесь вершины мастерства. В свете поисков и тревог современного Запада он показывает самое устойчивое и

плодотворное в православной духовности, можно сказать, самую суть» (Этапы духовной жизни. М., 2003. С. 7). В этой книге Евдокимов представляет развитие духовной жизни человека (1-я стадия – смирение) как непрестанную борьбу, позволяющую исследовать погруженные во мрак глубины своей души. Он поднимает тему «внутреннего монашества», самоотречения без отказа от мира. В книге «Молитва Восточной Церкви» (1966) приведен французский перевод текста литургии св. Иоанна Златоуста с комментарием, раскрывающим ее богатую символику. Христианин призван продолжать литургию в своей повседневной жизни, чтобы превратить мир в средоточие Божественной любви. Это путь формирования «литургического человека», для которого молитва связывается с обжигающей близостью Бога, подобное состояние не каждый способен выдержать. В соч. «Познание Бога согласно восточной традиции» (1968) он акцентирует внимание на таинствах, в конечном счете предопределяющих «со-рождение» в Боге. В Кн. «Святой Дух в православной традиции» (1969) Евдокимов пытается сблизить православную и католическую традицию через учение о Св. Духе, через обращение к общим истокам. Понятие красоты в Библии, у св. отцов, в истории всемирной культуры рассматривается в книге «Искусство иконы, богословие красоты» (1970). Другая тема этой книги – современное искусство (и его отличие от иконописи), в котором автор видит нарушение целостности форм бытия и человеческого образа. Последняя книга, изданная при жизни, «Христос в русской мысли» (1970), продолжает темы лекций, прочитанных им в Высшем институте экуменических исследований в Париже. Начав с истории христологического наследия, переданного славянским народам Византией, Евдокимов завершал свой курс серией портретов русских мыслителей: первых славянофилов, Гоголя, Достоевского, Л. Н. Толстого, Вл. С. Соловьева, Бердяева, прот. С. Булгакова и мн. др. Анализ такого обширного материала привел его к идее универсальности: «Цель земного существования – стать собратом всех людей». В православии Евдокимов находил экуменические черты, которых, по его мнению, по мере погружения в учение можно обнаруживать все больше.

*Сочинения*: Dostoievsky et, le problème du mal. Valence, 1942. [P.], 1978; La femme et le salut du monde. P., 1958, 1978. Соч.: Dostoievsky et, le problème du mal. Valence, 1942. [P.], 1978; La femme et le salut du monde. P., 1958, 1978 (рус. пер.: Женщина и спасение мира. Минск, 1999); L'Orthodoxie. Neuchâtel, 1959. P., 1979 (рус. пер.: Православие. М., 2002); Gogol et Dostoievsky, ou La descente aux enfers. P., 1961, 1984; Sacrement de l'amour: Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe. P., 1962, 1980; Les âges de la vie spirituelle: Des pères du désert à nos jours. P., 1964, 19803 (рус. пер.: Этапы духовной жизни. М., 2003); La prière de l'Église d'Orient: La liturgie byzantine de st. Jean Chrysostome. P., 1966, 1985; La connaissance de Dieu selon la tradition orientale. Lyon, 1968. P., 1988; L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe. P., [1969]; Le Christ dans la pensée russe. P., 1970, 1986; La dialectique de la liberté et de l'autorité. Thessal., 1970; L'Art de l'icône: La théologie de la beauté. P., 1972, 1981 (рус. пер.: Искусство иконы, богословие красоты. Клин, 2005); L'amour fou de Dieu. P., 1973, 1997; La nouveauté de l'Esprit. Begrolles, 1977; Le buisson ardent. P., 1981.

*Литература*: Ковалевский П. Е. Кончина проф. П.Н. Евдокимова / / ВРСХД. 1970. № 97. С. 169–170; Клеман. О. Памяти П.Н. Евдокимова / / ПМ. 1971. Вып. 14. С. 95–97; Он же. Orient-Occident: Deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov. Gen., 1985; Contacts. 1971. № 73/74 [вып., посвящ. Е. Ж; Рус. писатели эмиграции: Биогр. сведения и библиогр. их книг по богословию, религ. философии, церк. истории и правосл. культуре: 1921–1972 / Сост.: Н. М. Зернов. Бостон, 1973; Phan P. C. Culture and Eschatology: The Iconographical Vision of P. Evdokimov. N. Y., 1985; Giuliadori C. Intelligenza teologica del maschile e del femminile: Problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e P. Evdokimov. R., 1991; Celora G. Evdokimov: Voce dell'Ortodossia in Occidente. Bologna, 1995; Незабытые могилы. М., 1999. Т. 2. С. 467.

## Митрополит Антоний Сурожский

Размышления на пути к Пасхе

Проповедь «Размышления на пути к Пасхе» печатается по: Митрополит Антоний Сурожский. О слышании и делании. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1999.

Проповедь в неделю Торжества Православия печатается по: <http://www.pravmir.ru/nedelya-l-aya-velikogo-posta-torzhestvo-pravoslaviya/>.

*Антоний* (Блум Андрей Борисович; 9.06.1914, Лозанна, Швейцария – 4 августа 2003, Лондон) – митрополит Русской Православной Церкви (Московский Патриархат) с титулом Сурожский. Предки по линии отца – выходцы из Шотландии – обосновались в России в нач. XVIII в., мать – урожд. Скрябина, сестра композитора А.Н. Скрябина. Раннее детство А. Блума прошло в Персии, где его отец, сотрудник российской дипломатической службы, был консулом. С 1923 г. А. Блум вместе с семьей проживал во Франции, окончил среднюю школу, биологический и медицинский факультеты Сорбонны (Париж).

В 1930 г. митр. Евлогием (Георгиевским), управляющим русскими западноевропейскими приходами, А.Б. Блум был посвящен в стихарь. 10 сент. 1939 г. перед уходом на фронт Второй мировой войны тайно принес монашеские обеты. 16 апр. 1943 г. настоятелем Трехсвятительского подворья Русской Православной Церкви в Париже и своим духовником архим. Афанасием (Нечаевым) пострижен в монашество с именем в честь прп. Антония Киево-Печерского. В качестве врача участвовал в движении французского Сопротивления, после войны продолжил медицинскую практику. 27 окт. 1948 г. митр. Серафимом (Лукияновым), экзархом Московского Патриархата в Зап. Европе, рукоположен во иеродиакона, 14 ноября этого же года – во иеромонаха с назначением духовным наставником содружества св. Албания и прп. Сергия, в связи с чем переехал в Лондон. С 1 сент. 1950 г. о. Антоний служил настоятелем храма св. ап. Филиппа и прп. Сергия Радонежского в Лондоне. В 1953 г. возведен в сан игумена, с 1956 г. архимандрит. С 16 дек. 1956 г. настоятель храма в честь Успения Божией Матери и Всех святых

в Лондоне. 30 нояб. 1957 г. в Лондоне архиеп. Клишыйским, экзархом Московского Патриархата в Зап. Европе Николаем (Ерёминым) и еп. Апамейским, викарием экзарха Константинопольского Патриарха в Зап. Европе Иаковом был хиротонисан во епископа Сергиевского, викария экзарха Московского Патриархата в Зап. Европе. 10 окт. 1962 г. возглавил образованную на территории Британских о-вов в составе Западноевропейского экзархата Сурожскую епархию с возведением в сан архиепископа. В янв. 1963 г., после ухода на покой экзарха митр. Николая, владыка Антоний был назначен исполняющим обязанности экзарха Московского Патриархата в Зап. Европе. С 27 янв. 1966 г. митрополит Сурожский, экзарх Московского Патриархата в Зап. Европе. 5 апр. 1974 г. по собственному прошению освобожден от обязанностей экзарха, чтобы иметь возможность полностью посвятить себя устройению епархиальной жизни и окормлению паствы.

За годы служения владыки Антония в Великобритании единственный приход, объединявший малочисленных эмигрантов из России, превратился в многонациональную епархию, канонически организованную, со своим уставом и широким кругом деятельности. «За проповедь Слова Божия и обновление духовной жизни в стране» владыка получил степень д-ра богословия Абердинского ун-та (1973). Он был известен не только в Великобритании, но и во всем православном мире как пастырь-проповедник, его проповеди издаются по магнитофонным записям, сохраняя стилистику живого слова. Первые книги о молитве и духовной жизни вышли на англ. языке в 60-х гг. XX в. и были переведены на многие языки мира, «Молитва и жизнь» в 1968 г. была опубликована в ЖМП. С 90-х гг. XX в. труды митрополита Антония широко издаются в России и отдельными книгами, и на страницах церковной и светской периодики. Он почетный д-р богословия МДА (1983, за совокупность науч.-богословских и проповеднических трудов), Кембриджского ун-та (1996), КДА (1999), участвовал в Соборах РПЦ 1971, 1988, 1989, 1990 гг., в богословских собеседованиях между делегациями и правосл. Церковью и англиканской Церковью, участник многих богословских и экуменических конференций. Награжден многими церковными наградами.



*Сочинения*: Asceticism: (Somatopsychic Techniques). L., 1957. (The Guild of Pastoral Psychology; Lecture. 95); Living Prayer. L.; Darton, 1966 (рус. пер.: Молитва и жизнь / Авториз. пер. с англ. Т. Майданович. Рига, 1992); School for Prayer. L.; Darton, 1970; Meditation on a Theme: A Spiritual Journey. L.; Oxf., 1971 (рус. пер.: Духовное путешествие: Размышление перед Великим постом / Пер. с англ. М., Минск, 1998); God and Man. L., 1971; Courage to Pray: Transi, from the French. L., 1974; La Sainte Liturgie, lieu de l'Esprit. P., 1975; Проповеди и беседы. П., 1976. М., 1991; Во имя Отца и Сына и Святого Духа: Проповеди. 11., 1982. М., 1993. 11, 1995. К., 1997; The Essence of Prayer: Living Prayer; School for Prayer; God and Man; Courage to Pray. L., 1986, 1989; Беседы о вере и Церкви. М., 1991; О встрече. СПб., 1994. Клин, 1999. Таинство любви: Беседа о христианском браке. СПб., 1994, 1999; Любовь всепобеждающая: Проповеди, произнесенные в России. СПб., 1994; Войду в дом Твой. СПб., 1994. Минск, 1998; Дом Божий: Три беседы о Церкви. М., 1995, 1998. Минск, 1998\*; Человек перед Богом. М., 1995, 2000; Жизнь. Болезнь. Смерть. М., 1995, 1997. Минск, 1998. Беседы о молитве. СПб., 1996; Воскресные проповеди. Минск, 1996; Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия: Беседы на Евангелие от Марка, гл. 1–4. М., 1998; Пути христианской жизни: Беседы. М., 1998.

*Литература*: Наречение и хиротония архим. Антония (Блума) / / ЖМП. 1958. № 2. С. 10–15; *Gibbard M.* Twentieth Century Men of Prayer. L., 1974. P. 89–98; Митрополиту Сурожскому Антонию 75 лет / / ЖМП. 1989. № 11. С. 8–11; *Crote G.* An Orthodox Visionary: 75th Birthday Profile of Metropolitan Anthony / / Church Times. 1989. June 16; *Аверинцев С. С.* Огонь остается огнем: Вступ. слово к интервью. / / Звезда. 1991. № 1; Он же. По ту сторону «традиционализма» и «либерализма»: О новых публикациях бесед и проповедей митр. Антония (Блума) / / Континент. 1996. № 87. С. 286–291; *Кырлежев А.* Митр. Антоний Сурожский – «заезжий православный миссионер» в России / / Там же. 1994. № 82. С. 220–236; Он же. Митрополит Сурожский Антоний / / Итоги. 1996.

## Архиепископ Серафим (Соболев)

Русская идеология

Печатается по: Русская идеология. София, 1939 (репринт: Джорданвилл, 1981). Глава VI.

Публикуемый текст выпадает из хронологической схемы настоящей антологии. Написанный в 1939 г., по техническим причинам он оказался в книге последним. В этом можно видеть и намерение составителя привлечь к тексту особое внимание. Владыка Серафим сегодня является одним из главных авторитетов для тех православных людей, которые опасаются каких-либо проявлений православного творчества в богословии, в межконфессиональных отношениях, в календарной системе, в обновлении языка и т. п.

*Архиепископ Серафим* (в миру Соболев Николай Борисович; 1881–1950) – епископ Православной Российской Церкви (рукоположен в Симферополе 1 октября 1920 г. во епископа Лубенского, викария Полтавской епархии), затем Русской Православной Церкви за границей и с 1945 г. – Русской Православной Церкви (Московский Патриархат).

В 1904 г., по окончании Рязанской духовной семинарии, поступил в Петербургскую Духовную Академию, где 26 января 1908 г. епископом Ямбургским Сергием (Тихомировым) был пострижен в монашество с именем Серафим, в честь Серафима Саровского; 18 марта того же года был рукоположен во иеромонаха. В Академии сблизился с ректором, епископом Феофаном (Быстровым). В 1911 г. определен на должность инспектора Костромской семинарии. С 1912 г. – ректор Воронежской духовной семинарии с возведением в сан архимандрита. Его хиротонию в Симферополе 1 октября (ст. ст.) 1920 г. возглавил митрополит Киевский Антоний (Храповицкий), впоследствии Председатель Архиерейского Синода. 14 ноября того же года на комендантском пароходе «Херсонес», вместе с комендантом Севастополя генералом Николаем Стоговым, эмигрировал в Константинополь. Весной 1921 г. переехал в Болгарию. В апреле 1921 г. назначен епископом Богучарским, викарием Воронежской епархии. Летом того же года стал во

главе Болгарского благочиния русских приходов, настоятелем бывшего русского посольского храма в Софии.

Его имени не было в числе восьми иерархов Русской православной церкви за границей, подвергнутых прещению указом Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского) и при нем Патриаршего Священного Синода «О Карловацкой группе» от 22 июня 1934 г. № 50. В 1930-е гг. поддерживал сношения с митрополитом Литовским Елевферием (Богоявленским) и архиепископом Вениамином (Федченковым), пребывавшими в юрисдикции Московского Патриархата (см.: Кострюков А.А. Преодолевший разделение. К жизнеописанию архиепископа Серафима (Соболева) / / Церковь и время. 2006. № 3 (36). С. 108).

В 1934 г. Председателем Архиерейского Синода митрополитом Антонием (Храповицким) возведен в сан архиепископа. В 1935 г. дал детальную богословскую критику «имябожнического» учения (имяславия) в своей работе против софиологии Владимира Соловьева, Сергия Булгакова и Павла Флоренского (см.: Архиепископ Серафим (Соболев)). Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935). В августе 1938 г. на II Всезарубежном Церковном Соборе в Сремских Карловцах представил доклад об экуменическом движении, в котором обосновывал недопустимость участия в нем Православной Церкви. В труде «Русская идеология» (1939) отстаивал необходимость для России монархического правления, осуждал секулярные преобразования Петра I и его последователей, восхвалял линию Патриарха Никона, призывал к «восстановлению в будущей России истинного самодержавия на основе симфонии властей». В статье «О новом и старом стиле» указывал на противоречие григорианского календаря Церковному Уставу и сложившейся богослужебной традиции. Отказался участвовать в «Архиерейском совещании иерархов Православной Русской Церкви Заграницей» в Вене 21–26 октября 1943 г., которое проходило под покровительством властей Германии; содействовал преодолению схизмы Болгарской Церкви (снята в феврале 1945 г.). 16 июня 1945 г. вместе со своей паствой перешёл в юрисдикцию Московского Патриархата. В докладе в Совет по делам Русской Православной

Церкви (конец апреля 1945 г.) главы делегации Московской Патриархии, посетившей Болгарскую Церковь, архиепископа Псковского Григория (Чукова), на основе которого была подготовлена докладная записка И. Сталину (см.: Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953. Документы российских архивов. М.: РОССПЭН, 2009. Т. 1. С. 121, примеч. 1), владыке Серафиму давалась следующая характеристика: «человек аполитичный, безусловно духовный, но очень «узкий» и политически довольно тупой, пользующийся, однако, большим уважением прихода» (Григория Архиепископа Псковского и Порховского, возглавлявшего делегацию от Московского Патриархата в Болгарию к Экзарху митрополиту Стефану: Доклад / / Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953. Документы российских архивов. М.: РОССПЭН, 2009. Т. 1. С. 698–699.). 30 октября 1945 г. был принят, вместе с 7-ю русскими приходами в Болгарии, в юрисдикцию Московского Патриархата (см.: Кострюков А.А. Преодолевший разделение. К жизнеописанию архиепископа Серафима (Соболева) / / Церковь и время. 2006. № 3 (36). С. 111.). В 1946 г. принял советское гражданство; в конце декабря того же года правительство СССР передало в его ведение бывшую посольскую церковь Николая Чудотворца в Софии. Принимал участие в Совещании Глав и Представителей автокефальных Православных Церквей в Москве в июле-августе 1948 г. Скончался 26 февраля 1950 г. в Софии. В Болгарской Православной Церкви неоднократно поднимался вопрос о его канонизации. Материалы, подготовленные для канонизации владыки Серафима, находятся на рассмотрении Комиссии Священного Синода Русской Православной Церкви по канонизации. В феврале 2002 г. был канонизирован неканонической Старостильной Православной Церковью Болгарии; канонизация была фактически признана руководством РПЦЗ, с которой Болгарская Старостильная Церковь в то время находилась в общении (см.: Там же. С. 101.).

В конце августа 1934 г. решением архиерейского Собора Русской Православной Зарубежной церкви епископ Серафим был возведен в сан архиепископа. В своем слове к собравшимся первоиерарх Русской Зарубежной Церкви митрополит Антоний сказал: «Преосвященного Серафима нельзя поставить рядом с

другими архиереями. Он трудится больше всех нас. Он истинно православный архиерей, который ставит Священное Писание выше своей карьеры». Архиепископ Серафим выступал против модернизма в православии, католического и протестантского влияния, считал опасным экуменическое движение, обвиняя его в связи с масонством и другими враждебными Церкви Христовой организациями.

*Сочинения:* Новое учение о Софии, Премудрости Божией, магистерская диссертация. София, 1935; Защита софианской ереси прот. С. Булгаковым перед лицом архиерейского собора. София, 1937; Искажение православной истины в русской богословской мысли, 1943; Надо ли Русской Православной Церкви участвовать в экуменическом движении? / / Деяния Соединения Глав и Представителей автокефальных Православных Церквей. М.: Изд-во Московской Патриархии. Т. II, 364–368; О новом и старом стиле, 1948; Акафист преп. Иоанну Рыльскому; Отступление русского народа от православной веры / / Православная Русь. 1978. № 23, 2–4; Русская идеология. София, 1939 (репринт: Джорданвилл, 1981).

**АВТОКЕФАЛЬНЫЕ ЦЕРКВИ** (от греч. αὐτός – сам и κεφαλή – голова – самовозглавление) – юрисдикционно и административно независимые правосл. церкви, организованные по национально-территориальному принципу, имеющие собственного предстоятеля (патриарха, митрополита или архиепископа). В настоящее время насчитывается 15 А. ц. В официальном списке (диптихе) они представлены следующим образом: Александрийская; Антиохийская; Иерусалимская; Русская (с 1448); Грузинская (после вхождения Грузии в состав России Грузинская церковь потеряла свою автокефалию и снова обрела ее лишь после Февральской революции 1917); Сербская (с 1219, затем в течение различных периодов истории находилась в юрисдикции Константинопольского патриархата, последний раз автокефалия была восстановлена в 1879); Румынская (с 1865); Болгарская (с 919, затем в течение различных периодов истории находилась в юрисдикции Константинопольского патриархата до 1879); Кипрская (с 431); Элладская (с 1833); Албанская (с 1922); Польская (с 1948); Чехословацкая (с 1951); Американская (с 1971).

Первым шагом к автокефалии Русской церкви было самостоятельное соборное избрание в 1448 г. митрополитом Московским и всея Руси Ионы (св., память 15 июня). В 1589 г. Константинопольский патриарх Иеремия II возвел в сан Патриарха Московского и всея Руси Иова (причислен к лику святых в 1989 г.). В грамоте, присланной позднее и подписанной всеми восточными патриархами, Московскому патриарху определялось 5-е место после Иерусалимского и устанавливалось право избирать патриарха собором епископов Русской церкви.

**АВТОНОМНЫЕ ЦЕРКВИ** – Церкви относительно или частично независимые по отношению к более крупным и более самостоятельным Автокефальным церквам. А. ц. могут быть установлены на уровне епархии, архиепископии, митрополии. А. ц. являются: Синайская архиепископия, Финляндская православно- и Японская автономная правосл. церкви. Автономия

устанавливается решением Собора или Синода Церкви-Матери. Догматические решения Церкви-Матери обязательны для А. ц.; глава А. ц. не может канонизировать святых, устанавливать праздники, менять календарь без согласования с Церковью-Матерью; он получает от предстоятеля Церкви-Матери миро. Сегодня в Русской Православной церкви помимо Автономной Японской церкви некоторые экзархаты (Белорусский, Украинский) имеют права автономий.

**АГАПЫ** (от греч. αγάπη – любовь), или вечера любви – в древней Церкви собрания членов общины (свободных и рабов) на общую трапезу, в процессе которой совершалась Евхаристия. А., таким образом, воспроизводила Тайную Вечерю. Впервые о ней упоминается в послании св. ап. Иуды; в последующие три-четыре столетия – у отцов и учителей Церкви, например в «Апологетике» (гл. 39) Тертуллиана. А. имели характер культовый (совершение Евхаристии) и социальный (равенство всех членов общины и единение их во Христе). Более состоятельные члены общины заботились о пропитании для неимущих; бедняки также вносили свою лепту или труд в общую казну. На вечера любви все давали друг другу целование мира; читались послания от других Церквей, составлялись ответы на послания. Со временем А. были упразднены. Третий Карфагенский собор 391 г. постановил, чтобы верные готовились к Евхаристии говением, и поэтому отделил Евхаристию от агапы. Соборы Лаодикийский и Трулльский (392 г.) запретили совершать А. в храме и тем самым лишили их церковно-религиозного характера. К началу V в. А. начали постепенно исчезать.

**АГИОЛОГИЯ** (от греч. άγιος – святой) – богословская дисциплина, изучающая жития святых, выявляющая «типы святости», т. е. духовные направления или «школы» в конфессиональном, национальном и историческом планах с предварит. систематизацией и анализом агиографических текстов с исторической, археологической и литургической точек зрения.

**АГИОГРАФИЯ** (от греч. άγιος – святой и уράφω – пишу) – обширный раздел христианской литературы о святых. При единстве манеры изложения агиографические сказания разнообразны по жанрам: жития святых, мантирии (мученические акты), повествовавшие о гонениях и пытках мучеников,

хождения, чудеса, видения, сказания о чудотворных иконах. Жития и мартирии разделялись, в свою очередь, на повествовательные и панегирические. Первые описывали жизнь и деяния святого, вторые содержали похвальные слова в его честь. Произведения агиографических жанров – это словесные иконы святых, их подвигов и чудесных явлений благодати Божией. Агиографический канон сложился лишь к X–XII вв., поэтому ранним житиям свойственно большее разнообразие форм. Период расцвета русской агиографии – XVI век. При непосредственном участии митрополита Московского Макария были составлены «Великие Минеи-Четьи», куда внесли все имевшиеся к тому времени жития русских святых. Самая подробная рукопись этих миней – Московского собора 1552 г. – была частично переиздана в конце XIX – начале XX в. Св. Димитрий, митрополит Ростовский, воспользовавшись сборником Метафраста, Великими Четьями-Минейями Макария и другими пособиями, составил Четьи-Минеи святых всей Церкви, включая южнорусских (первое издание в 1711–1718 гг.).

**АД** (греч. Аид; лат. Locus infernos – лишенное света подземное место; в слав, языках «пекло», напр, польск. piekło, букв, «смола») – в христианских представлениях место вечного наказания отверженных ангелов и душ умерших грешников. Представления об А. как об альтернативе раю имеют сравнительно позднее происхождение. В Новом Завете предупреждение об угрозе Страшного суда и А. занимают важное место, но чувственная детализация адских мучений отсутствует. В Н. З. А. определяется как «мука вечная» (Мф. 25:46), «тьма внешняя (кромешная)» (Мф. 8:12).

**АДАМ КАДМОН** (евр. adam qadmon – человек первоначальный) – в иудаистской мистической традиции имя абсолютного, духовного явления человеческой сущности до начала времен как первообраз духовного и материального мира, а также предвечный замысел Бога о человеке, несовершенным (вследствие падения) воплощением которого является земное человечество или Адам Перстный (1Кор. 15:47). Это имя входит в круг понятий каббалистической мистики XIII–XVIII вв. и как символ воспринято эклектической символикой масонства, где А.К. соотносился с эмблемой шестиконечной звезды (как



символа взаимопроникновения «горного человека» и «дольного человека»).

**АДОПЦИАНЕ** – 1. Сторонники ереси монархиан динамического направления (II–III вв.), представлявшие Христа человеком обыкновенным, но наделенным особой силой (δυναμις), особым благочестием. После монархиан адопционистская христология прослеживается у Нестория и у некоторых других представителей антиохийской школы. 2. Ересь, произведшая волнение в испанских и франкских церквях в VIII в. Согласно А. Христос по своему человечеству не истинный Сын Божий, но усыновленный, приемный сын (adoptivus). Главные представители: Елипанд, епископ Толедский и Феликс Ургельский. Последний защищал взгляды А. на соборе в Регенсбурге (792), в присутствии Карла Великого. Был осужден, отправлен к папе Адриану I, где отказался от ереси. Вскоре вернулся к своим взглядам. А. вновь были осуждены на Франкфуртском соборе (при участии папы и Карла Великого) 794 г. В 798 г. Феликс изложил свои взгляды в книге и направил ее Алкуину. В 799 г. собор в Риме под председательством папы Льва III вновь осудил ересь. В 800 г. состоялся диспут Феликса и Алкуина, на котором Феликс признал себя побежденным и отказался от своего учения. Он написал окружное послание к своим сторонникам, увещевая их вернуться к правоверию. Это послание, 7 книг Алкуина «Против Феликса» и проповеди Лейдрада Лионского и Бенедикта Анианского окончательно подорвали авторитет еретиков и принесли мир.

**АЙСОРЫ** – несториане Курдистана, именующие себя сирохалдеями. А. неоднократно обращались с просьбой о присоединении к РПЦ. В 1898 г. переговоры закончились принятием несториан в лоно Православной церкви. Депутация из пяти человек: епископа Мар-Ионы, одного архимандрита, двух священников и одного диакона – представляла собой 9 тыс. несториан, пожелавших воссоединения.

**АКАФИСТ** (от греч. ὕμνος ἀκαθῆτος – неседальный гимн) – особый жанр церковного гимна в честь Иисуса Христа, Богоматери или святых, ведущий свое начало от Акафиста Пресвятой Богородице, составленного до 626 г. А. состоит из 12 последовательно чередующихся икосов и кондаков. Каждый

кондак (кроме I строфы) завершается обычным для ветхозаветных гимнов (псалмов) возгласом «Аллилуйя». В кондаке раскрывается какой-либо момент учения Церкви об одной из тайн Божиих, об осуществлении замысла любви Божией. Вторая часть строфы называется икосом. Икос в первой своей трети включает более пространное развитие темы, содержащейся в кондаке. Особенно широкое распространение А. получили в России, где с XVIII в. стали особым жанром церковного гимнотворчества и одним из любимейших народом церковных песнопений (поскольку поют все молящиеся). На церковнославянском и русском языках составлены десятки А., посвященных святым, праздникам и многим чудотворным иконам Богородицы. Как правило, структура А. традиционная.

**АКАФИСТ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЕ** составлен предположительно св. Романом Сладкопевцем (есть другие версии). В кондаках и первой вводной части каждого икоса дается историческое (с 1-го икоса по 7-й кондак) и догматическое (с 7-го икоса) учение о Богородице. Две другие трети каждого икоса состоят из 12 строк похвальных воззваний (хайретизмов), начинающихся с возгласа «радуйся» (греч. «хаире»), объединенных попарно метрическим и синтаксическим параллелизмом. В А. Богородице через все песни проходит тема явления в Марии гармонического единства противоположностей: Девы и Матери, земли и неба, ветхого и нового, рождения Бога и Человека. А. Богородице и некоторые другие византийские А. в подлиннике являются алфавитными акростихами: все песни (кроме кукулия) начинаются в порядке букв греческого алфавита, т. к. последний представляется символом всеобъемлющего гармонического целого. А. выражает собой догматическое и поэтическое созерцание чуда, чем объясняется его статичность, это как бы словесная икона священного лица или благодатного события. Помимо еженедельной приходской практики служения А.Б. особо поется в Православной церкви в субботу пятой недели (седмицы) Великого поста.

А.Б. оказал влияние на католическую гимнографию.

**АКРИВИЯ** (греч. ακρίβεια) – точный смысл, точность, строгость, соответствующая букве закона; принцип решения церковных вопросов с позиции строгой определенности. Исходя

из принципа А. должны разрешаться проблемы догматического характера. Вопросы каноники и церковной практики можно решать как с позиции А., так и с позиции икономии, то есть применительно к внешним обстоятельствам, допуская компромисс. Неправильно считать, что А. есть подход к решению вопросов с принципиальных позиций, а икономия – подход беспринципный, узкоутилитарный, ибо в основе того и другого лежат высшие церковные принципы. Преобладание акривии характерно для фундаменталистского типа сознания.

**АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА.** Так называют несколько поколений философов, богословов, математиков, астрономов, поэтов, медиков, риторов, подвизавшихся в Александрии под покровительством Птолемеев и их преемников цезарей в продолжение девяти столетий (от III в. до Р. Хр. по VI в. после Р. Хр.). В первые века христианства А. ш. приобретает особую известность как богословская школа, с действующим церковно-учебным заведением, имевшим определенное устройство и программу, т. н. огласительной или катехизической школой. Для богословской школы характерен чрезмерный аллегоризм в экзегетике Св. Писания. Аллегорические объяснения нередко порождали отрицание буквального смысла текста, что подрывало уважение к Св. Писанию и низводило его до уровня книг, исполненных загадок и мифов. В целом учителя и ученики А. ш. придерживались эклектизма, используя элементы различных философских систем для толкования вероучительных положений христианства. А. ш. имела огромное значение для распространения и защиты христианской веры, для развития библейской критики и экзегетики. Из нее вышли такие величайшие богословы, как св. Афанасий Великий, и такие известные экзегеты и критические исследователи библейского текста, как один из самых знаменитых ее преподавателей Ориген.

**АМИНЬ** – слово древнееврейского происхождения, означающее: «несомненно», «воистину», «бесспорно». Произнести А. – то же самое, что признать нечто верным, укрепить утверждение или выразить участие в произнесенной молитве. Возгласом «Аминь» собрание молящихся присоединяется к молящемуся от его имени и подтверждает

понимание смысла слов произнесенной молитвы. В Евхаристии слово А. получило значение свидетельства веры. При завершении древнехристианской Литургии, по свидетельству Апостольских Постановлений и других памятников, причастник на слова священника: «Тело Христово» – и диакона: «Кровь Христово» – отвечал: «Аминь». Священное Писание заканчивается словами: «Свидетельствующий сие говорит: ей, гряди скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе! Благодать Господа нашего Иисуса Христа со всеми вами» (Откр. 22:20–21).

**АНАБАПТИСТЫ** (букв. ер. с греч. – перекрещенцы) – последователи религиозного движения, состоявшего из ряда радикальных сект, образовавшихся в ходе Реформации. Движение не имело единой программы и уже в XVI в. дробилось на несколько десятков сект. Помимо требования повторного крещения взрослых (в случае, если они были крещены в детстве), характерными признаками являются: акцент на личной вере, требования социальной справедливости, утопические идеи реализации царства Божия на земле. Ветхий Завет принимался только в меру его непротиворечивости Новому Завету. Большое значение придавалось внутреннему откровению душам «озаренных лиц». Упор на веру в мистический пророческий дар индивида вступил в противоречие с церковным пониманием таинств, с пониманием некоторых вероучительных аспектов, значения иерархии и церковной организации. А. отрицали присягу, суд, военную службу, повиновение правительству; при этом одни сектанты из движения А. призывали к пассивному противлению, а другие требовали насильственного свержения существующих порядков. Активно проявили себя в Крестьянской войне в Германии (1524–1525), особенно в Мюнстерской коммуне (1534–1535). После поражения последней нашли убежище в Англии, Голландии, Моравии, Чехии. Революционная агрессивность уступила место пацифизму и ожиданию Второго пришествия.

**АНАФЕМА** (заклятие, отлучение, произошло от семитского корня «херем» – отделять, оставлять исключительно для религиозного употребления). Русскими переводчиками Ветхого Завета «херем» было переведено как «заклятие». Заклятие в ВЗ – одно из правил священной войны. Израиль, который ведет

брань Божию, налагает заклятие на свою добычу, отказываясь таким образом извлекать из нее выгоду; вся добыча посвящается Богу (Числ. 21:2; Нав. 6). Это посвящение выражается в полном уничтожении добычи, как живых существ, так и предметов. Неисполнение, которое может оказаться причиной поражения в войне (Нав. 7), влечет за собой наказание (1Цар. 15). Составители Второзакония знали, что во время завоевания заклятие не применялось (Суд. 3:1–6; 3Цар. 9:21). Однако они его утвердили как общий закон, чтобы противостоять искушениям, которые представляла собой для Израиля ханаанская религия. Таким образом подтверждалась святость избранного народа (Втор. 7:1–6). Развитие понятия «херем» привело к обособлению двух заключавшихся в нем смысловых элементов: с одной стороны, разрушение и наказание за неверность Господу (Втор. 13:13–18; Иер. 25:9); с другой – посвящение Богу человеческого существа или предмета без всякой возможности выкупа (Лев. 27:28; Числ. 18:14). В Новом Завете ни о священной войне, ни о заклятии врагов речи нет. Слово это сохраняется со значением проклятия. В клятвенных формулах иудеев (Мк. 14:71; Деян. 23:12) оно имеет значение призыва проклятия на самого себя, в случае нарушения клятвы. У апостола Павла это формула, которая выражает суд Божий над неверными (Гал. 1:8; 1Кор. 16:22). «Кто не любит Господа Иисуса Христа, анафема, маранафа» (1Кор. 16:22), – говорит Павел. Когда он же говорит: «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, то есть Израильян, которым принадлежит усыновление, и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение и обетования» (1 Рим. 9:3–4), – он уточняет, что анафема для христианина – это отлучение от Христа.

**АНАФЕМАТИЗМЫ** (от греч. αναθημα или αναθεμα) – формулы отлучения от Церкви, содержащие вероучительные основания, по которым утверждается факт разрыва церковного общения с анафематствуемым (анафема). Разрыв понимается как уход анафематствуемого из Церкви, им же самим инициированный; анафема при этом не проклятие, но свидетельство Церкви о том, что еретик «был с нами, но не был наш» (1Ин. 2:19).

**АНАФОРА** (греч. анафора – возношение), или «Евхаристический канон» – последование молитв, которое читается и поется за Божественной литургией при совершении таинства Евхаристии. Текст этих молитв помещен в Служебнике. См. Канон Евхаристии.

**АНТИКЛЕРИКАЛИЗМ** – общее название для системы взглядов, политических тенденций, направленных против притязаний церкви на господство или влияние в политической, экономической и культурной областях. Можно говорить не только об атеистическом, но и о христианском А.

**АНТИНОМИЯ** (греч. ἀντινομία – противоречие в законе) – противоречие между двумя законами, суждениями, умозаключениями, взаимоисключающими друг друга, но предполагающими возможность быть логически доказанными каждое по отдельности. У философов древнего мира встречается в форме понятия апория (ἀπορία, букв. – трудность, безвыходное положение). В новое время учение об А. разработал Кант. Это учение существенным образом повлияло на последующее развитие диалектики в нем. философии.

**АНТИОХИЙСКАЯ ШКОЛА**, богословская, экзегетическая. В противоположность мистически-аллегорическим устремлениям представителей Александрийской школы, члены А. ш. отличались трезвым рассудочным направлением мысли, ясным изложением последовательного хода развития божественного Откровения, исторически-грамматическим объяснением Св. Писания и сочетанием исследовательского интереса с благочестивым отношением к тексту Библии. В начале IV в. и во время борьбы против гностиков, ариан и оригенистов А. ш. получила особое развитие благодаря целому ряду высоко одаренных и диалектически мыслящих личностей. Достигла процветания в борьбе против аполлинариан и остатков ариан, благодаря деятельности таких писателей и богословов, как авва Диодор, его ученик Иоанн Златоуст, Феодор Мопсуестийский, Полихроний, Феодорит Киррский. Со времени Диодора Тарсийского А. ш. действовала как учебное заведение, с определенным учебным уставом и преимущественно монашеским укладом; основой и средоточием богословских наук оставалось в ней Священное Писание. Сократ свидетельствует,

что Иоанн Златоуст, Феодор и Максим, впоследствии епископ Селевкийский в Исаврии, посещали монастырскую школу (ασκητήριον) Диодора и Картерия в Антиохии. Сам Диодор имел превосходного учителя в лице антиохийского учителя Флавиана.

С упадком А. ш. заканчиваются самостоятельные исследования экзегетики. Последующие поколения богословов пользовались богатыми антиохийскими источниками. Западные богословы были знакомы с этими источниками благодаря блаж. Августину. Труды антиохийских отцов Церкви имели огромное значение для понимания Св. Писания. Их строгая, историко-грамматическая экзегетика составляла прямую противоположность произвольным мистико-аллегорическим истолкованиям Оригена и его учеников. Ориген своим исполинским трудом – гекзаплами – и комментариями положил начало научной экзегетике, но не достиг предположенной цели. Этой цели суждено было достигнуть антиохийцам, которые умело воспользовались результатами предшественников. Беседы св. Иоанна Златоуста, комментарии Феодора «на 12 малых пророков и послания ап. Павла», фрагменты Полихрония «на Даниила, Иезекииля и Нова» и особенно комментарии Феодорита Киррского сохраняют свое образцовое значение, хотя некоторые из их объяснений, рассматриваемые в свете исследований нового времени, и оказались несостоятельными.

**АНТРОПОЦЕНТРИЧНЫЙ** (от греч. ανθρωπος – человек и лат. centrum – центр) – ориентированный на человека, имеющий человека точкой отсчета для развития философской или богословской идеи.

**АПОКАТАСТАСИС** (греч. – восстановление всех) – учение о «всеобщем восстановлении», о конечном спасении всех согрешивших, всего тварного мира, восходящее к Оригену, развитое св. Григорием Нисским, поддержанное позднее палестинскими монахами. Было осуждено на V Вселенском (Константинопольском) соборе (553) как неверие в справедливое воздаяние праведным и грешным, однако не потеряло привлекательности для отдельных богословов и отстаивалось вплоть до наших дней. Говоря об А., Л. П. Карсавин имеет в виду несколько другую связанную с «восстановлением» проблему: тождественна ли спасенная, преображенная тварь

твари до грехопадения? и существовал ли во времени тварный непадший? По этим вопросам нет догматических определений, однако Григорий Нисский, которого Карсавин называет «величайшим христианским метафизиком», эти вопросы рассматривал и отвечал на них отрицательно. (См.: Карсавин И. П. Св. отцы и учителя Церкви. 1926. Гл. XI. С. 248.)

**АПОЛОГ** (от греч. *απολογος* – рассказ, притча) – краткое произведение иносказательно-нравоучительного характера.

**АПОЛОГЕТИКА**, апологетическое богословие – направление богословской мысли, сосредоточенное на полемике с противниками и критиками христианства, на формулировке аргументов и оснований в пользу веры и Церкви. А. – неотъемлемый элемент евангелизации и миссии. Ап. Павел «рассуждал в синагоге с Иудеями и с чтущими Бога и ежедневно на площади со встречающимися. Некоторые из эпикурейских и стоических философов стали спорить с ним... потому что он благовествовал им Иисуса и воскресение» (Деян. 17:17–18). Писания Мужей апостольских и апологетов создали хороший фундамент для А. Блаж. Августин в «Граде Божиим» полемизировал с язычниками, обвинявшими его в том, что он способствует падению Римской империи. Св. Фома Аквинский в «Сумме против язычников» поставил себе задачу «сделать ведомым, насколько позволяют мои ограниченные силы, истину, которую исповедует католическая вера, и разъяснить недоумения в связи с ошибками, которые ей приписываются» (1. 2. 9). Труды гуманистов, английских деистов и французских энциклопедистов инициировали активную христианскую полемику. Шлейермахер в «Кратком представлении богословия» (1811) проводит различия между апологетикой, которая противостоит вражде к христианским общинам, и полемикой, которая преодолевает отклонения от сущности христианства внутри него самого. Сильные аргументы против апологетики высказал К. Барт, настаивавший на том, что опора единственно на Евангельское Откровение не допускает защиты христианства аргументами естественного разума. Эта позиция была оспорена как протестантскими богословами (П. Тиллих, В. Панненберг), так и католическими (К. Ранер, Г. Кюнг), для которых человеческий разум не является полностью поврежденным



грехом и для которых природный мир, и особенно человеческая природа, сами обеспечивают рациональную защиту трансцендентности. Для этих богословов христианство, особенно в его христологической и эсхатологической перспективе, имеет рационально осмысленный жизненный путь и апологетическое понимание. Русская апологетическая литература большей частью переводная и компилятивная. К числу А. трудов можно отнести «Апологетику» Рождественского и все сочинения В.Д. Кудрявцева, «Науку о человеке» В. Несмелова, «Курс апологетического богословия» прот. Светлова. В начале XX века И.Д. Андреев называл лучшим апологетом христианства в России В.С. Соловьева. Сегодня к этому имени, безусловно, следует добавить свящ. П. Флоренского.

**АПОЛОГЕТЫ** – авторы сочинений (преимущественно II в. по Р. Х.), в которых христианство защищалось от обвинений со стороны правительства и со стороны народа, образованных и необразованных его представителей. Многие из этих сочинений назывались «Апологии» (от греч. слова *απολογεω* – защищаю). В Апологиях излагается догматическое и нравственное учение Церкви, опровергается клевета, возводимая на христиан, критикуется распространенное мнение, что христианство является угрозой для римского государства. А. старались в своих сочинениях, с одной стороны, донести до читателя вечный смысл ветхозаветной истории, с другой стороны, отмежеваться от иудаизма, показывая истину христианского понимания Библии. Многие из них стремились найти параллели между греческой философией и христианской мыслью, представить языческую философию как предшественницу христианской мысли, показать, что открытое в христианстве угадывалось язычеством. А. отвергали предъявляемые христианам обвинения в атеизме, каннибализме, разврате, разъясняли смысл евхаристии, аргументировали нежелание христиан поклоняться языческим богам, участвовать в языческом культе, излагали христианское понимание нравственности. Первые апологии написаны образованными христианами-греками. Это философы афиняне: Кодрат (ок. 125 г.), направивший свою Апологию императору Адриану; Аристид, обратившийся к тому же Адриану; и позднее Афинагор. С Апологией Аристида несколько схожа Апология

Мелитона Сардийского, обращенная ок. 172 г. к Марку Аврелию. Можно упомянуть также Аристона из Пеллы (писал ок. 140 г.), ритор Мильтиада из Малой Азии (писавшего Марку Аврелию), Аполлинария Иерапольского (также времени правления Марка Аврелия), сирийца Татиана, Феофила Антиохийского (ок. 180 г.). А. не создали цельной религиозно-философской системы; они выражали известные христианские истины в понятиях и терминах современной им философии. По внешнему признаку, языку, А. можно разделить на восточных и западных (греч. и лат.), но существенное, внутреннее, их разделение было бы необоснованным. К западным А. относятся: Минуций Феликс (кон. II – нач. III в.), Тертуллиан (160–220), Арнобий (нач. IV в.), его ученик Лактанций (IV в.), свщмч. Киприан, еп. Карфагенский.

**АПОРИЯ** (греч. ἀπορία – затруднение, недоумение) – термин, которым древнегреческие философы обозначали трудноразрешимую или даже неразрешимую проблему. Впервые отчетливый философский смысл этот термин получил у Платона (сомнения и затруднения, постановка трудноразрешимой проблемы). У Аристотеля А. определяется как «равенство (равнозначность) противоположных заключений». Термин А. связывают обычно с А. Зенона Элейского, который сам его не употреблял. Практически в таком же смысле говорят об А. греческие скептики, отрицающие познаваемость вещей.

**АПОСТЕРИОРИ** (от лат. a posteriori, букв. – из последующего) – термин, обозначающий знание, полученное из опыта (в противоположность априори). Рассмотрение такого процесса познания встречается у Платона, у Аристотеля, у Боэция в его комментариях к Аристотелю, у восточных ср.-век. философов: Ибн-Рошда, Ибн-Сины, и великих схоластов: свв. Альберта Великого, Фомы Аквинского др. В новое время Лейбниц понимал под апостериорным познанием все опытное познание, или «истины факта», в противоположность «истинам разума», т. е. априорному познанию. *Кант* термином «А.» обозначал все знание, получаемое при помощи чувств, восприятий. Это знание, по *Канту*, носит случайный, единичный и не подлинный характер; для того чтобы оно приобрело всеобщий и необходимый характер, его следует подвести под

априорные формы. Такое противопоставление чувственного познания логическому ведет к агностицизму.

**АПРИОРИ** (от лат. a priori, букв. – из предшествующего) – термин, обозначающий знание, которым человек обладает независимо от опыта (в противоположность апостериори). В истории философии понятие А. связано с учением о врожденных идеях, поскольку их признание предполагает существование внеопытного знания. Противопоставление А. и апостериори особенно характерно для философии *Канта*, у которого А. есть условие достоверного знания, содержащееся в интеллекте человека независимо от к.-л. опыта.

**АПОСТОЛЫ** (от греч. αποστολος – посланец) – новозаветное понятие, усвоенное многим ученикам Христа и проповедникам Евангелия. В Новом Завете А. именуется и Сам Христос (Евр. 3:1). Первоначальный смысл этого слова – посланец, делегат, посол (см., напр., Ин. 13:16: «раб не больше господина своего и посланец (αποστολος) не больше пославшего его»). С формированием Нового Завета А. именуются прежде всего двенадцать учеников Христа, а также Павел – Апостол язычников (Рим. 11:13). А. называются еще 70 учеников Христа (Лк. 10:1). С именем «апостол» связано понимание апостольского служения вообще и свойства «апостоличности» Церкви. Многие миссионеры называют А. Св. Бонифаций – апостол Германии, св. Стефан Пермский – апостол зырян, св. Иннокентий Московский – апостол Камчатки и Аляски. В послеапостольский век слово А. прилагалось также к особой категории харизматических учителей ранней Церкви. «Учение 12-ти апостолов» знает три категории проповедников: А., пророков и дидаскалов. До конца II в. А. были странствующими проповедниками, не обремененными каким-либо имуществом. Позднее институт А. прекратил свое существование, поскольку к тому времени уже сложилась церковная иерархия.

**АПОФАТИЗМ** – негативный путь познания Бога, в отличие от катафатизма и в дополнение к нему, стремление познать Бога не в том, что Он есть (т. е. не в соответствии с тварным опытом), а в том, что Он не есть. Св. Григорий Нисский и автор Ареопагитик («Мистическое богословие») видят в апофатизме не само Откровение, а лишь его вместилище, так они доходят до личного

присутствия сокрытого Бога. Путь отрицания не растворяется у них в некой пустоте, поглощающей субъекта; личность человека не растворяется, не исчезает в сверхличностном Абсолюте, как это можно заметить у неоплатоников и индуистов, но достигает предстояния лицом к лицу с Богом, соединения с Ним по благодати без смешения. Апофатизм состоит в отрицании всего того, что Бог не есть. Сначала устраняется все тварное, даже космическая слава звездных небес, даже умопостигаемый свет небес ангельских. Затем исключаются самые возвышенные атрибуты: благодать, любовь, мудрость. Наконец, исключается само бытие. Бог не есть что-либо из этого, в самой природе Своей Он не познаваем. Но Он тот Бог, Которому верующий говорит «Ты», Который открывает Себя, Личного, Живого. В Литургии, в одной из ектений есть слова прошения: «И сподоби нас... смети призывать Тебе, Небеснаго Бога Отца». Согласно В. Лосскому, «...постоянное памятование об апофатическом пути должно очищать понятия и не позволять им замыкаться в своих ограниченных значениях. Апофатизм мыслим лишь в связи с катафатизмом, будучи другою стороною того же самого богословия».

В рус. религ. философии А. значим как метод и как предмет осмысления. Согласно А. Лосеву А. представляет собой существенную черту русской религиозной философии как типа мышления. При этом идеи апофатики вошли в русск. рел. фил. мысль как типичные для классических авторов, так и с теми смысловыми дополнениями, которые они получили в мистике позднего Средневековья. Тема А. в догматическом и культурологическом планах детально разработана В.Н. Лосским («Апофаза и троичное богословие», «Очерки мистического богословия Восточной Церкви», «Мейстер Экхарт»).

**АРЕОПАГИТИКИ** – название, закрепившееся за сочинениями автора V – нач. VI в., который написал их от имени Дионисия Ареопагита (Деян. 17:34). Однако особенности языка, наличие развитого богословского учения, ссылки на более поздние факты церковной истории, очевидность влияния неоплатонизма, особенно Прокла, отсутствие упоминаний об А. до нач. VI в. – сильные аргументы против авторства Дионисия Ареопагита. В науке, светской и церковной, автора называют Псевдо-

Дионисием, а сочинения – «Corpus Areopagiticum». Это четыре больших трактата: 1. «О Божественных именах» – о встречающихся в Библии именах Божиих с разъяснением сущности и свойств Божиих применительно к именам. 2. «О мистическом богословии» – о мистическом единении души с Богом. 3. «О небесной иерархии» – о царстве небесных духов, их природе, свойствах и классификации (три триады). 4. «О церковной иерархии» – о Церкви как об отражении духовного мира, устроенной в соответствии с тем же принципом разделения на триады, что и небесная иерархия (3 таинства: крещение, евхаристия, миропомазание; 3 степени священства: диакон, священник, епископ; 3 состояния верующих: монах, член общины, несовершенный). 11 посланий к разным лицам служат дополнением к трактатам и содержат пастырские наставления.

В системе богопознания А. Божественное существо непознаваемо и неизреченно. Оно изливается световыми эманациями в материю, в которой угасает. Путь к Богу состоит из двух ступеней: очищения (катарсиса) и «выхода из себя» (экстаза). Идея экстаза связана с идеей эроса. Душа, вдохновленная любовью к Богу, «выходит из себя» и устремляется к недостижимому объекту своего желания. Движение это представляется Дионисием как постоянное и бесконечное приближение к Богу, бытие которого неисчерпаемо. Влияние А. значительно. Преп. Максим Исповедник написал комментарий к ним; на А. ссылались позднейшие византийские богословы. Многие в литургической жизни возникло под влиянием А. На Западе А., перевод которых на латынь был осуществлен Гильдуином (IX в.) и Скотом Эриугеной (X в.), оказали значительное влияние на великих схоластов. Еще более серьезное влияние они имели на Николая Кузанского, Бруно, Пико делла Мирандола и Марсилио Фичино (который написал комментарий к собственному переводу «О божественных именах»). С XIV в. А. были известны в России благодаря переводу сербского инок Исайи (1371). К тому времени А. уже были переведены на сирийский, арабский, армянский, коптский, эфиопский, грузинский языки. Влияние А. на общественную мысль древней Руси значительно. Известно, что ему были подвержены создатели фресок и икон «Премудрость созда себе

дом», автор «Слова о житии и преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя Русскаго», Иван Грозный, протопоп Аввакум. Интерес к А. возрастал и достиг апогея в XVII в. Новую редакцию перевода осуществил в XVII в. Евфимий Чудовский. Новые славянские переводы появлялись и позднее, вплоть до первой трети XIX в.

**АРИАНСТВО** – ересь, возникшая в нач. IV в. и названная по имени александрийского пресвитера Ария (256–336), осужденного I Вселенским собором в Никее (325). По учению Ария, второе лицо Троицы, Христос-Логос, хотя и совершеннейшее творение Божие, но все-таки тварь. Он является Сыном Божиим «не по существу, а по благодати». Практически для всех доникейских триадологических научно-философских и богословских систем был характерен субординационизм, т. е. принцип «подчиненности» и, следовательно, второстепенности Второго и Третьего Лиц Св. Троицы пред Лицом Первым. На Соборе в Никее (325) после долгих прений восторжествовало «омоусианство» – учение, прямо противоположное арианству. Оно выразилось в Никейском символе, где после слов «от Отца рожденного» говорилось: «несотворенного, единосущного Отцу» (Ὁμοούσιον τῷ Πατρί). Арий был отлучен, сослан и умер в изгнании. Однако этим история А. не закончилась. Понадобилось время и гений отцов Церкви, таких как великие каппадокийцы, чтобы подготовить богословское сознание Церкви для усвоения тайны Троицы. Даже после Второго Вселенского собора в Константинополе в 381 г. арианство было побеждено не сразу. Следы А. можно найти в Константинополе в VI в. Еще упорнее арианство держалось среди варварских народов, благодаря сравнительной простоте положений арианства. Ограничительные меры императоров не распространялись на варварские государства. Остготы оставались арианами до 553, вестготы Испании – до собора в Толедо 589; вандалы, занявшие северную Африку, – до 533; бургунды были арианами до присоединения их к королевству франков в 534, лангобарды – до середины VII в.

**АРХИЕРЕИ** (от греч. ἀρχιερεύς) – в греческой и русской церкви именование всех лиц, имеющих епископский сан: епископов,

архиепископов, митрополитов и патриархов. Священнический чин – иереи.

**БАЗЕЛЬСКИЙ СОБОР** (1431–1439) – собор, явившийся продолжением Констанцкого. Подтвердил провозглашенное на Констанцком соборе положение о том, что авторитет соборов выше авторитета папы. Первые 25 сессий (до переноса собора в Феррару и Флоренцию) признаются в РКЦ Вселенским собором.

**БАПТИЗМ** (от греч. βαπτίζω – крещу, погружаю) – христианское исповедание, оформившееся самостоятельно в XVII в. в Англии среди пуритан, а затем и в других странах Европы. Из двух основных направлений («общие» и «частные») последнее, представлявшее кальвинистскую позицию, постепенно стало преобладающим. Членами церкви считаются лишь «заново рожденные» взрослые, сознательно принявшие водное крещение; церковь – это самоуправляющаяся община «видимых святых», которая независима как от светской власти, так и от к.-л. вышестоящих баптистских организаций; распространение христианства (евангелизация) – неременная обязанность каждого верующего. В Америке первая б. община возникла в 1639 г. (Роджер Уильямс).

На территории Российской империи первые баптистские общины появились в Финляндии (1855) и в Латвии (1860). В 60–70-е гг. XIX в. Б. распространяется среди русского и украинского населения на Украине, в Поволжье и на Кавказе. В 1884 г. создается Союз русских баптистов. В 1912 г. в стране насчитывалось около 115 тыс. частных Б. Другая ветвь, близкая к общим баптистам, – движение «евангельских христиан» – возникла в 70–80-е гг. XIX в. в Санкт-Петербурге благодаря стараниям английского лорда Редстока. В 1876 г. было организовано «Общество поощрения духовно-нравственного чтения», впоследствии активно занимавшееся миссионерской деятельностью. К 1912 г. в стране насчитывалось ок. 31 тыс. евангельских христиан. Сразу после 1917 г. баптисты, как и другие протестантские общины, не испытывали таких же суровых преследований, как верующие Православной церкви. Их общая численность, по сообщению Федеративного совета баптистов, в 1927 г. составила 500 тыс. человек. Однако в 30-е гг. Союз баптистов был распущен, верующие подверглись

преследованиям в полной мере. В 1944 г. баптисты в СССР объединились с евангельскими христианами и образовали Союз евангельских христиан-баптистов (СЕХБ). В 1945 г. к ним примкнула часть христиан веры евангельской (пятидесятники), а в 1963 г. – братские меннониты. Была создана единая организация во главе с Всесоюзным советом евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ), институт пресвитеров. Начал издаваться журнал «Братский вестник». В 1961 г. от ВСЕХБ откололась группа баптистов, получивших название «инициативники»; они не приняли политику руководства ВСЕХБ, где доминировали евангельские христиане. Группа эта, по составу преимущественно молодежная, выступала с резкой критикой советского законодательства о культах.

Конгресс ЕХБ, созванный в 1994 г., принял решение о реорганизации управления. Вместо централизованного, охватывавшего все общины бывшего СССР «Союза ЕХБ», с полномочным «Всесоюзным Советом» как руководящим органом, был учрежден координационный орган – «Евро-Азиатская Федерация Союзов ЕХБ\*», которая в 1994 г. насчитывала 2 750 общин и 215 000 крещеных членов (на территории СНГ), в странах Прибалтики – 160 общин и 14 000 крещеных членов.

*Лит.:* История евангельских христиан-баптистов в СССР. М.: Всесоюзный Совет евангельских христиан-баптистов, 1989; Евангельские христиане-баптисты. М.: Протестант, 1992; Черных Г., Дидрих Г. Х., Штрикер Г. Хорошего держитесь. Харьков, 1999; Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность. СПб.: РХГИ. 1997.

**БАРТИАНСТВО** – взгляды основоположника (в 20–30-х гг. XX в.) «диалектической теологии», реформатского теолога Карла Барта. Основные мысли его богословия выражены в работе «Послание к Римлянам» (1919). Барт подчеркивает несоизмеримость Бога и человека; между человеческим и божественным, по его мнению, лежит пропасть, и вера может быть порождена лишь Богом посредством откровения. Хотя человек и ответствен за свои поступки, но возможности его, считал Барт, ограничены, и только Бог может наполнить его действия подлинным, сущностным содержанием. Барт называл



свое богословие теологией кризиса, поскольку исключительное значение придавал противопоставлению божественного и земного. Парадоксальность и диалектичность бытия состоит в том, что божественная любовь сочетается с господством в мире зла. История есть «Божий суд» над человеком, сфера «Божиего гнева». При этом допускается, что бесконечная милость Божия может быть ниспослана каждому человеку, а не только избранным. Основные идеи К. Барта изложены в его многотомной «Церковной догматике». Первоначально основные идеи и концепции Б. развивали и поддерживали Э. Бруннер, Р. Бультман, Ф. Гогартен, П. Тиллих, Э. Турнейзен, О. Кульман и др.

**БЕЛОКРИНИЦКАЯ ИЕРАРХІА** (Австрийское согласие) – старообрядческая иерархия, устроенная в 1840-х гг. в Белой Кринице (Буковина, в ту пору Австрийская Галиция), с целью преодолеть проблему отсутствия канонического епископата в старообрядчестве. Отсутствие епископата порождало беспоповство, то есть, по существу, вело к протестантскому пониманию иерархии. Босно-сараевский митрополит Амвросий в 1846 г. согласился принять старообрядчество и до своего запрещения успел поставить епископа. Иерархия была признана общиной Рогожского кладбища в Москве, куда и переместился центр старообрядчества, приемлющего священство. Сегодня это Старообрядческая Архиепископия Московская и всея Руси.

**БОГОМИЛЬСТВО** (богумильство) – еретическое движение, возникшее в начале X в. на Балканах и в дальнейшем, под разными названиями и в различных формах (павликиане, катары, альбигойцы, стригольники), распространившееся в Европе (из Болгарии в сербскохорватские земли, оттуда в северную Италию и южную Францию). В некоторых регионах (Боснии, например) учение долгое время было господствующим. Название восходит к имени предполагаемого основателя движения Богомила. Богомилы отрицали догмат троичности Бога, допускали дуализм добра и зла, материи и духа, презирали телесную природу человека, проповедовали строгое соблюдение безбрачия. Аскетизм позволял им находить последователей в монастырях Востока и Запада. Богомилы отрицали значение таинств, иерархии, богослужения. Выступали против насилия, войн, присяги светским властям, осуждали богатых, призывали

освобождаться от крепостной зависимости и рабства. Богомилами и другими европейскими еретическими движениями была создана обширная апокрифическая литература, влияние которой обнаруживается в русских апокрифах и духовных стихах. Источников почти не сохранилось, знание о Б. можно почерпнуть из сочинений оппонентов.

**БРАТЬЯ СВОБОДНОГО ДУХА** – секты амальрикан, распространенные в XIII–XIV вв. в Европе, особенно в Германии. Их основателем был Амальрик Венский, который в духе мистического пантеизма учил, что нет различия между Богом и человеком, так как все существующее и есть Бог. По его мнению, разрушенное единство Бога и человека может быть восстановлено сознанием необходимости этого единства.

**ВЕЛИКАЯ СУББОТА** – суббота перед Пасхой, последний день Страстной седмицы, посвященный воспоминанию пребывания умершего Христа во гробе.

**ВЕЛИКИЙ КАНОН**, Покаянный Канон св. Андрея Критского – богослужебный канон (особый жанр церковной гимнографии), состоящий из 250 стихов (тропарей), составленный преп. Андреем Критским. Представляет собой нравоучительные толкования событий истории Ветхого и Нового Заветов, своего рода плач души о совершенных грехах. События ветхозаветной и новозаветной истории – от падения праотца Адама до Вознесения Христова – собраны воедино, их изложение проникнуто духом глубокого сердечного сокрушения. Великий канон – история греха и одновременно история покаяния, восстания и искупления – читается вечером в первые четыре дня Великого поста, а затем на вечернем богослужении пятой недели в среду.

**«ВЕСЫ»** – литературный и критико-библиографический журнал, выходивший в Москве в 1904–1909 гг., основной печатный орган символистов. Его инициатором, ведущим автором и фактическим руководителем вплоть до 1908 г. был В.Я. Брюсов.

**ВИЗАНТИЯ** – название Восточной Римской империи, данное ей западными учеными-гуманистами в XV в. по имени древнего поселения Византий, на месте которого Константин Великий повелел основать столицу империи. Сами жители, как столицы –

Константинополя, так и других регионов империи, называли себя «ромеями». Слово «В.» обозначает также усвоенное Русью богатейшее культурное наследие, представляющее собой сплав греческой и латинской культур, содержащее также семитский (сирийский) элемент. Частью этого наследия является особая модель церковно-государственных отношений, которая в той или иной форме была усвоена Российским царством и империей. Символика (двуглавый орел) сохранилась даже в постсоветской России.

**ВОЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ** была создана Н.А. Бердяевым с разрешения Московского Совета в 1918 г. Это был кружок близких по духу людей, оппозиционно настроенных по отношению к воцарившемуся советскому режиму и имевших смелость и способность к свободному обсуждению различных проблем. Участники Академии устраивали публичные лекции.

**ВОСТОЧНЫЙ ОБРЯД** как альтернатива для римокатолического духовенства узаконен в XX в. Его признание имело миссионерские мотивы. Строго говоря, восточный обряд был разрешен уже тогда, когда появились унии с Восточными церквями. Однако это было лишь признанием возможности сохранять древний обряд и не являлось альтернативой для латинского духовенства. Существующие униатские обряды: александрийский (копты, эфиопы), антихийский (маланкарессы или малабарцы в Индии, марониты в Сирии и Ливане, сирийцы), армянский (армяне рассеяния в Турции, Сирии и др. странах), халдейский (халдейцы в Месопотамии, малабарцы в Индии), византийский (албанский в Италии, болгарский, греческий, мельхитский в Сирии, русины (украинцы) в Восточной Галиции, в Прикарпатской Руси, эмигранты в США, румынский и др.). Еще при жизни Игнатия Лойолы (1491–1556) возник вопрос о разрешении восточного обряда для членов общества Иисуса, проповедующих в Эфиопии. Но ни тогда, ни после, вплоть до XX в., такого разрешения Рим не давал. В конце XIX в. вопрос о В. о. активно обсуждался в различных орденах: францисканском, кармелитском, доминиканском, варнавитском и в др., а также в Обществе Иисуса. С различными оговорками возможность его узаконения признавалась. Наиболее серьезные возражения были

у иезуитов, однако именно они первыми получили разрешение на В. о. от папы Пия XI в 1923 г. В это же время появился В. о. в Греции. В Риме была создана особая семинария «Руссикум». Позднейшее появление общин восточного обряда в бенедиктинских монастырях (Шеветонь в Бельгии и Нидералтайх в Германии) связано с другими тенденциями, а именно с поисками путей к христианскому единству. В. о. следует отличать от униатской традиции. См.: *Николаев К. Я.* Восточный обряд. Париж: YMCA-PRESS, 1950.

**ВСЕЛЕНСКИЕ СОБОРЫ** – иерархическое представительство всех поместных самостоятельных (автокефальных) церквей, с целью свидетельства об общей вере, для утверждения истин вероучения, для установления правил, обязательных во всей Церкви, и для разрешения вопросов, имеющих общецерковную важность. Православная церковь признает правомочными семь Вселенских соборов IV–VIII вв.: 1-й Никейский (325), 1-й Константинопольский (381), Ефесский (431), Халкидонский (451), 2-й Константинопольский (553), 3-й Константинопольский (680–681) и 2-й Никейский (787). В каноническом праве Римско-католической церкви число Вселенских соборов 21 (включая в качестве первых упомянутые 7).

В основе слова «вселенский» (от греч. οἰκουμένης) заключено понятие «населенный мир», на практике означающее «мир известный, цивилизованный», в противоположность странам неизвестным, варварским. Термин этот вбирал в себя всю совокупность стран греко-латинской культуры, на которые распространялась власть императора. В Новом Завете он употребляется в этом узком смысле (Мф. 24:14; Лк. 2:1; Деян. 11:28; 17:6; 19:27; 24:5). В первые века христианства под В. с. понималось собрание епископов поместных (автокефальных) церквей «со всей вселенной». Строгого канонического определения понятия «В. с.» нет. Наименование собора Вселенским дается или не дается в конечном итоге лишь сознанием Церкви. Православная экклезиология (учение о Церкви) видит во В. с. события, вызванные исключительными обстоятельствами. Понимание В. с. как института, присущего самой структуре Церкви, как своего рода парламента, собирающегося в определенные сроки, чуждо Преданию

христианского Востока. Такое понимание возникло в позднем Средневековье как реакция на папский абсолютизм. Все семь В. с. в догматическом отношении составляют единое целое, поскольку раскрывают содержание Откровения о Воплощении Слова Божия и его сотериологических последствий. «Окружное послание восточных патриархов» (1848) сравнивает В. с. с семью столпами дома Премудрости (Притч. 9:1) (есть и иконографические выражения этой мысли). Отрицание возможности созыва нового (VIII) В. с. неправомерно.

**ГЕРМЕНЕВТИКА** (от греч. *ερμηνεύω* – толкую) – наука и искусство истолкования и интерпретации текстов, прежде всего тех, первоначальный смысл которых неясен в силу их древности или многозначности. Г. возникла в эллинистическую эпоху в связи с исследованиями классических текстов. У неоплатоников Г. – интерпретация поэтических текстов (Гомера). Получила наибольшее развитие как методологический прием в рамках экзегетики при толковании Священного текста (Библии). Первым опытом христианской Г. можно назвать 4 книги бл. Августина «De doctrina Christiana». Термин «Библейская Г.» нет смысла понимать как особый метод Г., но лишь как Г. особого текста. Нравственно-психологические, или аллегорические, методы толкования имеет смысл рассматривать лишь как назидательные, но не как методы науки Г. В протестантизме повышенный интерес к Г. связан с работами Ф. Шлейермахера, по мнению которого Г. – метод реинтерпретации христианских догм, способ описания религиозных чувств и переживаний, позволяющий с помощью концептуального аппарата господствующих в данный момент философских теорий придать христианским символам новый смысл. Это понимание связывало кризис веры с кризисом языка для описания божественной реальности, а преодоление его – с созданием нового языка для ее выражения, понятного современному человеку. Г. стала осознаваться как «искусство понимания» (Дильтей). По Хайдеггеру («Sein und Zeit»), который истолковывал реальность «жизненного мира» как языковую реальность, Г. – феноменология существования. Бытие говорит через поэтов, тексты которых всегда многозначны, их призвана истолковывать герменевтическая философия. Ученик Хайдеггера Гадамер

понимает Г. как учение о бытии, как онтологию («Истина и метод»). Язык – носитель традиции. Основу исторического познания всегда составляет «предварительное понимание», заданное традицией, без которой познание невозможно. Эта установка восходит к В. Гумбольдту, раскрывшему сущность языкового понимания как миропонимания.

**ГЕТЕРОДОКСИЯ** – см. Инославие.

**ГНОСЕОЛОГИЯ** – теория познания. По Н. Гартману, Г. – метафизическая составная часть теории познания наряду с логической и психологической.

**ГНОСТИЦИЗМ** (от греч γνῶσις – знание, познание) – совокупность религиозно-философских течений поздней Античности и Средневековья, т. н. «гностиц. религий», включающих Г., манихейство, дуалистич. ср.-век. ереси (павликиане, богомилы, катары и т. д.). Сложился в I–II в. н. э. на Ближнем Востоке (Сирии или Самарии), отчасти в Александрии.

Внутри Г. можно выделить три основных течения: 1) «христианский Г.» I–III вв., известный по соч. представителей ранне-христ. ересей и произведений, найденных в 1945 г. в Наг-Хаммади; 2) «языческий Г.» той же эпохи; 3) мандеизм (от арамейского манда – гносис), оформившийся, по-видимому, во II–III вв. и представляющий самостоят. развитие Г. на семитско-вавилонской почве; это единственная из гностич. сект, сохранившаяся до наст. времени (в Ираке).

Вселенная представляется гностикам истечением (эманацией) Божественного начала, которое в этом процессе постепенно ослабляется и утрачивает свои совершенства. Таким образом, материальный мир, являющийся последним этапом эманации Божества, не обладает никакими совершенствами и является абсолютным злом. Миссия Христа заключалась в спасении духовного начала от зла материи. При этом его воплощение и земная жизнь считались кажущимися явлениями, иллюзией. В противоположность иудейско-христианской традиции, гностики помещают между Богом и миром серию ипостасей (у Василида, напр., число их доходит до 365), функция которых заключается не в том, чтобы соединить идеальное и материальное (как в неоплатонизме), а наоборот, разделить их. Центральное место в учении Г. занимает человек как средоточие

мирового процесса. Он не принадлежит тварному миру. Его Божественная субстанция часто принимает форму первочеловека, или антропоса. Душа иноприродна и по сущности своей принадлежит надкосмической сфере (Василид). Наряду с дуализмом души и тела в Г. существует и трихотомическое разделение человека на «духовное», «душевное» и «телесное». Познание человеком своего внутреннего «Я» делает возможным и познание мира, того, «что есть, что было и что будет». Такое всеобъемлющее знание доступно немногим и дарует человеку спасение. В гносисе человек преодолевает свою двойственность и разорванность, через человека происходит преодоление бытием своей расщепленности и восстановление распавшейся гармонии. Для гностиков характерно сочетание чувства превосходства над теми, кому не открыто истинное знание, с провозглашением братства, равенства и единства людей (соч. Епифания «О справедливости» и др.).

**ГРЕХ** (общеслав. образовано с помощью суффикса –хъ от «грети», первоначальное значение – то, что жжет, мучает, вызывает сомнение. Однокоренные слова: гореть, горе; греч. αμαρτία – от αμαρτανω – промахиваться, не попадать в цель) – моральное зло, состоящее в нарушении действием, словом или мыслью воли Божией; вина человека перед Богом или человеком. Г. есть болезнь души, и потому о нем свидетельствует совесть, подобно тому, как тело чувствует боль. Понятие Г. вырастает из более древнего и неморального понятия «скверны» (физической заразы или нечистоты).

Г. первых людей, заключавшийся в нарушении заповеди Божией, непослушании, последствия которого наследуются потомками, называется «первородным Г.». Ветхозаветные выражения, описывающие Г., многочисленны: упущение, беззаконие, мятеж, несправедливость, долг (в смысле задолженности). Грешник обычно противопоставляется праведному. Он тот, кто творит зло, «кто делает злое пред очами Божиими». Истинная природа Г. выявляется в библейской истории, которая есть история спасения от греха, история неустанно повторяемых Богом Творцом попыток оторвать человека от его привязанности ко Г. Пророки обличали Г. и грешников, объясняли, что Г. – это оскорбление Бога.

Новозаветное понимание греха находится в полном соответствии с ветхозаветным. Г. внутри нашего сердца, откуда «исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство. Все это зло изнутри исходит и оскверняет человека» (Мк. 7:21 и далее). Ап. Павел различает «грех – *αμαρτία*» и «греховные дела», чаще всего называемые, помимо традиционных оборотов речи, «согрешениями» (буквально «падениями», греч. *παράπτωμα*) или проступками (греч. *παραβάσις*), что, однако, нисколько не умаляет серьезности этих проступков, передаваемых иногда в русском переводе словом «преступление». Так, Г., совершенный Адамом в раю, поочередно именуется «преступлением», «согрешением» и «непослушанием» (Рим. 5:14, 17:19). Ап. Павел указывает на проявление силы, враждебной Богу и Его Царству. Эта «сила» представляется до некоторой степени персонифицированной, так что иногда она как будто отождествляется с личностью Сатаны, «бога века сего» (2Кор. 4:4). Г. отличается от проявления этой силы: он присущ грешному человеку, его внутреннему состоянию. Введенный в человеческий род непослушанием Адама (Рим. 5:12–19), а отсюда косвенным образом и во всю материальную вселенную (Рим. 8:20; ср. Быт. 3:17), Г. вошел во всех людей без исключения, всех их вовлекая в смерть, в вечное отделение от Бога, которое отверженные испытывают в аду. Если бы не было искупления, все, по выражению блаж. Августина, образовали бы «осужденную массу». Здесь следует заметить, что «проданный греху» (Рим. 7:14), человек все-таки способен «находить удовольствие» в добре (7:16:22), даже «хотеть» его (7:15:21), – и это доказывает, что не все в нем извращено.

Новый Завет открывает, что Отрок, пришедший «освободить человека от г.» (Ис. 53:11), не кто иной, как Сын Божий. Он принес избавление от Г., прощение. Евангелист Иоанн говорит не столько об «отпущении грехов» Иисусом, хотя это выражение у него встречается (20:23; 1Ин. 2:12), сколько о Христе, «берущем на Себя грех мира» (1:29). Иисус «есть умилоствление за Г. наши» (1Ин. 2:2), и Он дал Духа апостолам для того именно, чтобы они могли «отпускать грехи» (Ин 20:22, и далее).



Ап. Павел напоминает о солидарности всего человечества с Адамом, чтобы раскрыть другую, гораздо более высокую солидарность, объединяющую все человечество с Иисусом Христом. Г. Адама, с его последствиями, был допущен только потому, что Христос должен был над ними восторжествовать, притом с таким превосходством, что прежде, чем излагать сходства между первым Адамом и Последним (5:17 и далее), Павел старательно отмечает их различия (5:15 и далее). Бог не только торжествует над Г.: Его «многообразная Премудрость» (Еф. 3:10) достигает этой победы, используя самый Г. То, что было непреложным препятствием царству Божию и спасению человека, приобрело значение в истории этого же спасения. Тайна Премудрости Божией, использующей для спасения человека даже его Г., нигде не открывается так ясно, как в Страстях Сына Божия. Бог Отец для того и «предал Сына Своего» на смерть (Рим. 8:32), чтобы поставить Его в условия, при которых Он мог бы совершить дело послушания и любви, самое великое, какое только можно себе представить, и тем самым осуществить наше искупление, первым перейдя из плотского состояния в состояние духовное. Обстоятельства этой смерти, предусмотренные, чтобы создать наиболее благоприятные условия для такого дела, все являются проявлением человеческого Г.: предательство Иуды, бегство Апостолов, трусость Пилата, ненависть иудейских народных властей, жестокость палачей, и за всей этой видимой трагедией – Г. всех нас, ради кого и совершились смерть и искупление.

Согласно преп. Максим Исповеднику, Г. есть неправильное употребление вещей. Понятие о зле как о грехе специфически христианское. Порок, по преп. Иоанну Дамаскину, «не что иное, как удаление от добра, подобно тому, как и тьма есть удаление от света». Грех причина духовной смерти. «Очутившись во грехе, мы лишились божественного общения и, оказавшись вне жизни, подпали тлению смерти» (преп. Иоанн Дамаскин).

**ГРЕХ ПЕРВОРОДНЫЙ** (грехопадение) – грех первого человека Адама, и в его лице всего человечества, заключающийся в попытке иметь божественное могущество, обладать знанием Добра и Зла без разрешения Бога. Адам и Ева, т. е. все люди, вкусили от Древа Познания Добра и Зла по

наущению дьявола в образе змия (змий в Библии символ мысли, доброй или греховной в разных случаях). Это было притязание поставить себя на место Бога с тем, чтобы решать, что – добро и что – зло, приняв свое мнение за мерило. Тем самым первые люди притязали быть единственными владыками своей судьбы и распоряжаться самими собой по своему усмотрению; они отказались зависеть от Того, Кто их сотворил, извращая таким образом отношение, соединявшее человека с Богом. Само представление о Боге оказалось извращенным: понятие о бесконечно бескорыстном, совершенном Боге, не имеющем недостатка ни в чем и могущем только давать, подменяется представлением о некоем ограниченном, расчетливом существе, намеренном защищать себя от своего создания. Предостережение не было ложным: вдали от Бога доступ к дереву жизни невозможен (3:22), и как следствие греха вступила в свои права смерть. Люди узнали стыд (Быт. 3:7), ухудшилась биосфера (3:17–19): «проклята земля в делах твоих», возникли: подчинение женщины мужчине, болезненность родов (Быт. 3:16), вражда между людьми (Быт. 3:12; 4:8), отчужденность от Бога (Быт. 3:10). Г. внес разрыв между членами человеческого общества уже в раю, внутри самой первой четы. Адам себя оправдывает, обвиняя ту, которую Бог дал ему в качестве помощницы (2:18), как «кость от костей его и плоть от плоти его» (2:23). В дальнейшем последствия этого разрыва распространяются на детей Адама: происходит убийство Авеля (4:8), затем наступает царство насилия и вводится закон сильного, воспетый Ламехом (4:24).

Первородный грех омывается в водах крещения в соответствии с Божественными обетованиями об Испытателе (Быт. 3:15).

**ДАЛАЙ-ЛАМА** (от монгол. «Далай» – океан (знания) и тибетского «блама» – верховный) – титул верховного служителя в ламаизме (принят в 1391 г.). До присоединения в 1951 г. Тибета к КНР Д.-Л. являлся также главой светской власти в Тибете. В 1959 Д.-Л. вынужден был покинуть Лхасу и переселиться в Индию.

**ДЕИЗМ** (от лат. deus – бог) – учение, признающее существование Бога в качестве безличной первопричины мира.

После творения мир развивается по данным ему законам независимо от творца. Деизм не признает персонализма Божественного начала и обычно противопоставляется теизму, признающему веру в личного Бога и в существование Промысла.

**ДЕМИУРГ** (от греч. δημιουργος – мастер, творец, ремесленник) – творец мира, создающий вещи путем придания формы уже существующей материи; понятие демиурга в платонизме и неоплатонизме противостоит библейскому учению о творении «из ничего» (ex nihilo).

**ДЕР-БАЛИЗЕ** (*Der'Balyzeh*) – монастырь в Египте, где в 1907 г. был найден папирус, содержащий литургические рукописи VI в.

**ДИДАХІ (DIDACHE)**, или Учение 12 апостолов (полное название – «Учение Господа через 12 апостолов»), – часть апостольского предания. Книга была обнаружена в Константинополе в 1875. г. Предполагается, что она была составлена в конце I в. в первохристианских общинах Сирии и Палестины. В ней содержатся литургические указания и разъяснения, а также наставления о спасении и о жизни общины.

**ДОБРОТОЛЮБИЕ** (греч. φιλοκαλία, от φιλεω – любить и καλός – красивый, добрый, благой) – самое известное собрание аскетических назиданий и поучений о молитвенной практике и духовном совершенстве восточных подвижников (IV–XV вв.), составленное святыми Макарием Нотарасом и Никодимом. Впервые издано по-гречески в Венеции в 1782 г. Позднее переиздано на многих языках в православных странах. На церковнославянский язык было переведено св. Паисием Величковским в 1793 г. В 70-х гг. XIX в. св. Феофан Затворник осуществил перевод Д. на русский язык.

**ДОГМАТ** (греч. δόγμα – мнение, от δοκειν – думать, полагать, верить). Первоначальное значение слова «Д.»: то, что кажется хорошим. Классические авторы использовали его как термин, обозначающий истинность, неоспоримость: 1) отдельных принципов философских школ, 2) законов властей. Во втором значении слово «Д.» используется в Ветхом и Новом Заветах для обозначения царских указов (Дан. 2:13; 3:10; Лк. 2:1), распоряжений религиозного характера (2Мак. 10:18; 15:30), Закона заповедей Моисея (Еф. 2:15; Кол. 2:14). постановления Иерусалим, собора (Деян. 16:4). Отцы Церкви и Учителя

используют слово «Д.» в его первом значении. В отличие от философских учений, в Церкви Д. в первые три века называлось почти все, что было связано с верой и практикой христианской жизни. Начиная со св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста (IV в.) устанавливается значение Д. как отд. вероучительной истины, конкретного положения в целостной системе вероучения. Данная истина относится к существу религии, явлена в Божественном Откровении и определена Церковью. Таковы, напр., Д. о Боге, едином по существу и троичном в лицах, о двух природах в одном лице Богочеловека, об иконопочитании. В православном богословии Д. – понятие со строго определенным содержанием, выработанное и вошедшее в церковное сознание постепенно, имеющее основные существенные признаки: теологичность – по содержанию догматической истины; откровенность – по источнику познания; церковность – по способу сохранения и определения; обязательность – по отношению к сознанию отдельного верующего. Д. в основном являются вероучительные положения Вселенских соборов (см. также Символ веры). От Д. следует отличать не безусловно обязательные, но вполне вероучительные положения, укорененные в Священном Предании, сформулированные Отцами Церкви – «теологумены»; тем более следует отличать от Д. частные богословские мнения.

**ДОГМАТИК** – молитвенное песнопение в честь Божией Матери, содержащее прославление двух естеств Иисуса Христа: Божеского и человеческого, а также напоминание о воплощении Сына Божия.

**ДОКЕТИЗМ** (от греч. δοκεῖν – казаться) – ересь в древней Церкви, учение о призрачности тела и телесной жизни Иисуса Христа, согласно которому Его явление было только призраком, тело фантомом, рождение и смерть видениями. Ересь эта связана с представлениями о том, что материя является причиной всякого зла, вследствие чего Христос не мог иметь никакой связи с материальным миром. Это учение входило в различные гностические системы, осуждено было уже в апостольский век.

**ДУАЛИЗМ** (от лат. dualis – двойственный) – в широком смысле слова Д. есть сосуществование (признание

равноправными) двух различных, несводимых к единству принципов, состояний, мировоззрений, начал жизни (добра и зла, духа и материи, Бога и дьявола и т. д.). *Этический дуализм*, характерный для авраамитских религий, предполагает существование добра и зла в сфере человеческой деятельности, в сфере поступков и взаимоотношений. *Метафизический дуализм*, наиболее ярким примером которого можно считать манихейство, рассматривает добро и зло как онтологические начала, лежащие в основе бытия и имеющие абсолютный характер. Говорят также о религиозном, гносеологическом, антропологическом и др. Д.

**ДУХОБОРЧЕСТВО** – сектантское движение, возникшее в 1740–1750 гг. в Харьковской губернии, инспирированное, вероятно, иностранцем квакером. Его активные последователи: Колесников, Побирохин, Капустин (последние из Тамбовской губернии). Название происходит от прозвания их так Екатеринославским архиепископом Амвросием. В 1793–1794 гг. движение было квалифицировано как вредная секта. После 1801 г. духоборцев по указу Александра I переселяют в Таврическую губернию на берега реки Молочной. При этом многие сумели остаться на своих прежних местах. В 1837 г. по указу имп. Николая I духоборов вновь переселяют, на этот раз в Закавказье (Ахалкалацкий уезд Грузии. До сих пор в горах имеются села с рус. названиями: Спасовка, Ефремовка, Орловка, Гореловка, Калинино). В 1898–1899 гг. несколько тысяч духоборов эмигрировали в Канаду, где создали свои поселения, существующие до настоящего времени. Прямое участие в их судьбе принял Л. Н. Толстой, который на гонорар за роман «Воскресение» зафрахтовал два парохода. В 30-е гг. антирелигиозные репрессии не обошли духоборов стороной. Кроме Сев. Кавказа Д. небольшими группами проживают в Азербайджане, в Ростовской, Тамбовской, Оренбургской обл. РФ, на Дальнем Востоке, Украине и в Средней Азии. В июне 1991 г. в г. Целина Ростовской обл. состоялся съезд Д. На нем была создана организация «Религиозное объединение духовных борцов Христа», избран совет из 7 чел., во главе с председателем, и исполнительный комитет в составе 3 чел.

Центр объединения – г. Ростов-на-Дону. В наст. вр. «Региональное объединение духовборцев России» (Москва).

Основы учения изложены в «Животной книге», состоящей из псалмов. В книге трактуется главное для Д. понятие «Бог – дух». «Бог есть дух. Бог есть слово, Бог есть человек. Тело ваше храм. Дух Божий живет в вас, оживотворяет вас», – говорится в первом псалме. Псалмы записываются и передаются из поколения в поколение, заучиваются с детства. Бог пребывает в душе каждого человека. Памятью человек подобен Богу Отцу, разумом Богу Сыну, волею – Духу Св. Отец – свет, Сын – живот, Св. Дух – покой; Отец – высота, Сын – широта, Св. Дух – глубина. Души людей существовали до сотворения мира и пали вместе с другими ангелами. В наказание они посылаются на землю и облачаются в тела. Первородного греха нет. Семь небес: смирение, разумение, воздержание, братолюбие, милосердие, совет, любовь. Духоборы верят в переселение душ (праведника в праведника или в новорожденного, беззаконника – в животное). Иисус Христос для духовборцев человек, наделенный божественным разумом. Власти признаются ради сохранения порядка. Не признают клятву, присягу, войну. Из Священного Писания берут лишь «полезное». Не признают священства. Апостольские преемники – все те, кто «чист телом и делом, смирен и кроток».

**ДУХОВНАЯ КОНСИСТОРИЯ.** В России с 1744 г. так именуются вспомогательные органы епархиального управления при епархиальном архиерее (термин появился в 1722 г. в связи с образованием Московской консистории, устав Д.К. впервые был издан в 1841 г.). Первоначально членами Консисторий были преимущественно монашествующие, затем было допущено и белое духовенство. С 1797 г. как минимум половина сотрудников должна была быть из белого духовенства. По уставу 1883 г. «Д.К. есть присутственное место, чрез которое под непосредственным начальством епархиального архиерея производится управление и духовный суд в поместном пределе православной российской церкви, именуемой епархией». В 1906 г. появилось предложение переименовать Д.К. в епархиальные правления, как они теперь и называются («епархиальные управления»).

**ДУХОВНЫЙ РЕГЛАМЕНТ** – составлен в руководство Св. Синоду по поручению (и под редакцией) Петра I архиепископом Феофаном Прокоповичем; был опубликован 25 января 1721 г. В нем объясняются причины замены патриаршества Св. Синодом, определяется круг лиц и дел, подведомственных Синоду, излагаются обязанности и состав Св. Синода. Это законодательный документ с элементами нравоучения. В отдельных изданиях к Д.Р. прилагались указания относительно браков православных с инославными и инструкция обер-прокурору Св. Синода.

**ЕВГЕМЕРИЗМ** – теория происхождения религии из почитания и обожествления древнейших царей и героев; название произошло от имени Евгемера из Мессины (ок. 340 – ок. 260. до Р. Х.). Уже в V в. до Р. Х. имели место попытки истолковать некоторые мифы как рассказы о реальных подвигах давних времен, расцвеченные народным воображением.

**ЕВИОНИТСТВО** (от евр. бедные) – ересь в древней Церкви, возникшая в начале II в. в среде иудео-христианства. Особенностью вероучения является утверждение, что Иисус Христос простой человек, сын Иосифа и Марии, единственный из людей, исполнивший закон, избранный стать Мессией и Сыном Божиим (на Него в иорданском крещении в виде голубя сошел Св. Дух). Можно выделить два течения в Е.: 1) признававших мессианство и божество Иисуса Христа (ортодоксальные) и 2) отрицавших (неортодоксальные). У последних наблюдаются элементы гностицизма, дуализма. Для Е. характерно сохранение обрезания, обрядовых омовений, субботы, синагоги. Евхаристию совершали на пресном хлебе и воде. Е. отвергали Послания св. ап. Павла, признавали авторитет исключительно своего Евангелия (сирохалдейского, или арамейского, обычно называемого Евангелием от Евреев). Это подвергшееся правке Евангелие от Матфея, в котором, в частности, опускали повествование о рождении Спасителя. Пользовался авторитетом также апокриф «Проповеди ап. Петра». Первоначально жизнь сектантов была чрезвычайно аскетичной, они отвергали всякую собственность, воздерживались от мясной и молочной пищи. Спорна связь между Е. и назорейством (А. Гарнак и Ф. Горт, как и бл. Иероним, их отождествляют, а Дж. Лайтфут и Т. Цан

различают). Е. продолжало существовать в Сирии и Персии до конца IV в.

**ЕВРАЗИЙСТВО** – идейное и социально-политическое направление мысли в русском зарубежье 20–30-х гг. XX в. В 1921 г. в Софии вышел сб. «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев», авторами которого были Савицкий, Н.С. Трубецкой, Флоровский, Сувчинский. В разработке идеологии Е. участвовали также Н. Н. Алексеев, Г.В. Вернадский, Л.П. Карсавин и другие видные деятели русской культуры. Действовали кружки, семинары, организовывались лекции. С 1925 по 1937 г. издавалась «Евразийская хроника», где наряду с теоретическими статьями публиковались материалы о текущей жизни евразийских организаций. В 1928–1929 гг. в Париже печаталась еженедельная газета «Евразия». Основной тезис состоял в том, что Россия особая страна, органически соединившая в себе элементы Востока и Запада. Евразия (без Зап. Европы) рассматривалась как основа хозяйственной и политической жизни народов России, «месторазвитие» своеобразной русско-евразийской культуры, сфера взаимопроникновения природных и социальных связей. В значительной мере Е. опиралось на геосоциологические взгляды С.М. Соловьева, Щапова, Ключевского, Данилевского. Евразийская группа довольно быстро распалась не только в силу внешних обстоятельств (смерть кн. Трубецкого, возвращение Святополк-Мирского в СССР и др.), сколько в силу особенностей евразийского мирозерцания и организации евразийского движения. Значим отход от Е.Г. Флоровского. Главная причина заката Е. состоит в антиевропейской идеологии евразийцев, в том, что евразийское культурно-политическое мирозерцание было взращено ненавистью к порожденной Петром Великим западной интеллигенции и к принявшимися «расхищать» Россию западным странам. Под влиянием этой антипатии к внутреннему и внешнему Западу в евразийцах выросло ощущение, что советская Россия – органическое продолжение России дореволюционной. Центральным идеологическим жестом, которым глава евразийства кн. Николай Трубецкой в своей статье «О туранском элементе в русской культуре» (Евразийский временник. Книга 4. Берлин, 1925. С. 351) попытался повернуть



Россию лицом к Азии, надо считать его анализ духовного облика туранских народов, которые, по его мнению, сыграли решающую роль в создании России. «Самое объединение, – пишет он, – почти всей территории современной России под властью одного государства было впервые осуществлено не русскими царями, а туранскими монголами». В допетровской, т. е. подлинно русской культуре, евразийцы находят все основные черты туранского духа. «Пусть самое православие было воспринято не от туранцев, а от Византии, само отношение русского человека к православной вере и та роль, которую эта вера играла в русской жизни, были в определенной части основаны на туранской психологии». Считая русскую революцию порождением романо-германского ига, Трубецкой приходит к заключению, «что татарское иго было вовсе не так уж плохо».

Любопытно, что взгляды некоторых враждебных России французских ученых весьма близки взглядам русских патриотов-евразийцев. Как Трубецкой, так и Мартен придерживаются того мнения, что духовный образ России в значительной степени определен еще живым в нем туранским наследием. Злая по тону характеристика православия, данная католическим шовинистом А. Масси, во многом совпадает с пониманием православия у Трубецкого. И Масси, и Трубецкой считают характерным для православия отрицательное отношение к рационалистическому богословствованию, преобладание подсознательной философской системы. Разница между французами и евразийцами заключается, таким образом, не столько в разном понимании России, сколько в разной оценке ее образа. Рисуя Россию как члена азиатского культурного типа, французы стремились к ее унижению. Евразийцы же, связывая Россию с Азией, руководствовались желанием ее возвеличения над разлагающейся Европой.

Все, что имеет смысл признать верным в евразийской концепции, было высказано задолго до евразийцев, прежде всего Владимиром Соловьевым и Достоевским. Тому, что русскому православию чуждо рационалистическое богословствование, учил еще Хомяков, для которого христианство было не столько учением, сколько даруемым Церковью опытом нерасторжимого единства истины, свободы и любви. Верно и то, что для русской

духовности характерно начало целостности, то «положительное», т. е. религиозно укорененное «всеединство», на котором построены все учение В. Соловьева и его критика господствующих на Западе «отвлеченных начал». Верно отмечено Трубецким нежелание русско-туранского духа отделять «свою веру от своего быта», что в терминологии позитивиста Михайловского значит отделять правду-истину от правды-справедливости. Весьма сомнительной в идеологии евразийцев представляется тенденция туранизации России и резкое критическое отношение к Петровской эпохе, породившей неоспоримый расцвет русской культуры: от Ломоносова и Пушкина до Толстого и Достоевского.

Против евразийцев было написано достаточно много. Можно указать на работы известного знатока России, многолетнего председателя Восточноевропейского общества профессора Отто Гетча, который в своей «Истории России» утверждает, что «по своим корням и по своему изначальному развитию Россия, сумевшая преодолеть и ассимилировать разные племена, представляет собою младшую сестру индогерманской семьи европейских народов».

Евразийцы надеялись мирным путем, через сознание народных масс, внедрить модель социально-политического устройства России-Евразии, которая предполагала сохранение некоторых форм организации общественной жизни, утвердившихся в СССР в 20–30-х гг. Намечалось, например, сохранить советскую систему государственного устройства с сильной властью, как полагали теоретики Е., близко стоящей к народу. Выдвигаемый из народа путем специального отбора правящий слой должен был руководить действиями масс на основе общего мировоззрения – евразийской идеи. Поэтому будущее евразийское государство характеризовалось как идеократическое. В экономике предполагалось обеспечить гармоническое сочетание частной и государственной форм собственности. В духовной жизни особая роль отводилась православию, в расчете на его способность интегрировать и даже ассимилировать существующие на территории Евразии вероисповедания. Неудивительно, что крайний этатизм евразийской доктрины, утверждение в ней примата коллектива

над личностью, идеологический диктат, вытекавший из концепции идеократии, подверглись резкой критике в эмигрантских кругах. В кон. 20-х гг. произошел раскол движения. Под руководством Эфрона и Святополка-Мирского вокруг газ. «Евразия» образовалось левое крыло, открыто симпатизировавшее сталинскому режиму. Ряд видных идеологов Е., среди которых был Трубецкой, порвали с ним связи. С сер. 30-х гг. Е. как организованное движение прекратило существование. Претензии евразийцев повлиять на сталинский режим «изнутри» обнаружили свою утопичность. Евразийское учение не исчезло бесследно. В последние годы наблюдается рост интереса к Е.

*Лит.:* Бердяев Н. А. Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. 1921; Бердяев Н. А. Евразийцы / / Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4; / / Путь. 1925. № 7. С. 101–107; Бердяев Н. А. Утопический этатизм евразийцев / / Путь. 1928. № 8; Трубецкой Н.С. Европа и человечество / / Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4 (отправная историософская идея евразийства). Евразийцы выпускали ряд периодических изданий, в т. ч.: «Евразийский временник» (три книги, изданные в Берлине в 1923, 1925 и 1927 гг.) и близкий евразийству журнал «Версты» (вышедший тремя номерами в Париже в 1926–1928 гг.). Флоровский Г. Евразийский соблазн / / Современные записки. Париж, 1928. № 34. С. 312–346; Евразийский соблазн / / Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998; Новикова Л., Сиземская И. Политическая программа евразийцев – реальность или утопия? / / Общественные науки и современность. 1992. № 1. С. 104–109; Люкс Л. Евразийство / / Вопросы философии. 1993. № 6. С. 105–114.

**ЕВТИХΙΑНСТВО** – ересь V в., названная по имени ее инициатора архимандрита Евтихия. Он учил, что божественная природа поглощает во Христе все человеческое, что плоть Христа кажущаяся. См. *монофизитство*.

**ЕВХАРИСТИЯ** (от греч. *ευχαριστεω* – благодарить) – центральное таинство Церкви, в котором верующие под видом хлеба и вина причащаются Тела и Крови Господа Иисуса Христа, вступая в непосредственное общение с Ним. Таинство Евхаристии было установлено Иисусом Христом на Тайной вечере и совершается с тех пор членами Церкви «в

воспоминание» (Лк. 22:19). Чин совершения Евхаристии в Православной церкви – Божественная *Литургия*, в Римско-Католической церкви – Святая Месса.

**ЕВХАРИСТИЧЕСКАЯ МОЛИТВА** – см. *Анафора*.

**ЕКТЕНЬЯ, ЕКТЕНИЯ** (греч. *εκτενεια* – усердие) – возглашаемая диаконом молитва, состоящая из ряда прошений, на которые молящиеся отвечают: «Господи, помилуй», «Подай, Господи», «Тебе, Господи», «Аминь». Различаются великая ектеня, сугубая, просительная и малая.

**ЕПИСКОП** (греч. *ἐπίσκοπος* – букв. надзиратель, блюститель) – в Православии и Католичестве высшая степень священства, в которую кандидат из священников (в Католичестве) или из монашествующего духовенства (в Православии) поставляется (хиротонисуется) несколькими епископами. В Протестантизме – должностное служение, как правило, возглавителя церковного управления поместной Церкви.

**ЕРЕСЬ** – в христианстве так называют отрицание некоторого вероучительного положения католической веры (догмата), уклонение от учения Церкви, которая есть «столп и утверждение Истины» (1Тим. 3:15), уклонение от ортодоксии. В последнем смысле термин Е. употребляется в современной культуре и в нехристианском контексте. Термин Е. происходит от классического *«αιρεσις»* в значении «выбор». Им могли обозначать также философскую или риторскую школу, направление. Для выбора такого самоназвания характерны оттенок горделивого усвоения своему личному, субъективному мнению значения абсолютной, объективной истины и вытекающее отсюда стремление к самовозвышению и обособлению.

Для Ветхого Завета это понятие не актуально; уклонениями от истинной веры там являются отступничество и идолопоклонство. В Новом Завете понятие Е. появляется в позднейших книгах (2Петр. 2:1; Тит. 3:10). У ап. Павла (см. 1Кор. 11:18 и 19) почти не различаются «ересь» и «раскол» (*σχίσματα*). Терминологическая проблема возникает значительно позднее, хотя нестроения и отступления от апостольского предания в христианских общинах были от начала, напр., Апокалипсис упоминает «николаитов» (II, 6 и 15). Понятие Е. стало

принципиальным, когда возник вопрос о крещении еретиков (о вступлении в Церковь или возвращении в нее). Первые нестроения связаны с вопросом о необходимости соблюдать иудейский обряд обратившимися язычниками (Деян. 15:1). Вслед за иудеохристианством соблазн уклонения от апостольского предания появился в столкновении с эллинской мудростью (1Кор. 1:1). Позднее иудейские умозрения смешались с эллинистическими (Кол. 2:8–15). Существенной опасностью для христианства был гностицизм. Первоначально именно гностиков называли еретиками. Хотя считать гностицизм христианским учением вряд ли правомерно, в истории ересей это важнейшая глава. Родоначальником ересей считается Симон Волхв (Деян. 8:9). К первому периоду относятся такие ереси, как евионитство, керинфиане, елкезаиты, докетизм, манихейство, монтанизм, хилиазм. В связи с учением о Троице возникли триадологические Е., такие как монархианство, арианство, осужденное на I и II Вселенских соборах. В списке Е., осужденных на II В.С., значатся также: евномиане, аномеи, евдоксиане, полуариане, или духоборцы (македониане), савеллиане (см. монархианство), фотиниане, аполинариане. Затем появились христологические (см. Христология) Е.: несторианство (*евтихианство*), *монофизитство*, *монофелитство*. В учении о благодати и свободе воли Церкви (в лице бл. *Августина*) противостояло пелагианство. С христологическими Е. связано также иконоборчество, осужденное на VII В.С. Преодоление триадологических и христологических Е. явилось важнейшей задачей золотого века святоотеческой письменности (см. *Отцы Церкви*) и стимулом для развития церковной богословской мысли периода Вселенских соборов, которые и собирались, по существу, для преодоления ересей.

Более поздние Е. были практически повторением и развитием древних Е. В период Реформации возрождается рационализм антитринитариев (Сервет, социниане, польские братья, буднеисты, в России – Феодосий Косой). Адопциане были модификацией несториан, а павликиане и богомилы вариацией манихейства. В Средние века на Западе отголосками манихейства явились: альбигойство, катары, патарены. В XII в. появляются вальденсы, учение которых представляет собой

смесь пиетизма и рационализма. Для борьбы с Е. в Римской церкви учреждается инквизиция. В настоящее время в Римокатолической церкви употребление термина «Е.» значительно уже и применяется, главным образом к католику, уклонившемуся в ересь и упорствующему в своем противоречащем Церковным догматам убеждении. Второй Ватиканский собор не употребляет термина Е.

Древние еретические тексты практически не сохранились, поскольку, как правило, уничтожались. Сведения о Е. можно почерпнуть у их обличителей: св. Иринея Лионского, св. Ипполита Римского, Тертуллиана, Оригена, св. Киприана Карфагенского, св. Епифания Кипрского (его вместе с Иринеем и Ипполитом называют ересиологами), Климента Александрийского, Евсевия Памфила, бл. Феодорита, бл. Августина, Евфимия Зигабена.

Начиная с самой ранней поры христианские ереси всегда были попытками приспособить христианство к естественному, дохристианскому сознанию. В этом смысле ереси всегда реакционны, выражают упрямую косность и отсталость мысли, не могущей и не желающей оторваться от прошлого и переродиться вполне. И в своем содержании ереси всегда представляют некое урезывание и усечение исконного церковного учения и веры, утрату изначального богатства, борьбу с открывшейся в Христе полнотой. Эта борьба проходит через всю христианскую историю, наблюдается неприятие «благой вести», неприятие в формах искажения или подмены.

Очевидно, что в каждой религиозной или идеологической системе, имеющей более или менее строгий порядок критериев истинности или каноничности, употребляемо понятие Е.

**ЕССЕИ** – представители религиозно-общественного движения в Иудее во 2-й половине II в. до н. э. – I в. н. э., одни из предшественников христианства, жили обособленными колониями с общим имуществом, коллективным трудом и бытом.

**ЖЕРТВЕННИК** – в Православии стол, на котором совершается *проскомидия*; расположен в алтаре слева от престола.

**«ЖИВАЯ ЦЕРКОВЬ»** – группа духовенства и мирян, представлявшая наиболее радикально настроенных противников

патриарха Тихона (учредительное собрание состоялось 16 мая 1922 г. в Москве). Ее сторонники ратовали за коренную модернизацию всех сторон традиционного русского православия: от уклада церковной жизни, канонов и обрядности до ревизии догматики, выработки новых социальных концепций. Все это понималось ими как деятельность «церковно-революционная». В августе 1923 г. «Ж.Ц.» была распущена по решению Высшего церковного совета. Группа издавала журнал «Живая церковь». (Теоретические основания этой реформаторской группы подробно изложены в кн.: *Титлинов Б. В. Новая церковь*. Пг.; М., 1923.)

**ЖИДОВСТВУЮЩИЕ** – еретическое движение XV столетия в России. Отвергали Божественную природу Иисуса Христа, иконы и пр. Основателем этой ереси Иосиф Волоцкий называл некоего «жидовия Схарию», приехавшего в 1471 г. в Новгород из Литвы, а самих еретиков – «жидовомудрствующими» (т. е. вменял им приверженность к иудаизму). Однако иудейский элемент в ереси не был существенным, и его влияние в разных группах, примкнувших к ереси, было неодинаковым. Некоторые Ж. подвергали критике с рационалистических позиций даже основной догмат христианства о троичности Божества. Позднее Ж. появились в Москве, где около сер. 1480-х гг. сложился кружок во главе с дьяком Федором Курицыным. Еретики нашли поддержку у невесты великого князя Московского Ивана III Елены, а также у некоторых представителей государственного аппарата. Для московского кружка характерен интерес к гуманистическим идеям, в том числе и к идее о свободе воли («самовитости души»). Выступали за секуляризацию церковных земель. Борьба против Ж. была возглавлена Иосифом Волоцким, которого в этом вопросе поддерживали и нестяжатели. В начале XVI в. движение Ж. было подавлено, главные представители его были сожжены, остальных активных проповедников заключили в тюрьмы. Подавление ереси не принесло полного успокоения в обществе. Поднятые вопросы (о монастырях и вотчинах, о смертной казни) возбудили горячие дискуссии. Возник знаменитый спор иосифлян и белоозерских старцев (нестяжателей), выдвинувший на первый план таких личностей, как преп. Нил Сорский, Вассиан Патрикеев (Косой), Максим Грек.

**ЗОГРАФ** (греч.) – иконописец.

**ЗОИ** (греч. ζωή – жизнь) – название православного братства, просветительского и миссионерского движения в современной Греции.

**ЗРАК** (церковнослав.) – вид, лицо. Зрак раба – немощнейшее состояние человеческой природы (Флп. 2:7).

**ИЕЗУИТЫ** – члены конгрегации Римо-Католической церкви («Общества Иисуса» (Societas Jesu)), которая не является орденом. Основатель св. Игнатий Лойола (1534). В XVI в. Общество Иисуса было не только главной силой возродившегося Католичества в борьбе с Реформацией, но и альтернативой светскому гуманизму. Присоединение к Обществу большого количества итальянцев, которые в XVI в. были искусными политиками и дипломатами, оказало серьезное влияние на общий характер тактики Общества. В России наиболее активно иезуиты проявили себя в миссионерской деятельности во второй половине XVIII – в начале XIX в. В католичество в то время перешли представители целого ряда известных дворянских родов (Голицыных, Одоевских, Толстых). Россия сыграла в истории Общества Иисуса важную роль, предоставив в XVIII в. право пребывания тогда, когда Общество было практически повсеместно запрещено.

Общество Иисуса осуществляло активную миссионерскую деятельность (Китай, Индия, Япония, Парагвай и др.), имело и обладает сегодня высокоразвитой системой образования, при этом значительное внимание уделяется вопросам инкультурации. Священники Общества имеют, как правило, помимо богословского, дополнительное высшее образование и активно участвуют не только в пастырской, но и в научной деятельности.

**ИЕРЕМИИ ПЛАЧ** – книга пророка Иеремии, который жил в трагическую эпоху, когда приближалось и совершилось падение иудейского царства. В 587 г. Иерусалим был взят халдейскими войсками, храм сожжен, оставшиеся жители города уведены в плен. Обо всем этом повествуется в Книге. Автор описывает горестное состояние города и его жителей. Однако в этих скорбных жалобах слышится непоколебимое упование на Бога и глубокое раскаяние, что и составляет непреходящую ценность книги.



**ИЕРОКРАТИЯ** (букв. – власть святых) – учение о святости папской власти. С.Н. Булгаков разработал концепцию православной иерократии. В неопубликованном диалоге «Пир», являющемся продолжением диалога «На пиру богов», опубликованном в Киеве в 1918 г., и в сб. «Из глубины» (Париж, 1967), он изображает православное царство, которое представляет собой «подготовление Царствия Божия на земле, начало того тысячелетнего царства святых, которое обосновано Апокалипсисом. Это преображение власти, власть святых, иерократия явится вместе с тем и растворением государственности в Церкви» (цит. по: *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. М., 1991. С. 60).

**ИЕРУСАЛИМСКИЙ СОБОР** 1672 г. состоялся под председательством Патриарха Досифея. Не признал принадлежности Вероисповедания Восточной церкви Кирилла Лукариса Кириллу (по причине его кальвинистского духа), а «Православное исповедание», составленное киевским митрополитом Петром Могилой, утвердил символической книгой всей Восточной церкви.

**ИИСУСОВА МОЛИТВА** – краткая молитва: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного», разновидность умной, непрестанной молитвы, свойственной египетским подвижникам уже в IV в. Это были строки псалмов или особые прошения о милости. Первое свидетельство о включении имени Иисуса в такую молитву встречается у св. Диадоча Фотикийского (V в.). Постепенно формируется единый текст, а сам термин «Иисусова молитва» появляется в «Лестнице» преп. Иоанна, который связывает ее с исихией и с особой практикой дыхания. У Иоанна Лествичника читаем: «Памятование об Иисусе да будет соединено с дыханием твоим» (слово 27). Старцы Варсануфий и Иоанн (VI в.), их ученик авва Дорофей (VI–VII вв.), а затем Исихий Синайский (VIII–IX вв.) систематизируют и углубляют учение об И. м. Окончательная формула появляется между V и VIII вв. Именно эта молитва единодушно считается главной самыми различными духовными авторитетами православия: «к соединению с Господом... лучшее и надежнейшее средство есть умная молитва Иисусова» (Преп. Феофан Затворник. Умное делание), «христианская молитва, представляющая

собою как бы духовное средоточие всей молитвенной жизни» (прот. Сергий Булгаков).

Цель молитвы свести ум в сердце. «Когда ум твой утвердится в сердце, то ему там не следует оставаться молчащим и праздным, но непрестанно творить молитву» (Никифор Уединенник. О трезвении и хранении сердца. Добротолюбие. Т. 5). Ум изгоняет грех: «Противоборствуя закону греха, мы изгоняем его из тела и поселяем там ум как надзирателя... и чрез него полагаем законы каждой силе души и каждому из членов тела. Чувствам предписываем... воздержание, желательной части души... любовь, мысленной части... трезвение. Кто воздержанием очистит тело свое, а любовью сделает гнев и похотение поводом к добродетелям, молитвою же очищенный ум предстоять Богу научит, тот стяжет и узрит в себе... благодать» (Св. Григорий Палама. О священнобезмолвствующих. Добротолюбие. Т. 5).

Практика ритмичного и непрерывного произнесения И. м. является частью культуры *исихазма*. В России эта практика установилась благодаря преп. Паисию Величковскому, в XVIII в. принесшему ее с Афона. Необходимость сосредоточения на молитве требует отказа от каких-либо образов, внешних или внутренних. «Образы держат внимание вовне, как бы они священны ни были, а вниманию надо быть внутри, в сердце» (Преп. Феофан Затворник. Умное делание). Это важное отличие исихазма от других школ медитации, причем не только западных.

Принципиально важна в практике И. м. школа, руководство. Как напоминает старец Паисий, «усвоение умного делания, по св. Никифору, большинству и даже всем приходит от учения; редкие же получают его от Бога без учения, болезненностию делания и теплотою веры». По наставлению св. Симеона Нового Богослова, желающий научиться этому Божественному деланию должен предать себя в полное по Священному Писанию душою и телом послушание человеку, боящемуся Бога, усердному хранителю Его Божественных Заповедей, опытному в этом умном подвиге, могущему показать своему ученику правильный путь ко спасению посредством этого делания, то есть умом в сердце тайно совершаемой молитвы. «Если же он не нашел бы в отце своем делом и опытом искусного в этой молитве

наставника, ибо в настоящее время совершенно оскудели опытные наставники этого делания, то все-таки он не должен приходить в отчаяние, но возложить всю надежду на Бога, повиноваться вместе с отцом своим, вместо истинного наставника, учению преподобных отцов наших и от них учиться этой молитве». О необходимости учителя в молитве говорит много веков позднее и св. Игнатий Брянчанинов, и он тоже скорбит о том, что не осталось истинных наставников (О молитве Иисусовой).

**ИКОНОБОРЧЕСТВО** – противодействие почитанию икон, осужденное на VII Вселенском соборе как ересь. Почитание священных изображений известно от начала христианства. В первые века священные изображения были символического характера (напр., в катакомбах); в IV и V вв. совершается переход к исторической иконописи. Раздававшиеся и тогда протесты (церковный историк Евсевий, св. Епифаний Кипрский) приобретали особую силу в тех случаях, когда иконопочитание сопровождалось суеверными обычаями или обращалось в идолатрию, поскольку нарушалась вторая заповедь закона Божия. В восточном искусстве (Сирийском и частью в Коптском) в древнейшее время не было принято изображать человеческие фигуры; там ограничивались символическими изображениями и орнаментикой. В Греции было иначе, но греческое искусство как языческое надолго скомпрометировало себя в глазах христиан. На Западе также можно отметить случаи неодобрительного отношения к иконопочитанию. Еще Собор Эльвирский (305 г.) постановил не допускать священных изображений в церквах. Благоприятную почву для иконоборчества создавали суеверия и злоупотребления в иконопочитании. Иконоборцы встречались даже среди духовенства и епископов.

У них была своя особая идеология, которая выражена в определении иконоборческого Собора 754 года. Гонение на иконы, предпринятое императорами-иконоборцами в VIII в., не было явлением неожиданным. Борьба императоров с иконопочитанием была тесно связана с враждебностью по отношению к монашеству. Как правило, она была обусловлена стремлением устранить влияние духовенства на жизнь государства. Господствовавшее до иконоборцев политическое

направление можно назвать в условном смысле клерикальным, понимая под этим такую политику, которая интересы духовенства как известного класса общества принимает во внимание более, чем требования и задачи самой Церкви и государства. И., таким образом, можно сопоставить с немецким культуркампом и с борьбой французского республиканского правительства против клерикализма, против католичества, против христианской религии. Не верно утверждать, что император Лев Исавр мог заимствовать иконоборческие идеи у еретиков: монтанистов, новатиан – и перенести их в господствующую Церковь.

Гонение на иконы, начатое Львом Исавром (716–741 гг.), было продолжено его сыном Константином Копронимом (741–770 гг.), официально не было отменено и при его внуке Льве Хазаре (770–775 гг.). Иконопочитание было восстановлено при императрице Ирине (775–802 гг.), поддерживалось при ее преемниках: Никифоре (802–811 гг.) и Михаиле I (811–813 гг.). Вновь началось гонение на иконопочитателей при Льве Армянине (813–820 гг.) и продолжалось при Михаиле II (820–829 гг.) и Феофиле (829–842 гг.). Окончательно иконопочитание было утверждено в Церкви при императрице Феодоре (843 г.). Императоры-иконоборцы, вообще говоря, были хорошими управителями и умными политиками. Первого императора, Льва Исавра, менее всего можно представлять атеистом или хотя бы человеком индифферентным к религии. В 722 г. он издал приказ о необходимости креститься иудеям и монтанистам. Лев, вероятно, был религиозен не менее, чем всякий другой византиец его времени. Указ против икон был издан им в 726 г. по вполне религиозному мотиву. Летом 726 г. произошло вулканическое извержение на Средиземном море, в котором увидели гнев Божий за почитание икон, и на особом совещании у императора решили начать борьбу с иконопочитанием. Однако это государственное гонение на иконопочитателей было уже предварено движением против икон среди духовенства и епископата.

Наиболее выдающимся обличителем иконоборцев выступил живший вне пределов империи преп. Иоанн Дамаскин. Вскоре после издания эдикта 726 г. им было написано три Слова в защиту икон. Против императорского эдикта высказался и

патриарх Герман Константинопольский. Поначалу Лев надеялся склонить его на свою сторону и не лишал кафедры до 730 г. Уверившись же в твердости его убеждений, заменил Германа синкеллом Анастасием. Преемник Льва, его сын Константин Копроним, созвал в Константинополе в 754 г. собор из 338 отцов. На этом Соборе иконопочитание было отвергнуто, а само решение очень подробно мотивировано. В нем была представлена идеология И. Деяние иконоборческого Собора 754 г. было рассмотрено на 6-м заседании VII Вселенского собора и сохранилось в его актах. Помимо преп. Иоанна Дамаскина православное учение об иконах было раскрыто в творениях св. патриарха Германа, преп. Андрея Критского, а позже в произведениях св. патриарха Никифора (829 г.) и преп. Феодора Студита. Энергичными защитниками иконопочитания явились монахи, поэтому преследование обрушилось на них с особенной силою и прекратилось лишь при Льве Хазаре (775–780 г.). После смерти Льва власть перешла к его супруге Ирине (780–802 г.). Она, напротив, была ревностной почитательницей икон. Иконоборческий патриарх Павел, бывший некогда почитателем икон, оставил Константинопольскую кафедру и ушел в монастырь оплакивать свои прегрешения. На его место был возведен Тарасий. Последний согласился занять кафедру с условием утверждения иконопочитания на Вселенском соборе. Собор состоялся в Никее в 787 г. На 7-м заседании было составлено определение Собора о почитании икон. Оно начиналось словами: «Христос Бог наш, даровавший нам свет познания...», и суть его выражалась в следующих положениях: «Мы неприкосновенно сохраняем все церковные предания, утвержденные письменно и неписьменно. Одно из них заповедает делать живописные иконные изображения, так как это, согласно с историей евангельской проповеди, служит подтверждением того, что Бог Слово истинно, а не призрак вочеловечился, и служит на пользу нам... следуя Божественному учению св. отцов наших и преданию кафолической Церкви, со всяким тщанием и осмотрительностью определяем, чтобы святые и честные иконы предлагались (для поклонения) точно так же, как и изображение честного и животворящего Креста, будут ли они сделаны из красок или мозаических плиточек, будут

ли это иконы Господа и Бога и Спасителя Нашего Иисуса Христа, или непорочной Владычицы, или честных ангелов и всех святых и праведных мужей. Чем чаще, при помощи икон, они делаются предметом нашего созерцания, тем более взирающие на эти иконы возбуждаются к воспоминанию о самих первообразах, приобретают более любви к ним и получают более побуждений воздавать им лобзание, почитание и поклонение, но никак не то истинное, которое по нашей вере приличествует одному только Божественному естеству». После собора И. делало попытки восстановить свое влияние в Церкви, но окончательно было побеждено к 843 г., когда 11 марта было впервые отпраздновано Торжество православия – победа иконопочитателей над иконоборчеством. Память об этом событии совершается православными ежегодно в первое воскресение Великого поста. ИКОС (греч. оikos – дом) – вторая часть строфы акафиста. Икос состоит из 12 воззваний, начинающихся призыванием имени Господня, или «хайретизмой» – приветствием Ангела Благовестника, обращенного ко Пресвятой Богородице: «Радуйся...» В этих молитвенных воззваниях представлены как ветхозаветные прообразования, так и их новозаветное свершение, описываются величие и совершенства Божии, святость избранных и благодеяния, явленные и постоянно являемые верующим.

**ИМЯСЛАВИЕ (ИМЕСЛАВИЕ)** – богословско-аскетическое движение в православном монашестве, возникшее в 1910–1912 гг. в русских православных монастырях на Афоне (Греция) и, как религиозно-философское, захватившее умы и сердца многих русских богословов и религиозных мыслителей. Искрой к началу его послужила книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа. Беседа двух старцев подвижников о внутреннем единении с Господом через молитву Иисус Христову, или Духовная деятельность современных пустынных» (1-е изд. 1907, 2-е – 1910, 3-е – 1912 г.), представляющая собой описание мистического опыта, особого состояния верующего во время Иисусовой молитвы, для которой характерно многократное упоминание имени Христа. Опираясь на Св. Отцов, св. еп. Игнатия (Брянчанинова) и св. прав. Иоанна Кронштадтского, о. Иларион говорил о спасительности молитвы Иисусовой и

Божественности Имени Иисус. Против подобных идей выступил архиеп. Антоний (Волынский), обвинивший сторонников И. в пантеизме, удвоении Бога (т. е. почитании кроме самого Бога Его имени) и даже в хлыстовстве (см.: Русский инок. 1912. № 5. С. 60–61). Поводом к возникновению богословского спора, получившего впоследствии название «Афонской смуты», послужили утверждения: «в Имени Божиим присутствует сам Бог – всем Своим существом и всеми Своими бесконечными свойствами», «Имя Божие есть Бог, но Бог сам не есть Имя Божие, ни имя вообще». И. исходит из объективной реальности идей, отражаемых словами, и утверждает, что субъект, произносящий слово «Иисус», вступает в реальное духовно-энергетическое отношение к идее и личности Богочеловека. Спор сводился к тому, является ли имя Божие Божественной сущностью либо Божественной энергией, или не является ни тем, ни другим, а есть чисто человеческое именование, и любое обожествление имени есть идолопоклонническая ересь. Выразителем первой точки зрения, апологетом И. явился иеросхимонах афонского Пантелеймонова монастыря Антоний (Булатович), утверждавший, что «всякое Имя Божие как истина Богооткровенная есть Бог, и Бог в них пребывает всем существом своим, по неотделенности существа Его от действия Его». Противоположная позиция была поддержана Св. Синодом без особого разбирательства после осуждения И. Константинопольскими патриархами Иоакимом III и Германом V. После выхода Послания Святейшего Синода 18 мая 1913 г. архиепископ Никон был командирован на Афон во главе военной команды из 118 солдат и 5 офицеров и насильственно вывез с Афона несколько сот монахов, которые были отправлены в разные монастыри России.

Сторонниками И. были: св. Иоанн Кронштадтский, архиепископ Феофан (Быстров), ректор Московской духовной академии епископ Феодор, профессора Московской духовной академии М.Д. Муретов и свящ. П. Флоренский, члены т. н. «Кружка ищущих христианского просвещения»: М. Новоселов, Ф.Д. Самарин, Булгаков, Эрн, позднее – А.Ф. Лосев. Эта тема, проблема имени, его истолкования как носителя некоей сущностной энергии, его онтологического смысла оказалась

чрезвычайно созвучна общекультурной проблематике того времени. Понятие имени в контексте интеллектуальной жизни нач. XX в. стало в один ряд с понятием символа В.И. Иванова, понятиями явления и смысла Г. Шпета и других русских гуссерлианцев. Чисто богословский спор послужил исходным материалом для создания «философии имени» в работах: «Мысль и язык», «Имена» и др. П. Флоренского, «Философия имени» С. Булгакова и А.Ф. Лосева. Последний писал: «...только в слове мы общаемся с людьми и природой... только в имени обоснована вся глубочайшая природа социальности во всех бесконечных формах ее проявления. Человек, для которого нет имени, для которого имя только простой звук, а не сами предметы в их смысловой явленности, этот человек глух и нем, и живет он в глухонемой действительности. Если слово не действительно и имя не реально, не есть фактор самой действительности, наконец, не есть сама социальная (в широчайшем смысле этого понятия) действительность, тогда существует только тьма и безумие, и копошатся в этой тьме только такие же темные и безумные, глухонемые чудовища» (Философия имени. М., 1927. С. 9). Сегодня тема И. вновь возникла в околоцерковной публицистике, но обсуждается пока без должной глубины богословского анализа. Как отмечал свящ. П. Флоренский в проекте текста Послания Поместного собора об Имени Божием, «афонским спором затронута дело великой важности и это дело – выяснение и формулировка церковного учения об Имени Божием» – должно продолжаться».

*Лит.: Антоний (Булатович). Апология веры во Имя Божие и Имя Иисус. М., 1913; Эрн В. Ф. Спор об Имени Божием / / Христианская мысль. 1917. № 9; Булгаков С. Н. Афонское дело / / Русская мысль. 1912. Сентябрь; Он же. Философия имени. Париж, 1953. С. 217–225; Флоренский П. А. Имеславие как философская предпосылка / / У водоразделов мысли. Соч.: В 4 т. М., 1999. Т. 3 (1). С. 252–373; Лосев А. Ф. Философия имени / / Из ранних произведений М., 1990. С. 9–192.*

**ИНОСЛАВИЕ, ГЕТЕРОДОКСИЯ** (в противопоставление ортодоксии – православию) – общее название для всех христианских исповеданий (нехалкидонских общин, католичества, лютеранства, реформатства, англиканства,



баптизма, методизма и др.), с которыми Православная церковь не находится в полном догматическом единстве (внутренние расколы в Православии не относятся к инославию, хотя евхаристического общения с раскольниками нет). В слове «И.» нет оценки конкретного исповедания в смысле его еретичности, но лишь констатация отсутствия конфессионального единства с православным исповеданием. Иногда говорят «инославные христиане», чтобы сделать отличие от иноверцев – представителей других религий. Документ о межцерковных (экуменических) отношениях Русской Православной церкви, принятый Юбилейным Архиерейским собором РПЦ в августе 2000 г., называется «Основные принципы отношения Русской Православной церкви к инославию».

**ИОСИФЛЯНСТВО** – церковно-политическое течение в Русском государстве конца XV – середины XVI в., связанное с деятельностью Иосифа Волоцкого и его последователей (см.: Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. М.; Л., 1960). Историческое иосифлянство прекратило свое существование к XVII в. Федотов Г.П. понимает иосифлянство в широком смысле, как определенную тенденцию в духовной жизни русского общества. «Русская церковь раскололась между служителями царства Божия и строителями Московского царства. Победили иосифляне и опричники. Торжество партии Иосифа Волоцкого над учениками Нила Сорского привело к окостенению духовной жизни. Мировоззрение русского человека упростилось до крайности; даже по сравнению со Средневековьем – москвич примитивен. Он не рассуждает, он принимает на веру несколько догматов, на которых держится его нравственная и общественная жизнь. Но даже в религии есть нечто для него более важное, чем догмат. Обряд, периодическая повторяемость узаконенных жестов, поклонов, словесных формул связывает живую жизнь, не дает ей расползаться в хаос, сообщает ей даже красоту оформленного быта. Христианство, с искоренением мистических течений “Заволжья”, превращается все более в религию священной материи: икон, мощей, святой воды, ладана, просвир и куличей. Это ритуализм, но ритуализм страшно требовательный и морально эффективный. В своем обряде, как еврей в законе, москвич находит опору для

жертвенного подвига. Обряд служит для конденсации моральных и социальных энергий» (ст. «Россия и свобода», 1945).

**ИПОСТАСЬ** (греч. *υποστασις*, *hypostasis* – основание, сущность) – один из важнейших терминов христианского богословия, синоним понятия «Лицо» в применении к Лицам Пресвятой Троицы. У Аристотеля и неоплатоников греческое слово означало «существование», «реальность», в противоположность иллюзии. Этот смысл близок смыслу слова И. в Евр. 1:3. С ним связано и понимание его как «основы, базиса» (Евр. 3:14 и 11:1; 2Кор. 9:4 и 11:17). Первоначально «hypostasis» практически не различалась с «ουσία» (сущностью). По свидетельству бл. Феодорита, «для мирской философии нет никакой разницы между «усией» и «ипостасью», ибо «усия» обозначает то, что есть, а ипостась – то, что существует. Но, по учению свв. отцов, между ними имеется та же разница, как между общим и частным». На латинский язык они переводились одним словом «substantia», что сильно осложнило взаимопонимание латинского и греческого богословия в период становления тринитарного богословия. В греч. словоупотреблении понятия «И.» и «бытие» практически не отличались, но перевод обоих слов на лат. яз. словом *substantia* вызывал разногласия западных и восточных богословов, которые в IV в. привели к серьезным спорам. Восточные богословы утверждали, что Бог, при единстве существа, имеет три И., выражающие понятия Лиц. Дополнительным фактором спора было то, что латинский вариант термина Лицо «*persona*» (греч. *prosopon*) вызывал горячие протесты восточных отцов, поскольку обозначал скорее внешний вид индивида, обличие, наружность, маску (личину). Св. Василий Великий усматривал в применении этого термина к учению о Св. Троице свойственную западной мысли тенденцию, которая уже однажды выразилась в савеллианстве, делая из Отца, Сына и Св. Духа три модальности единой субстанции. В свою очередь, в термине И. западные богословы усматривали опасность в допущении тритеизма и даже арианства, поскольку, по мнению Ария, И. были три: Божеская – Отец, сотворенная – Сын и сотворенная, но отдельная от Сына, – Святой Дух. Под влиянием каппадокийцев недоразумения были устранены и термин «И.» перешел на

Запад, сообщая понятию «личность» его конкретное значение, а термин «лицо», или «prosopon», в свою очередь, был принят и должным образом истолкован на Востоке. В этом проявилась кафоличность Церкви. Один и тот же догмат о Св. Троице исповедовали на Западе, где, исходя из единой сущности (essentia), переходили к трем Лицам, и на Востоке, где отправной точкой были три Ипостаси и в них усматривали единую природу. В 381 г. представитель каппадокийского кружка св. Григорий Богослов писал: «Когда я произношу слово “Бог”, вы озаряетесь единым и тройственным светом – тройственным в отношении к особенным свойствам или Ипостасям (если кому угодно так), или Лицам (нимало не будем препираться об именах, пока слова ведут к той же мысли), я говорю “единым” в отношении к понятию сущности и, следовательно, Божества.

Бог разделяется, так сказать, неразделимо и сочетается раздельно; потому что Божество есть единое в Трех и едино суть Три, в которых Божество, или, точнее, которое суть Божество». В Средние века появились другие толкования И., однако они отвергались как ересь. Православие учит, что различие И. представляет тайну, недоступную человеческой логике, не позволяющую человеку созерцать Пресвятую Троицу.

**ИРМОС** – разновидность тропаря в каноне, являющаяся образцом (моделью). По его мелодической формуле строятся икосы, т. е. строфы, единообразные по числу слогов во взаимосоответствующих стихах.

**ИСИХАЗМ** (от греч. ησυχία – безмолвие, покой, уединение) – богословско-аскетическое направление в Православии, в основе которого лежит тысячелетний опыт восточных аскетов-мистиков. Это этико-аскетическое учение о пути человека к единению с Богом восходит к египетским и синайским аскетам: Макарию Египетскому, Евагрию Понтийскому, Иоанну Лествичнику. Центральное понятие «исихия» (ησυχία) теснейшим образом связано с такими важнейшими аскетическими категориями, как «сердечное безмолвие», «трезвение», «хранение сердца», «хранение ума». Внутренний подвиг созерцания и сосредоточенности предполагает вначале внешний подвиг отстранения от суеты, уединение. «Сущность И. по праву можно отождествить с монашеством» (проф.-прот. И. Мейендорф).

Содержание исихии составляет труд по приуготовлению души к восприимчивости и открытости к принятию благодати, к воспитанию ее способной усвоить эти плоды. «Исихаст тот, кто явственно взывает: “Готово сердце мое, Боже!” (Пс. 56:8)» (Лествица).

Теоретическое обоснование И. было дано св. Григорием Синаитом и св. Григорием Паламой (XIV в.). Первое изложение метода внутренней молитвы приписывается преп. Симеону Новому Богослову (XI в.). XIII в. датируется трактат монаха Никифора. Познание истины не может быть результатом научного и вообще логического мышления, сущность Бога непознаваема; однако, поскольку сотворение человека произошло действием божественных энергий, человек может познать Бога через осознание Его действия, через восприятие этих энергий. Между Творцом и творением существует общность-единство, которое может быть осознано путем особого напряжения воли и действием благодати. Благодать, полученная через таинство крещения, является только потенцией, которую человек развивает покаянием, отрешением от земных помыслов, смирением, аскетизмом и особенно анахоретством, которое является «пристанью мудрости», молитвенным созерцанием и сосредоточенностью. Созерцательной жизни способствует специальная система аскетических упражнений в богомыслии. Подвиги исихии включали в себя практику телесного предуготовления к общению с Богом, т. н. умное делание, – сведение ума в сердце, многократное повторение «Иисусовой молитвы». «Надобно ум соединить с сердцем... и ты получишь руль для управления кораблем души – рычаг, которым начнешь приводить в движение весь твой внутренний мир» (Св. Феофан Затворник). «При таком сердечном устройении у человека, – по словам Агапия, – как бы некий умный свет озаряет всю внутренность. Он может ясно видеть тогда, какие приходят к нему помыслы, намерения и желания, и охотно понуждает ум, сердце и волю на послушание Христово... всякое же уклонение заглаживает чувством сердечного покаяния и сокрушения».

О практике исихазма писали такие аскеты, как Марк Подвижник, Исайя Отшельник, Ефрем Сирин, Фалласий Африканский, Диадок, Варсануфий, Иоанн Лествичник, Максим

Исповедник и др. подвижники и богословы. Григорий Синаит распространил на Афоне правила исихии. В XIV в. исихазм подвергся нападкам со стороны ученого монаха Варлаама из Калабрии. Незнакомый с мистическими традициями восточного православия, он обвинил монахов-исихастов в суеверии, ереси двубожия и многобожия и, имея в виду внешние приемы погружения в созерцание, при которых молчальники сидели, сосредоточив взор на области живота, называл их омфалопсихами (от греч. *ομφαλοψυχία* – пуподушие), т. е. теми, у кого душа находится в пупке. За И. вступился *Григорий Палама* (1297–1360). Так называемый исихастский спор варламитов с паламитами продолжался около тридцати лет, разбирался на соборах и окончился признанием учения исихазма официальным церковным учением. Богословские основы исихазма выявились в ходе истолкования т. н. Фаворского света, который являлся молящимся в их исихастской практике. Спор шел о тварности и нетварности этого света. Св. *Григорий Палама* полагал, что в этом вопросе следует различать сущность Бога и его энергии, пронизывающие мир и доступные посвященным. Исихастский спор, по существу, обнаруживал противоположность двух форм духовности: у варламитов приближение к Богу осуществлялось посредством учености, силлогистики, рационального знания, у св. Григория – путем «блаженного созерцания Бога», с опорой на восточное византийское анахоретство. Исихия как путь к Богу и знание Бога отстаивались им в его творениях: «Прозопопея, или Сочинение, в котором ум осуждает тело, а тело себя защищает», «Второе слово на Преображение Господне», «Наставление безмолвствующим», «О безмолвии и молитве», «О безмолвии», «Три слова в защиту священнобезмолвствующих» и др. Официальное признание исихазма на соборе 1351 г. окончательно утвердило позиции и авторитет св. Григория *Паламы* и его единомышленников.

И. получил широкое распространение на Руси по преимуществу через Афон. Центром И. на Руси стал Троице-Сергиев монастырь, основателем которого был преп. Сергей Радонежский. В XIV–XV вв. интенсивно переводилась исихастская и близкая к ней духовная литература, в т. ч. соч. Григория Синаита и *Григория Паламы*. Самое значительное

влияние И. оказал на скитский образ жизни и мистико-аскетическое учение нестяжателей преп. Нила Сорского и его учеников. Главный подвиг монашеской жизни, по Нилу Сорскому, – борьба со страстями, сохранение ума и «сокровенного сердца человека, то есть сердца без «дурных помыслов», в целомудрии и чистоте». Важнейшим средством для достижения этого является созерцательная, «умная» молитва. «Кто молится только устами, воздуху молится: Бог внимлет только уму». Продолжение исихастской традиции в позднейшую эпоху осуществлено преп. Паисием Величковским (XVIII в.). Он принес с Афона на Русь, перевел на славянский язык и издал *Добротолюбие* – главное православное собрание аскетических (в значительной мере исихастских) наставлений. Продолжателями традиций И. также были преп. Серафим Саровский, св. Иоанн Кронштадтский, старцы Оптиной пустыни и многие другие деятели Церкви. См. также Фаворский свет.

**ИСКУПЛЕНИЕ** (απολυτρωσις, λυτρωσις, redemptio) – в христианском вероучении один из важнейших догматов; наряду с Воплощением и Воскресением является краеугольным камнем христианства, которое называют «религией И.». Славянское слово «И.» есть буквальный перевод греческого слова λυτρωσις или απολυτρωσις, означающего освобождение из рабства путем выкупа, и предполагает предшествующее этому действию состояние несвободы. От характера рабства зависит и характер освобождения от него. В Ветхом Завете под И. понимается чаще всего освобождение народа Божия от политического рабства. Моисей, освободивший евреев от власти египтян, называется «искупителем» (λυτρωτις, Деян. 7:39). Такими же искупителями были Гедеон (см. Суд. 7), Давид и другие избавители народа Божия от притеснений соседних народов. Их победы над врагами служили прообразами будущего мессианского И. Пророки предсказывают избавление евреев из вавилонского плена, но здесь с избавлением из плена связывается идея высшего И. Израиля не только от земных врагов и притеснителей, но вместе с тем и от внутренних врагов теократии – от грехов народа, за которые он, собственно, и предан в руки внешних врагов. Это И. осуществится, если Ягве как искупитель Израиля (Ис. 41:14; 44:6; 48:17; 49:7, 26; 54:5; 60:16; 63:9 и др.) придет к Своему народу в

лице Мессии (Ис. 59:20). Этого мессианского И. и ожидали благочестивые израильтяне при наступлении новозаветного времени (Лк. 2:38; οἱ προσδεχόμενοι λυτρώσιν). В Новом Завете, осуществившем обетования и чаяния Ветхого Завета в Иисусе Христе, понятие «И.» получает чисто нравственный и всеобщий характер. И. определяется здесь как «отпущение грехов» (Еф. 1:7; Кол. 1:14). Грех сделал сатану князем этого мира и подчинил человека его власти (Ин. 12:31; 14:30; 16:11; Кол. 1:13). Эти узы разрешил Христос, отдав Свою кровь (Рим. 3:25; Еф. 1:7; Кол. 1:14; Евр. 9:12) или Свою жизнь, Свою душу (Мф. 20:28; Мк. 10:45) как выкуп за нас (λυτρον, Мф. 20:28; ἀντίλυτρον 1Тим. 2:6), в силу чего мы освобождены от вины, смерти и власти диавола. Поэтому говорится, что мы куплены или выкуплены Христом (ἀγοράζειν, ἐξαγοράζειν 1Кор. 6:20; 7, 23; 2Пет. 2:1; Откр. 5:9; Гал. 3:13; 4:5). Действенность этого искупления простирается на все времена (αἰώνια λυτρώσις Евр. 9:12) и на всех (ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων 1Тим. 2:6). Плод его – свобода славы детей Божиих (Рим. 8:21), и только эта свобода может быть названа истинной свободой (Ин. 8:36), так как она, спасая человека от осуждения Божия (Рим. 8:1) и проклятия закона, дает ему право быть сыном Божиим (Гал. 3:26; Рим. 8:15), освобожденным от рабства греху (Рим. 6:14–23), от страха смерти (Евр. 2:15), от самой смерти (Рим. 6:23) и от имеющего державу смерти, то есть Диавола (Евр. 2:14). Эта свобода как внутренняя свобода духа (Рим. 8:2) осуществляется в этом мире не вполне, так как грех, хотя и лишен своей порабащающей власти, все же живет во плоти человека (Рим. 7:18) и стремится снова получить господство (Евр. 12:1), так как телесная смерть еще не уничтожена, так как суэта твари и рабство тлению еще существует (Рим. 8:18), и так как сатана, хотя и осужден (Ин. 16:11), но еще не связан и не брошен в бездну (Откр. 20:3) и, как рыкающий лев, ищет, кого поглотить (1Петр. 5:8). Поэтому Св. Писание иногда говорит об И. как о будущем событии (Лк. 21:28; Рим. 8:23), которое произойдет при втором пришествии Икупителя и дополнит дело первого, присоединив к нравственному искуплению телесное и свободу от всяких уз (Кол. 3:4).

В катехизисах и учебниках слово «И.» обозначает дело спасения, избавления рода человеческого от греха, проклятия и

смерти, совершенное Господом Иисусом Христом Своею жизнью, страданиями, смертью и воскресением. «Вся тайна нашего искупления смертью Иисуса Христа состоит в том, что Он взамен нас уплатил Своею кровию долг и вполне удовлетворил Правде Божией за наши грехи, которого мы сами уплатить были не в состоянии; иначе – взамен нас исполнил и потерпел все, что только требовалось для отпущения наших грехов» (*Митр. Макарий (Булгаков)*). Православно-догматическое богословие. СПб., 1883. Т. 2. С. 148). «Господь Иисус Своими страданиями и смертью принес за нас Правде Божией плату, не только совершенно полную и удовлетворительную за долг наш, но и преизбыточествующую, и таким образом не только искупил нас от греха, но и приобрел нам вечные блага» (Там же). Учение об искуплении – раздел богословия, называемого наукой о спасении – «сотериологией». Если другие части догматического богословия: триадология, христология – достаточно развиты, то православная сотериология еще ждет своего изъяснения. Она критически относится к западным школам (как католической, так и протестантской), но требует такого истолкования, в котором было бы отражение опытно постигаемой тайны Спасения. Со времен первоапостольской общины Церковь пытается выразить и описать тайну спасения, дарованного нам крестной смертью Христовой. Для этого необходимы слова, образы, которые нам понятны и взяты из нашей повседневной жизни, искаженной последствиями грехопадения. Такие понятия, как усыновление, примирение, выкуп, искупление, оправдание, имеют, однако, некоторый юридический фон, поскольку связаны с деловыми отношениями, с понятиями индивидуального успеха. Церковь же, напротив, описывает этими терминами жертвенную любовь Бога к человеку, восстановление живительной для твари связи с нетварным бытием, отказ от индивидуализма, возобновление жизни как единения в любви. Многие в нашем понимании зависят от способа интерпретации этих образов: рассматриваем ли мы их с позиций нашего повседневного опыта или же в перспективе церковного понимания. Согласно юридической интерпретации библейских образов, а именно «выкупа», принесенного Христом на кресте ради «искупления» людей из рабства греха и смерти, первородный грех есть нарушение и преступление



«справедливого порядка», установленного Богом, и, следовательно, представляет собой оскорбление Божественного величия. Бесконечное величие и справедливость Бога требуют и бесконечного искупления совершенного против Божества преступления. Однако конечность человеческого существа не позволяет ему выполнить условие бесконечного искупления, даже если все человечество в целом будет принесено в жертву ради удовлетворения Божественной справедливости. Вот почему Сам Бог в лице Своего Сына берется принести безмерный выкуп, дабы справедливость была удовлетворена. Христос был осужден на крестную смерть вместо грешного человечества, чтобы открыть ему доступ к благодати. Эта интерпретация связана с именами *Тертуллиана*, *Августина*, Ансельма Кентерберийского и *Фомы Аквинского* и нашла себе признание как официальное учение Римо-Католической церкви на Тридентском соборе (1545–1563). В более позднем учении, развитом *Лютером* и *Кальвином*, речь идет уже не только о Божественной справедливости, но и о гневе Божиим, который смогла утолить лишь смерть Христа на кресте. Эта теория породила неисчислимое множество искажений церковной веры. В таком понимании свобода Божественной любви оказывается подчиненной жесткой необходимости свирепого эгоцентрического «правосудия», требующего удовлетворения. Бог Церкви, Отец и «возлюбленный» человеческой души, превращается в неумолимого и грозного судию, наслаждающегося (по мнению *Августина*) зрелищем страданий грешников в Аду. Схема «виновность – искупление – оправдание» есть выражение особенностей человеческой психики, упорно держащейся за индивидуалистическое понимание бытия и пытающейся избавиться от смерти благодаря собственным заслугам. В результате заслуги приобретают вынужденный характер, как меновой эквивалент некоего трансцендентного «выкупа». При подобном подходе сама Церковь превращается в морализаторскую религию, призванную обеспечить устойчивость бытия отдельного индивидуума. Крест Христов перестает воплощать и являть нам Радостную Весть о спасении. Однако крест обратился в преимущественный символ Церкви, видимый знак христианской веры не только как напоминание о Страстях

Господних, ценою которых был умиловлен гнев Божий. Христиане осеняют себя крестным знамением, выражая таким образом добровольный отказ от индивидуальной самодостаточности и жертвенное предание своей жизни в руки Отца и Бога. «Все чувственные вещи должны пройти через крест, – пишет св. Максим Исповедник, – и все умопостигаемые вещи должны пройти через погребение». Все явления жизни, все доступное нашему индивидуальному чувственному восприятию и столь же индивидуальному теоретическому познанию, все, чем мы обладаем (как нам кажется) в силу наших собственных способностей, – все это должно быть распято и погребено, предано смерти как твердыня нашей эгоистической самоуверенности, дабы стать единением и самоотдачей в любви. Вот почему христиане крестятся не только во время молитвы, но «перед всяким делом», осеняя крестным знамением «хлеб, который собираются вкушать, и чашу, из которой собираются пить; входя в дом и выходя из дома... ложась спать и пробуждаясь». Каждое обстоятельство, каждое явление повседневности отмечены знаком живительной смерти, знаком покорности Отчей воле, то есть воле самой жизни. В самом деле, крест – это не просто сентиментальное или морально-педагогическое напоминание о событиях прошлого, но символ и знак притяжения образа бытия Христова, который есть жизнь. Поэтому крест как проявление жизни, той жизни, на которой зиждется Церковь и упование верующих, неслучайно ставится на могилах усопших, удостоверяя таким образом вхождение их в «Царство живых».

В русском богословии, однако, можно найти влияние юридической интерпретации как в католическом варианте (св. митрополит Московский Филарет), так и в лютеранском (архиеп. Феофан Прокопович). В Катехизисе, например, мы читаем: «Его вольное страдание и крестная смерть за нас, будучи бесконечной цены и достоинства как смерть безгрешного и Богочеловека, есть и совершенное удовлетворение правосудию Божию, осудившему нас за грех на смерть, и безмерная заслуга, приобретшая Ему право, без оскорбления правосудия, подавать нам, грешным, прощение грехов и благодать для победы над грехом и смертью» (Пространный христианский катехизис. Ч. 1: «О вере». Член 4).

О неприемлемости для Православия юридических категорий ярко писал А.С. Хомяков, в равной степени отвергнув как римокатолические, так и протестантские выводы-следствия из юридического понимания. Особенно жесткой критике Хомяков подверг господствовавшее в Римокатолической церкви учение о заслугах (*mérita*). Он считал юридизм ответственным за дух «утилитарного рационализма». Однако ни Хомяков, ни последующие критики юридизма: прот. Павел Светлов (весьма значительный богослов среди представителей новых концепций в сотериологии, считавший, что юридическое понимание искупления есть «самый опасный источник и сильнейшая опора заблуждений рационализма»), ни проф. МДА Михаил Тареев (резкий критик традиционного юридизма: «Бог не нуждается в примирении, потому что Он есть сама любовь, но тем не менее человеку необходимо примириться с Богом и со своей собственной несчастной совестью»), ни сторонник нравственной теории искупления Митрополит Антоний (Храповицкий), ни святейш. Патриарх Сергий (Страгородский) (категорически отвергавший все юридические представления, поскольку Бог, по его мнению, неизменен, а изменяться должен только человек) – никто из них не разработал вполне проблематики искупительного значения Креста Христова и Его Воскресения.

Не прибегая к идеям о заместительности (страданий Христовых), искупительное значение Воскресения выявляет прот. Георгий Флоровский. Категории жизни и смертности человека важнее для него, чем понятия вины и отпущения грехов. Согласно Флоровскому, человек достигает жизни тем, что направляет свою свободу на Бога, так что от свободы произвола восходит к истинной внутренней свободе. Этой свободы человек достигает в *συνεργεία*, во взаимном действовании с Божественной благодатью. *Συνεργεία* (взаимное действование Бога и человека) представляет собой центральное понятие восточно-православной и святоотеческой сотериологии. Для его правильного понимания важно помнить, что восточно-православное богословское мышление в целом меньше ориентируется на начало искупительного пути, на обращение (ко Христу) и на оправдание грешника, чем на совершенствование, освящение и обожение человека. «Синергия» поэтому – это не

со-участие в оправдании только. Это понятие охватывает участие во всем процессе искупления, оправдания, освящения и обожения, а этот процесс православный богослов возводит опять-таки единственно к Божественной благодати. Этот процесс лишь постольку понимается как со-участие, поскольку человек обращается к Богу по своему побуждению. Его призывают и побуждают к такому поступку, но человек может и отказаться. «Дело спасения в реальности исполняется (одним) Богом, но человек призван к тому, чтобы со-участвовать в этом спасительном усилии. Ибо спасение состоит как раз в спасении свободы, которая в первородном грехе деградировала до свободы выбора между добром и злом». Та свобода, которая вновь даруется человеку в искуплении, согласно о. Георгию Флоровскому, есть, напротив, не свобода выбора, но «прекращение согрешений через отказ от себя самого и самоограничение», «отвращение» от себя и обращение к Богу. Поэтому свобода и зависимость от Бога возрастают в равной мере. Свободные деяния человека – это не его заслуга, а проявления той свободы, которая дарована благодатью Божией. «Самое главное в проявлении благодати – это “дыхание” Духа. Душа и вся природа человека освящаются, и не силой добрых дел, а силой благодати». Этому подчеркиванию действия Божия в синергии соответствует также сказанное о. Павлом Флоренским: «Любить невидимого Бога – это значит пассивно открывать перед Ним свое сердце и ждать Его активного откровения так, чтобы в сердце нисходила энергия Божественной любви: «Причина любви к Богу есть Бог. Causa diligendi Deum Deus est», – говорит Бернар Клервосский» (Флоренский П. Столп и утверждение Истины).

Наряду с понятием «синергии» для православного учения об И. центральным является понятие  $\theta\epsilon\omega\sigma\iota\varsigma$  (обожения). Учение об обожении кратко выражено в известных словах св. Афанасия Александрийского: «Божие Слово... вочеловечилось, чтобы мы обожились». Следовательно, согласно Афанасию, обожение есть цель вочеловечения Бога в Христе. Оно тем самым есть одновременно цель и смысл человеческого бытия. Соответственно пишет и о. Георгий Флоровский: «Во Христе, в Богочеловеке смысл человеческого бытия не только дан в

откровении, но и осуществлен». Человек не может стать Богом. «Святые отцы мыслили в “личностных” категориях, и в этом месте имела в виду тайна личной общности (с Богом). *Θεωσις* означает личную встречу. Обожение есть внутренняя встреча человека с Богом, в которой все человеческое бытие, так сказать, как в половодье, наполняется Божественным присутствием» (Флоровский. Св. Григорий Палама...). Обожение есть «соучастие в Божественной жизни Пресвятой Троицы» (Лосский). Тринитарному богословию придается в православном богословии первостепенное значение. Различие между Богом и человеком, между Творцом и творением не снимается, так как обожение совершается по благодати, а не по природе. «Соединение, к которому мы призваны, не есть ни соединение ипостасное, как для человеческой природы Христа, ни соединение сущностное, как для Трех Лиц Пресвятой Троицы. Это соединение с Богом в Его энергиях, или соединение по благодати, «причащающей» нас Божественному естеству без того, чтобы наше естество стало от этого естеством Божественным. По учению св. Максима Исповедника, в состоянии обожения мы по благодати, то есть посредством Божественных энергий, обладаем всем тем, чем обладает Бог по Своей природе, кроме тождества с Его природой. Становясь богами по благодати, мы остаемся тварными, так же как Христос, став человеком по воплощению, оставался Богом» (Мистическое богословие). В литургической поэзии упоминание об «обождении» встречается, среди прочего, в каноне на Великий Четверг. В уста Христу вложены слова: «Якоже бо Бог с вами, боги, буду». И неслучайно эти слова представлены в контексте Страстей Христовых – как предвосхищение жизни будущего века, начавшейся с Воскресения Христа, а оно, в свой черед, берет себе начало от Его нисхождения во ад. «Сошествие во ад, – пишет о. Георгий Флоровский, – есть обнаружение жизни среди безнадежности смерти. Это есть победа над смертью». Вот почему икона Воскресения, представляющая собой Сошествие во ад, и есть, собственно, икона Искупления. Христос берет за руку Адама, человека, и спасительным рывком выводит его к свету.

**ИСПОВЕДНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ, ИСПОВЕДУЮЩАЯ ЦЕРКОВЬ** (нем. *Bekennende Kirche*) – христианское движение

Сопrotивления в нацистской Германии. В 1933 г. нацистский режим вынудил протестантские церкви Германии слиться в одну Протестантскую церковь рейха, которая должна была бы поддерживать нацистскую идеологию. Во главе нового церковного образования оказались активисты движения Немецких христиан, поддерживавших Гитлера еще до его прихода к власти. Церковная оппозиция была вынуждена уйти в подполье и для координации своих действий создала в сентябре того же года Пасторский Союз (нем. Pfarrernotbund). Этим союзом в 1934 г. была ратифицирована Барменская декларация, основным автором которой был Карл Барт. Основной мыслью декларации была та, что Церковь в Германии не является средством проведения нацистских идей, но существует только ради проповеди Христа. Некоторые члены И. Ц. участвовали в различных формах сопротивления, особенно в деле укрывания евреев от нацистского режима. Однако большинство членов И.Ц. было весьма относительно осторожно в своих протестах. Лишь немногие решались на открытые акции против геноцида. Дияконисса Марга Мейзель и пастор Дитрих Бонхёффер осудили отказ И.Ц., которая была организована специально для сопротивления нацистам, заниматься помощью евреям, за исключением небольшой прослойки тех, кто перешел в христианство. Тем не менее и такое сопротивление режиму вызывало недовольство у нацистской верхушки. В результате некоторые лидеры И.Ц. (Мартин Нимёллер и другие) были отправлены в концентрационные лагеря, где часть из них погибла. Один из лидеров движения Дитрих Бонхёффер был заключен в тюрьму Тегель, откуда он был перемещен в концлагерь Флоссенбург и 8 апреля 1945 г. повешен.

**ИСТОРИЧЕСКИЙ ДОКЕТИЗМ** (от греч. δόκειν – казаться) – признание исторического движения призрачным и мнимым бытием, которое не может быть просветлено и преображено именно в силу своей призрачности; вся религиозная активность будто бы сосредоточивается во внутренней жизни личности, не затрагивая исторического бытия, процессов культуры, к которым православное сознание остается равнодушным, как бы «гнушаясь» культуры (так определяет «исторический докетизм» В. Зеньковский в статье «Идея православной культуры»).

**ИУДЕЙСТВУЮЩИЕ**, или **СУББОТНИКИ**, – секта, распространенная в России в XVIII–XIX вв. В начале XIX в. присутствует в Воронежской, Московской, Тульской, Тамбовской, Саратовской губерниях. В начале XX в. общины встречались в Закавказье. Отмечалось трудолюбие субботников, смирение и целомудрие. Не признавали Троицу, считали священной книгой Ветхий Завет, праздновали субботу, а не воскресенье, соблюдали обрезание. Этими положениями определяется общность различных толков субботников. Московские С. не соблюдали и обрезания. О вероучении известно мало. В указе против них в 1825 г. утверждается, что «существо секты не представляет полного тождества с еврейской верой». Носили они главным образом русскую одежду, молились по-русски и по-церковнославянски. Некоторые признавали Христа, но считали его лишь святым человеком и пророком. Одни не признавали Нового Завета вовсе, другие же принимали его, но ставили ниже Ветхого. Поскольку «жидовствующие» были подавлены и их ересь прекратилась, секта субботников, по-видимому, с ними не связана. Для борьбы с субботниками в 1825 г. был предпринят ряд мер (ссылка, отправка на военную службу). Чтобы вызвать антипатию народа, сектантов стали называть «жидовствующими», и лишь позднее за ними закрепилось официальное название «иудействующие».

**КАНОН** (κανών) – особый жанр православной церковной гимнографии, сложившийся к VIII в. Эта форма состоит из стихов, которые поются и читаются и связаны в одно целое единством предмета (напр., прославление того или иного святого или события истории Спасения). Может состоять из 2-х, 3-х, 4-х, 8-ми, 9-ти песен. Каждая песня состоит из тропарей и начинается ирмосом. Включен в последование утрени, полунощницы, повечерия, молебна. В Византии в каноне был популярен акростих.

**КАНОН АНДРЕЯ КРИТСКОГО**, иначе **ВЕЛИКИЙ** или **ПОКАЯННЫЙ КАНОН**, – см. *Великий канон*.

**КАНОН ЕВХАРИСТИИ** – главная часть Божественной литургии, сохранившаяся в своем плане и в общем содержании молитв от древнейших времен. Называется Евхаристическим каноном, евхаристической молитвой, или анафорой, так как в ее

центральном моменте совершается возношение (от греч. ἀναφέρω – возношу) Святых Даров. Несмотря на все исторические влияния, эта часть литургии в своем содержании претерпела меньше всего изменений. Менялись слова молитв, молитвы удлинялись или сокращались, но самое содержание молитв оставалось неизменным. К.Е. представляет единое целое; в структурном отношении можно выделить шесть элементов: 1) евхаризма (благодарение Богу за все Его благодеяния, кончающееся ангельским славословием); 2) анамнез (воспоминание об искупительном подвиге Иисуса Христа и о Тайной Вечери с установительными словами Таинства); 3) воспоминание о страданиях Христовых, Кресте, погребении, Воскресении, Вознесении, седении одесную Отца; 4) эпиклеза (призывание Святого Духа на освящаемые Дары и на молящихся); 5) благодарственные воспоминания о святых и моления о живых и усопших; 6) молитва Господня «Отче наш».

**КАППАДОКИЙСКИЕ ОТЦЫ ЦЕРКВИ** – великие каппадокийцы (Каппадокия – область в Малой Азии), восточные богословы IV в.: Григорий Назианзин (Богослов), *Василий Великий*, Григорий Нисский – систематизаторы христианского вероучения, разрабатывавшие в основном проблемы христологии (три ипостаси, Божественная сущность и т. п.). (См., например: Флоровский Г.В. Восточные отцы IV в. Париж, 1931. С. 57–188.)

**КАРИТАТИВНОЕ СЛУЖЕНИЕ** (от лат. caritas – любовь, привязанность, забота) – социальный аспект служения Церкви, милосердие, диакония, благотворительность.

**КАТЕХИЗАЦИЯ (КАТИХИЗАЦИЯ), КАТЕХУМЕНАТ** (от греч. κατηχησις – поучение, наставление, оглашение) – в древней Церкви оглашение и просвещение тех, кто готовился принять крещение. Их называли оглашенными (οἱ κατηχουμένῃ). Слово κατηχεῖν (наставлять, оглашать) встречается у ап. Павла и ев. Луки. В древней Церкви в процессе оглашения различалось два главных периода: начальное (общее), подготовительное наставление в истинах христианского вероучения и более краткий период, имевший место перед самым совершением крещения, – время особенного, специального приготовления к



святому крещению путем сообщения и изучения Символа веры и молитвы Господней.

В первой половине II века, по свидетельству св. Иустина Философа, К. был уже довольно развит и предполагал не только научение, но и молитву, пост и воспитание христианского образа жизни. По Клименту Римскому, приготовление к крещению занимало около трех месяцев. Самое крещение приурочивалось к праздничному или воскресному дню. Первым употребляет слово catechumenus, чтобы отличить от fidelis (верный), Тертуллиан. Временем крещения он называет Пасху и Пятидесятницу. Ориген в нескольких местах различает верующих (πίστοι) и оглашенных. При этом он свидетельствует, что христиане преподавали христианские истины только тем, кто уже обнаруживал склонность к принятию веры.

Когда христианство стало господствующей, а потом и государственной религией, увеличилось число недостойных кандидатов, желавших из-за земных выгод быть христианами номинально. Возникла потребность в более серьезных гарантиях, которые по возможности ограждали бы Церковь от вторжения в ее среду недостойных членов. В этих целях были установлены строгие испытания в виде оглашения. Под влиянием всех этих условий окончательно образовался христианский К.

Желавший быть принятым в общину должен был явиться к епископу, или к поставленному для того клирику, или же к катехету, который, как показывает пример Оригена, не обязательно был клириком. В более значительных церквях, где существовали катехизические школы, обязанность принимать приходящих лежала на предстоятеле этой школы. Так, по свидетельству Евсевия, было в Александрии. Считалось желательным, чтобы прозелит сообщил предстоятелю, кто из лиц, известных общине, мог бы поручиться в его благонадежности (sponsores, patroni). Вслед за этим от клирика, к которому он обращался, прозелит получал первое наставление. Блаж. Августин оставил для этой цели два образца катехизиса. Есть мнение, что самым древним церковным катехизисом является одно из произведений св. Ириния Лионского, сохранившееся в армянском переводе и обнаруженное около ста лет тому назад (перевод на русский яз. проф. Н.И. Сагарды:

«Новооткрытое произведение св. Иринея Лионского : Доказательство апостольской проповеди». СПб., 1907). В нем коротко и ясно изложены существенные элементы веры, которые должен знать каждый член христианской Церкви. В частности, здесь излагается учение о едином высочайшем Боге и Его отношении к миру, о Св. Троице, о творении мира и человека, о падении; даны важнейшие моменты истории Откровения во времена патриархов; сказано о воплощении Сына Божия, о Его искупительном деле, прообразованном в Ветхом Завете, предвозвещенном пророками и осуществленном в Его лице и в Его церкви, о всеобщем воскресении и, наконец, о суде, который будет для всех людей. Принятие в ряды оглашаемых происходило через знаменование крестом и через возложение рук с молитвою. С этих пор оглашаемый уже принадлежал внешним образом к Церкви и считался христианином. Оглашенные причислялись к христианам, но отличались от верных, т. е. от крещеных. По выражению св. отцов, они уже приняты в лоно Матери-Церкви, но еще не возрождены; они в преддверии Церкви, хотя еще и не члены ее. Оглашенные могли присутствовать при богослужении, до начала литургии верных. О них возносилась особая «молитва об оглашенных». Затем оглашенные оставляли церковь. В Риме, в Африке и в некоторых местностях Испании оглашенные получали также освященную соль (*sacramentum salis*). Эльвирский собор определил продолжительность К. в два года, если болезнь не вынудит к сокращению срока (правило 42); однако тот же собор потребовал трехлетнего К. для языческих жрецов (правило 4), пятилетнего для тех, которые, уже состоя оглашенными, впадали в тяжкие грехи (правила 11:73), и даже до конца жизни (правило 68). Апостольские постановления предписывают для всех трехлетний К., допуская, впрочем, возможность сокращения срока для ревностных оглашенных (8:32). Многим и это продолжительное время испытания казалось недостаточным; они откладывали крещение, часто на неопределенное время. Некоторые делали это из ревности, чтобы лучше подготовиться, но большинство по лености или небрежности, потому что боялись снова потерять благодать крещения или надеялись перед смертью через крещение мгновенно очиститься от всех грехов, освободиться от

наказания и получить блаженство. Перед началом времени поста епископы в своих проповедях приглашали оглашенных являться к крещению (Василий Великий. Беседы. 3. 12). Избрание в кандидаты к крещению должно было предотвратить возможность доступа к крещению недостойных. Самое избрание совершалось через то, что имена признанных достойными вносились в книгу. Эти лица назывались в римской церкви *electi* (избранными), в прочих западных церквях – *compétentes*, а у греков их именовали: «просвещаемые», «крещаемые» или «тайноводствуемые». Время непосредственного предуготовления к крещению или «просвещению» обычно определялось в 40 дней; иногда этот срок сокращался (до двух недель). Особенность наставления оглашенных в это время состояла в изъяснении Символа, который до сих пор был им совершенно недоступен как «тайна», как составная часть *disciplinae arcani*. Эта торжественная церемония называлась *traditio symboli*. Просвещаемые должны были усвоить Символ в течение известного времени (обычно около 8 дней) и затем открыто, перед общиной, прочитать. Это называлось *redditio symboli*. Только после этого приступающему к крещению сообщались слова молитвы Господней, которая также содержалась в строжайшей тайне. Самую полную картину наставления просвещаемых предлагают катехизические поучения св. Кирилла Иерусалимского, произнесенные в 347 или в 348 г. В VI в. по Р. Х. длительность К. постепенно сокращается, Пасха и Пятидесятница перестают быть исключительным временем крещения. С одной стороны, с течением времени становилось все меньше взрослых прозелитов, а с другой – входил в силу обычай крещения детей.

**КАТЕХИЗИС** (греч. *κατηχησις* – поучение, наставление) – первоначально изустное наставление в христианской вере обращающихся к Церкви. Памятниками катехизации древней Церкви служат катехизические поучения Кирилла, епископа Иерусалимского (IV в.), и «огласительное слово» (*Λογος κατηχητικός*) св. Григория Нисского. Уже в древней Церкви существовали сочинения по методике катехизации; таковы, напр., некоторые главы в «Словах о священстве» Иоанна

Златоуста и соч. блаж. Августина «De catechisandis rudibus» («О том, как наставлять в вере людей простых»).

В древней Церкви слово «К.» означало процесс посвящения, ознакомления (см. *Катехуменат*). Позднее появилась потребность и в письменных наставлениях, нормативных изложениях основ вероучения. Составление К. считалось делом ответственным. Католическая церковь с 1566 г. обладает т. н. Catechismus Romanus (catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V jussu ed.). Очень долго находились в обращении К. Канизия и Беллармино. Особый успех имел катехизис Дегарба, изд. в 1847 г. Он был переведен на 13 языков и получил перевес над другими произведениями этого рода (3-изд., переработанное Линденом, 1904). В 1905 г. папа выпустил Compendio della dottrina Christiana. В различных протестантских конфессиях также традиционны К., например, Малый и Большой К. Лютера, Гейдельбергский К. Появившись как пособия для наставления в основах вероучения, К. приобрели на Западе характер вероучительной нормы. Последний из католических К. – «К. Католической церкви», изд. в 1992 г. (в 30-ю годовщину открытия Второго Ватиканского собора) как результат многолетней работы группы кардиналов. Православие никогда не стремилось к формализации и канонизации учебных вероучительных текстов и всегда проводило четкую границу между догматами и вероучительными положениями, даже теми, что были предложены весьма уважаемыми церковными авторитетами (отцами и учителями Церкви). Однако пиетет и благоговейное отношение к К. перешло и в Русскую Православную церковь, где роль нормативной, своего рода символической, книги стал играть в XIX в. К. св. митрополита Московского Филарета. Авторитет Пространного Катехизиса св. митрополита Филарета как «символической» книги утверждал, например, митрополит Макарий (Булгаков). «Постоянным руководством, – писал он, – при подробнейшем изложении догматов в православно-догматическом богословии должно признавать: 1) Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной (Петра Могилы прим. ред.); 2) Послание восточных патриархов о православной вере (Исповедание Досифея. – *Примеч. ред.*) и 3) Пространный христианский Катехизис». Полезно иметь в виду

мнение авторитетного патролога преосв. Василия (Кривошеина): «Катехизис митр. Филарета по своему богословскому уровню, несомненно, выше Православного Исповедания и Исповедания Досифея, на которые он ссылается в последней своей переработке (текст Катехизиса, изданного в 1823–1824 гг., дважды подвергался изменениям. В издании 1827–1828 гг., когда, впрочем, дело ограничилось заменой библейских и святоотеческих цитат на русском языке церковнославянскими, и 1839 г., когда были произведены более существенные изменения в тексте по настоянию обер-прокурора Протасова в сотрудничестве с митрополитом Серафимом (Глаголевским) и другими членами Св. Синода. Нужно сказать, что «исправление» Катехизиса в духе его большей латинизации и согласования с Исповеданиями Петра Могилы и Досифея не всегда было удачным). Так, в этом издании к слову «предлагаются» (о Св. Дарах) было добавлено «или пресуществляются». Правда, вслед за тем слово «пресуществление» объясняется, со ссылкой на Исповедание Досифея, в православном духе, в смысле непостижимого и действительного преложения, тем не менее можно только жалеть о внесении в Катехизис этого чуждого православному преданию схоластического термина. Еще более неудовлетворительно для православного сознания изложено учение об искуплении в понятиях «бесконечной цены и достоинства» крестной Жертвы и «совершенного удовлетворения правосудия Божия». Все же во всем следовать Исповеданию Петра Могилы митр. Филарет отказался и, несмотря на оказываемое на него давление, не включил в свой Катехизис встречаемого в Православном Исповедании латинского учения о так называемых «церковных заповедях». В общем, при всех своих недостатках, Катехизис Филарета является выдающимся по ясности изложения памятником русского богословия, но выделять его из множества других символических текстов и возводить в степень «символической книги» было бы неправильно» (Символические тексты в Православной церкви / / Богословские труды. № 4. М.П.).

К. митр. Филарета предшествовали К., написанные под сильным западным влиянием. Первым опытом составления К. в русской Церкви является Большой К. Лаврентия Зизания,

появившийся в начале XVII в. В конце XVIII и начале XIX в. в школах обращались учебники Платона, митр. Московского.

В гомилетике существует понятие «катехизические поучения». Это один из видов церковной проповеди, имеющий предметом упрощенное и общепонятное объяснение катехизиса (Символа веры, молитвы Господней, заповедей блаженств, десятизловия и т. д.) для народа.

**КАТОЛИЧЕСТВО ВОСТОЧНОГО ОБРЯДА** – см. Восточный обряд Римо-Католической Церкви.

**КАФОЛИЧНОСТЬ, КАФОЛИЧЕСКИЙ** (греч. καθολικός – всеобщий, всецелый). Термин «кафолическая церковь» впервые встречается у Игнатия Антиохийского, но в употребление он был введен, вероятно, раньше. В Никео-Константинопольском символе веры словом «кафолическая» обозначено одно из четырех свойств Церкви. При переводе термина славянские церкви использовали выражение «соборная церковь». Многие протестантские Церкви переводят его как «универсальная Ц.» или «христианская Ц.». «Кафолический, – по определению П.А. Флоренского, – есть всеединый» (Флоренский П.А. Понятие церкви в Священном Писании // Богословские труды. М., 1974. Сб. 12. С. 128–130). В древней Церкви (в IV в.) применительно к верующим оно означало «принадлежащие Церкви, т. е. “не еретики” и “не раскольники”». Св. Афанасий Великий говорил: «Мы все – кафолики». Для уяснения этого понятия полезно познакомиться со статьей проф.-прот. Н. Афанасьева «Кафолическая церковь» (сб.: Православная мысль. Вып. XI. Труды Православного Богословского Института. Париж: YMCA-Press, 1957) и со статьей проф.-прот. Г. Флоровского «Евхаристия и соборность» (Путь. Париж, 1929. № 19).

**КВИЕТИЗМ** (от лат. quies – покой), или молинизм, – особое направление в католической духовности, которое активно обсуждалось в конце XVII и в начале XVIII в. К. обыкновенно связывали с личностью испанского каноника Мигеля Молиноса и двух его последователей: г-жи Гюйон и аббата (впоследствии архиепископа) Фенелона. Для К. характерно учение об абсолютном покое души, т. е. о подавлении или даже о совершенном уничтожении в ней всяких мыслей, чувств и желаний. Только в состоянии полной пассивности душа бывает

открыта для таинственного воздействия на нее со стороны Бога и для блаженного единения с Ним. Иногда словом К. называют духовную позицию в рамках любой религии, отрицающую необходимость преобразующей жизненной активности верующих. Римо-католический К. не был каким-либо новым явлением церковной жизни. Такого рода нравственно-мистическая установка была известна и в первые века христианства. На Востоке в среде афонских монахов (исихастов, или паламитов) подобные споры возникли в середине XIV в., а сами идеи восходят к значительно более древним временам. На связь К. с общемистическим течением неоднократно и вполне определенно указывал сам М. Молинос, который в своем главном сочинении «Духовный руководитель» ссылается, напр., на авторитет Дионисия Ареопагита. Можно заметить, что греч. слово  $\eta\sigma\upsilon\chi\alpha\zeta\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$  означает то же самое, что и лат. *quiescentes*.

Важный фактор появления потребности сделать особый упор на К. – реакция на Реформацию, которая представляла Католичество не во всей его полноте и глубине, но судила о Церкви по недостаткам и несовершенствам. В предыстории К. необходимо назвать таких мистиков, как францисканцы Петр Алкантарский († 1562, автор трактата об умной молитве) и Франциск Осунский, который в своей «Духовной азбуке» (*Abecedario espiritual*) проводит две главные мысли: 1) внутренняя жизнь каждого верующего не зависит от него самого, а есть дело живущего в его сердце Христа; 2) единственным, необходимым для этого условием со стороны самого человека является только его полный душевный покой. Эти мысли встретили сочувственный отклик со стороны испанской монахини Терезы Иисусовой (Терезы Авильской, 1515–1582) и ее духовного друга Иоанна Креста (Хуан де ла Крус, ум. 1591). В своем главном сочинении «Внутренний град души» (*Castillo interior*) Тереза проводит вполне квиетистские мысли о тайном собеседовании Бога с душою и о необходимости для последней превратиться как бы в ничто, чтобы сделаться достойной единения с Богом. Тереза еще в 1622 г. была канонизирована и даже причислена к учителям Церкви. В XVII столетии представителем квиетистской мистики был епископ женевский Франциск Сальский (1567–1622). В своих мистических

сочинениях: «Трактате о любви Божией» и «Введении в благочестивую жизнь» – он резче и сильнее, чем кто-либо из его предшественников, выражает квиетистские идеи. Он устанавливает различные ступени духовного совершенства (созерцание, углубление, любовное единение и др.), путем которых человек достигает святого, сладостного покоя (*sainte quietude*), когда душа его как бы тает и растворяется в Боге (*escoulement et liquefaction de l'ame en Dieu*). С этой точки зрения главная заслуга человека (если это только можно назвать его заслугой) состоит в том, чтобы ничего не думать и ничего не желать, даже и собственного своего спасения: «желать спасения хорошо, – говорит Франциск, – но еще лучше ничего не желать», всецело предавая свою пустую, покоящуюся душу в руки Самого Господа. Более впечатлительная ученица Франциска мадам де Шанталь доводила свою полную пассивность до совершенной крайности, когда высказывала одинаковую готовность радоваться как своему спасению, так и своей гибели, при условии, если то или другое определено ей Самим Богом: «Часто я говорю Богу, что если Ему угодно указать мне мое место и жилище в аду и если это послужит к Его вечной славе, то я вполне буду и этим довольна, и Бог ради этого не перестанет быть моим Богом». Несмотря на подобные крайние мысли, Франциск Сальский и мадам де Шанталь были канонизированы Католическою церковью, и тем самым высшую санкцию получил К. Таким образом, проповедь Мигеля Молиноса не была новаторской, к его времени уже сложилась нравственно-мистическая традиция. В 1675 г. в своем главном квиетистском сочинении «Духовный руководитель» (*Guida spirituale*) Молинос систематизирует предшествующий духовный опыт и очищает его от различных мистических утопий. Подобно прежним мистикам, Молинос различает два пути религиозной жизни: внешний (размышление) и внутренний (созерцание). Он не отрицает первого пути, но полное предпочтение отдает второму. Восхождение по этому пути к Богу имеет свои ступени: молитву, послушание, частые причащения и внутреннее сокрушение. Все эти средства в конце концов приводят к одной цели – совершенному мистическому молчанию, в котором Бог беседует с душой и общается ей: душа созерцает Бога в глубине своей,



без изображения и образа, посредством любвеобильной веры. В качестве полезных вспомогательных средств для воспитания в своей душе такого настроения блаженного покоя Молинос признавал руководство просвещенного духовника, частые причащения и живое созерцание страданий мучеников и Христа. Первоначально одобренные священноначалием, сочинения Молиноса были все же осуждены в 1687 г. Хотя формально Молинос и покорился этому суду, но внутренне остался верен своим убеждениям, вплоть до кончины в 1697 г. Самым видным последователем Молиноса был известный воспитатель Людовика XV архиепископ Фенелон. Его квиетистские сочинения («Изъяснение правил святых о внутренней жизни», «О чистой любви, ее возможности и мотивах») просты, имеют практически-нравственный характер и исполнены возвышенной мистики, ближе всего напоминая лучшие страницы Франциска Сальского. Квиетистские настроения, в особенности идеи Гюйон и Фенелона, были весьма популярны в России в эпоху расцвета мистицизма при Александре I.

**КЕЛЕЙНИК** – название прислужника у должностных и сановных лиц монашеского звания.

**КЕНОЗИС (КЕНОСИС), КЕНОТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ** (греч. κενωσις – уничтожение, умаление) – термин аскетической практики, в широком смысле означающий снисхождение Бога к миру, принятие Им человеческого облика. Термин «кенозис» происходит от выражения ап. Павла о Христе, Который «уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Фил. 2:7). В частном смысле, имея своим субъектом Сына Божия, кенозис охватывает образ Его воплощения и в этом случае обозначает униженное снисхождение Бога Слова к людям, когда Он благоволил вместо образа Бога принять на Себя образ раба и вместо божественной жизни жить жизнью богочеловеческой. Поэтому не всякая христология, изъясняющая образ воплощения Сына Божия, может быть названа кенотической в частном смысле слова, но только та, где основной идеей является идея самоуничтожения Сына Божия. Учение о кенозисе разработано в V в. Кириллом Александрийским в связи с его критикой несторианства.

**КИОТ** (слав, кивот от греч. κιβωτός) – букв. ковчег, обычно застекленный пенал для иконы.

**КЕРИГМА (КИРИГМА)** (греч. κήρυγμα – возвещение, проповедь) – термин современной новозаветной библеистики. В зависимости от контекста, он может обозначать как содержание проповеди, так и самый ее процесс. Этим термином выделяется элемент возвещения, в отличие от дидахе (διδαχή) – наставления.

Слово К. употребляется у ап. Матфея (12:41), у ап. Луки (11:32), несколько раз в посланиях ап. Павла (Рим. 14:24; 1Кор. 1:21; 2:4; 15:14; 2Тим. 4:17; Тит. 1:3). Гораздо чаще в Н. З. употребляются слова «ευαγγέλιον» (благовестие) и «μαρτυρία» (свидетельство), но в богословских дискуссиях последних сорока лет чаще используется термин К. Смысл слова «К.» во всех случаях, когда ап. Павел его употребляет, неизменно сводится к вести о Христе, к содержанию благовестия, которое Павел провозглашал на протяжении своего служения. В Послании к Коринфянам (1Кор. 15:1–58) ап. Павел употребляет сначала слово «евангелие» и перечисляет четыре главных составляющих благовестия: смерть Христа, Его погребение, воскресение и Его явления (1Кор. 15:1–8). Затем, обосновывая абсолютную необходимость воскресения, он упоминает «нашу проповедь» (κήρυγμα). Очевидно, что ап. Павел понимает «нашу проповедь» как Евангелие, содержание которого он определил в начальных стихах главы. Взаимозаменяемость слов «керигма» и «евангелие» в этом тексте доказывает, что К. – это Благая Весть о смерти и воскресении Христа. Определяющими новозаветными текстами являются для термина «К.»: 1Кор. 1:18–2:5 и 1Кор. 15:1–58.

В дискуссии о К. в Новом Завете Ч. Г. Додд (*Dodd C.H. The Apostolic Preaching and its developments. 1963*) сосредоточивал внимание на К. как содержании, в то время как Р. Бультман обращал внимание на процесс проповедования. Согласно Додду, «внутри Нового Завета существует безмерно широкое разнообразие в интерпретации К.», но при этом «во всякой такой интерпретации существенные элементы первоначальной К. не теряются из виду. При всем многообразии новозаветных

произведений они сохраняют единство в возвещении одного Евангелия».

Представители так называемого керигматического богословия, напротив, сконцентрировали внимание преимущественно на К. как проповедании. Их больше интересует непосредственно акт возвещения как таковой, чем описание того, что возвещалось в прошлом. Как заявляет Бультман, «К.— это не информативная картина мира, выражающаяся в общих истинах, не исторический отчет, который, наподобие репортажа, напоминает людям о важных, но уже миновавших событиях. Это прежде всего личное по природе своей обращение, которое, будучи адресовано каждому индивидуально, ставит личность перед неизбежным вопросом, приводя человека к необходимости самосознания и требуя от него решения» (Theology of the New Testament V. 1. 1952. P. 307). По Бультману, слово «Керигма» в Новом Завете включает в себя понятие о возвещении, совершающемся в определенное время и в определенном месте. Так понимаемая К. всегда в какой-то степени обусловлена ситуацией, теми обстоятельствами, в контексте которых разворачивается проповедь. Анализ К. Самого Иисуса, К. Павла, К. Иоанна ставит вопрос о единстве и многообразии в Новом Завете. Различные К., кажущиеся порой несовместимыми, тем не менее составляют единство. Невозможно установить одну общую, содержащуюся в других К., следует признать необходимость и правомочность различных К. и в то же самое время признать их единство. В богословской системе Р. Бультмана К. обозначает также главное содержание христианского вероучения, остающееся после его демифологизации. В применении к Священному Писанию К. есть результат перевода библейских образов, символов, притч и догматов, выраженных в оригинале в архаичной и мифологической форме, на современный язык. К., по Бультману, — это сущность христианской веры, имеющая нормативную ценность для всех времен и народов, независимо от исторических способов ее выражения. Для тех богословов, для которых категория мифа — часть «естественного языка» религии, освобождение К. от ее мифологической оболочки неприемлемо.

**КИТЕЖ, КИТЕЖ-ГРАД** (Кидиш) – в русских легендах город, чудесно спасшийся от завоевателей во время монголо-татарского нашествия XIII в. При приближении Батыя Китеж стал невидимым и опустился на дно озера Светлояр. Легенда о Китеже, по-видимому, восходит к устным преданиям эпохи ордынского ига. Впоследствии тема была особенно распространена у старообрядцев, Китежу придавался характер убежища последователей старой веры. В легендах Китеж считался населенным праведниками, нечестивцы туда не допускались, в городе царила социальная справедливость. Сказания о Китеже включали рассказы о людях, давших обет уйти в Китеж и писавших оттуда письма, о колокольном звоне, который можно слышать на берегу озера.

**КЛЕРИКАЛИЗАЦИЯ** – превращение Церкви и духовенства в руководящую силу общества; обратный процесс – лаицизация, освобождение государства и общества от влияния религии.

**КЛЕРМОНСКИЙ СОБОР** был созван в 1095 г. папой Урбаном II в Клермоне (Центральная Франция). Речь Петра Амьенского о страданиях христиан в Св. Земле, позиция папы на этом соборе определили решение организовать Крестовый поход в Палестину, а также на помощь всем «Церквам восточным». Это решение было провозглашено под лозунгом «Так хочет Бог!»

**КЛИР** (от греч. κλήρος, лат. clerus – священство) – совокупность лиц в священном сане, т. е. рукоположенных на служение в церкви. Когда-то в это понятие включались и церковнослужители, поставляемые через хиротесию – руковоложение. В древней Церкви это были различные служения: иподиаконы, певцы, чтецы, аколумы, экзорцисты, остиарии, труждающиеся, нотариусы и др. Многие из этих служений не сохранились.

**КОНДАК** (греч. контакіон – по вероятному толкованию, палочка, вокруг которой наматывался свиток) – 1) Основной жанр ранневизантийской церковной гимнографии, род поэмы на библейский сюжет. Эта форма сложилась к VI в., высшего расцвета достигла в творчестве св. Романа Сладкопевца, а затем была вытеснена из литературы и богослужебного обихода получившим широкое распространение в VIII–IX вв. жанром канона. Обычно К. имеет от 18 до 24 строф, объединенных

одинаковым количеством слогов, одинаковым, часто весьма сложным, метрическим рисунком, однотипным синтаксическим членением, рефреном; первые буквы строк слагаются в акrostих. Этим строфам – икосам предпослана вводная строфа – кукулий – «капюшон», имеющая другой ритмический рисунок и объем, но тот же рефрен. Метрика К. основана на изосилабизме и тяготеет к регулярности тоники. Для К. обычно наглядное изображение воспеваемого события; иногда действующие лица обмениваются репликами, например Дева Мария и архангел Гавриил в сцене Благовещения, Сатана и ад в К., посвященном Сошествию воскресшего Христа во ад. Наряду с этим встречаются прямые обращения к слушателям, восклицания, риторические вопросы, обычные для жанра христианской церковной проповеди. 2) В позднейшем обиходе К. стали называть короткое православное песнопение (часто это первая строфа кондака (1), оторванная от остального текста), в котором изложено догматическое или историческое значение празднуемого события или лица. В этом случае К. входит в состав акафиста и канона, по содержанию и структуре близок к тропарю. Во многих последованиях за К. следует икос, который раскрывает содержание К. Икос поется на один глас с К. и оканчивается одними и теми же словами (НКС).

**КОНКОРДАТ** (от лат. concordatio – установление согласия) – соглашение, договор Римо-католической церкви (Ватикана) с правительством какого-либо государства, в котором определены соответствующие права Церкви в отношении собственности, образования, актов гражданского состояния и пр. Впервые термин появился на Констанцском соборе.

**«КОНСТАНТИНОВСКИЙ» ПЕРИОД** – византийский период взаимоотношений Церкви и государства, начиная со св. равноап. Константина Великого. Строго говоря, при Константине еще не наступил классический период «государственной Церкви», «симфонии» Церкви и государства. Государственной Церковью становится при Феодосии Великом (379 г.), а «симфония» как идеал провозглашается императором Юстинианом в VI в. «К.» п. завершается в Византии с падением Константинополя. Подобные взаимоотношения Церкви и государства сохранялись в России до падения монархии в 1917 г.

**КОНСТАНТИНОПОЛЯ ПАДЕНИЕ** – занятие, после длительной осады, Константинополя турецкими войсками в 1453 г.

**КОНСТАНЦСКИЙ СОБОР** (1414–1418) – XVI Вселенский собор Римо-католической церкви, созванный по наущению императора Сигизмунда антипапой Иоанном XXIII (на соборе осужден и низложен). Целью собора было завершение Великой схизмы, церковные реформы, осуждение еретиков. Собор провозгласил, что авторитет соборов выше авторитета папы (подтверждено на Базельском соборе). Папой избран Мартин V. Были осуждены Виклиф (посмертно) и Ян Гус (1415), который после этого был предан в руки светской власти и сожжен.

**ЛАИЧЕСКИЙ, ЛАИЦИЗАЦИЯ** (от фр. laïque – светский, мирской) – тенденция к освобождению государства и общества от влияния религии.

**ЛАОДИКИЙСКИЙ СОБОР** – собор в Лаодикии (древнем городе Фригии) в 363–365 гг. О нем ничего не известно, кроме 60 правил, касающихся еретиков (четырдесятников, новатиан, монтанистов и др.), покаяния, соблюдения поста, богослужебного чина, дисциплины клира, семейной жизни и нравов мирян. 60-е правило содержит список канонических книг Священного Писания, близкий 85 (84)-му Апостольскому правилу. См. *Книга Правил*.

**ЛАТИНСКИЙ ЯЗЫК** перестал быть исключительным языком богослужения в Католической церкви после II Ватиканского собора (1962–1965). Соборная конституция «О Богослужении» предписывает употребление местных языков, в особенности при чтении Евангелия (Ил. 2).

**ЛЕВИТ** – греческое, а за ним и русское название третьей библейской книги в составе Моисеева Пятикнижия. Эта книга включает в себе подробное описание всех обрядовых форм ветхозаветной религии, в особенности системы жертвоприношений.

**«ЛЕГЕНДА О ВЕЛИКОМ ИНКВИЗИТОРЕ»** – глава романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы».

**ЛИБЕРАЛИЗМ** – понятие, которое происходит от лат. слова liberalis – свободный, стало популярным в XIX в. Первоначально оно обозначало идейно-политическое движение сторонников

партий «либералов». Экономический Л., связанный с «Системой естественной свободы» Адама Смита, предполагал предоставление полного простора частной инициативе, освобождение экономической деятельности от опеки государства, обеспечение условий для свободного предпринимательства и торговли. Понятие перекочевало в богословие, где употреблялось с различными оттенками. Общими для различных употреблений были: стремление к свободе от фанатизма, открытость к новым идеям и готовность к реформам. Различают Католический Л., Протестантский Л., Евангеликальный Л. Общим для них является провозглашение свободы как ценности и признание прогресса. Французский доминиканец о. Лакордэр (1802–1861) говорил: «Я умираю как кающийся католик и нераскаянный либерал».

**ЛИБЕРАЛЬНЫЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ** – богословское течение XIX в. – начала XX в. в Западной Европе и Северной Америке, характеризующееся историко-критическим рационализмом в рассмотрении христологических проблем. Под либерализмом часто понимают приспособление христианского богословия к современному миру. Считается, что либералы готовы пожертвовать многими элементами традиционной христианской ортодоксии в поисках соответствия богословия вызову современности. Либеральный эволюционизм понимал веру как продукт плавного и спонтанного саморазвития религиозных идей. Для Л. п. были характерны симпатии к секулярному и антропоцентрическому гуманизму, что входило в конфликт с библейской и вероучительной ортодоксией.

Представителями Л. п. называют Фридриха Шлейермахера, Альбрехта Ритчля, Адольфа фон Гарнака. Религия для Шлейермахера принадлежит к сфере чувств. Для него религия отделена от богословия, однако это не значит, что богословие не имеет права на существование. Доктрины и догмы – это не религия: «они не нужны собственно религии и вряд ли даже необходимы для разговора о религии». Утверждение пиетистов о том, что существует потребность в религиозных чувствах, он довел до такой крайности, что свел всю религию только к чувствам и опыту. Вера, в смысле признания доктрин, чужда религии. Шлейермахер сделал из богословия изучение религии,

изучение религиозного опыта человека. Он придал слову «откровение» совершенно новый смысл. Для него оно стало религиозным опытом каждого человека. Христианство у Шлейермахера уже больше не воспринимает Библию как норму, связанную с какой-либо внешней нормой. Резко разделяя религию и богословие, он спасает религию от нападок рационализма, однако спасение это достигается за счет самого ее содержания. «Христианские доктрины – это описание христианских религиозных чувств, изложенных в речи». Например, высказывания о Божьих атрибутах – это высказывания не о Самом Боге, а о способе, с помощью которого наше чувство абсолютной зависимости соотносится с Ним. Библия рассматривается как летопись человеческого религиозного опыта, а не как откровение Бога или летопись действия Бога в истории. Критерий Шлейермахера в богословии – это не соответствие учению Нового Завета, а соответствие опыту, записанному в Новом Завете. У Шлейермахера нет концепции греховности человека. По его мнению, Иисус Христос явился не для того, чтобы искупить наши грехи, а чтобы стать нашим учителем, учить нас на Своем примере. Ритчль считал, что ранние отцы Церкви извратили христианство, внедрив в него греческую философию и превратили библейского Бога в философский абсолют, а евангельского Иисуса – в вечный Логос греческого платонизма. Гарнак утверждал, что Евангелие было испорчено греческой философией, что церковный юризм удушил его свободу, и живая весть окаменела в неизменяемой догме.

Ричард Нибур описывал либеральное богословие таким образом: «Безгневный Бог привел безгрешных людей в царство без суда через бескредитное служение Христа». Либеральный оптимизм ощутил на себе жестокий удар во время Первой мировой войны, что породило реакцию со стороны Карла Барта и других представителей неоортодоксии.

**ЛИГА РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ** – культурно-общественное начинание П.Б. Струве, о котором он заявил в № 3 журнала «Русская свобода» за 1917 г. Л.Р. К. формировалась как «особое внепартийное объединение, преследующее “национально-



культурные цели”, призванное удержать общество от сползания в революционную анархию».

**ЛИК.** Древнерусское слово «лик» имеет два главных значения: 1) собрание, сонм, множество; особо – собрание поющих, хор; 2) образ, облик, изображение. Первое значение более древнее, происходит от готского laiks – танец (см.: Фасмер М. Этимологическ. словарь русск. яз. М., 1986. Т. II. С. 495–496). В согласии с этим значением в церковном словоупотреблении так именовались различные сонмы пребывающих во Царствии Божием: лики апостолов, лики мучеников и т. д.

**ЛИТУРГИЯ** (греч. λειτουργία – общее дело) – главное общественное богослужение Церкви, основное содержание которого составляет таинство евхаристии. В России в обиходе часто называлась обедней.

**ЛИТУРГИЯ ПРЕЖДЕОСВЯЩЕННЫХ ДАРОВ** – литургия св. Григория Двоеслова, совершаемая в будние дни Великого поста (преимущественно в среду и в пятницу), во время которой верующие причащаются уже освященных Святых Даров (освящение происходит на субботней или воскресной литургии).

**ЛЮТЕРАНСТВО** – учение и практика последователей Лютера, положившее начало конфессиональной традиции, которую позднее стали называть лютеранством. Обычное название церквей, исповедующих Л., – «Евангелическо-лютеранские церкви». Основные вероучительные документы: Большой и Малый Катехизисы Лютера (1529), Аугсбургское исповедание (1530), Шмалькальденские члены (1537), Формула Согласия (1577) – составили Книгу Согласия (1580). В них Священное Писание утверждается единственным правилом веры, которому подчинены все Символы веры и другие элементы вероучительного предания. Основной принцип Л. оправдание одной верой (sola fide). Поскольку первоначальная праведность, существенная часть сотворенного человека, безвозвратно утеряна в грехопадении, он не свободен творить добро, но связан властью греха. Опасность радикального квиетизма, которую можно было ожидать ввиду отсутствия свободы человека, преодолена практическим чутьем Лютера и последующим развитием Л.Л. Церкви независимы друг от друга и могут иметь некоторые особенности, например богослужebные.

Иногда говорят, что Л. ближе к католицизму, чем к некоторым другим протестантским деноминациям. Однако есть и существенные различия: в Л. церквах к пастырскому и епископскому служению допускаются женщины.

В конце XVI – начале XVII в. сложилась схоластически оформленная ортодоксия, против которой в конце XVII в. резко выступил пиетизм. В последнем игнорировалось даже учение о sola fide, акцент делался на личном освящении. В XVIII в. Л. испытало влияние рационализма, что вело к отрицанию в христианстве сверхприродного элемента. Однако движение графа Цинцендорфа и Гернгутеров явилось реакцией на это влияние в направлении пиетизма. Временем кризиса для немецкого Л. стал XIX в., когда Фридрих Вильгельм III Прусский установил в своем владении унию лютеран с реформатами (1817). Усилился библейский критицизм, который грозил поколебать основания Л. В XX в. оживлению лютеранской ортодоксии содействовало учение К. Барта, кальвиниста, оказавшего сильнейшее влияние на весь протестантизм. В 1949 г. все лютеранские церкви ФРГ (исключая Ольденбург и Вюртемберг) вошли в союз Евангелическо-лютеранских церквей Германии (EKD). Помимо Германии, где до конца XVI в. Л. исповедовали 2/3 населения, Л. стало государственным исповеданием Скандинавских стран (Дании, Норвегии, Финляндии, Швеции). Из этих стран Л. мигрировало в США и Канаду. Примерно 2/3 Л. Церквей объединены во Всемирную Лютеранскую Федерацию. В России Л. было распространено преимущественно среди немецкого, латышского, финского и эстонского населения.

**МАКЕДОНИАНСТВО** – ересь, осужденная на II Вселенском соборе. Македониане (духоборы), признав единосущие (омоусию) Сына с Отцом, не могли усвоить тех же взглядов на ипостась Св. Духа. Под влиянием воззрений Оригена они или признавали его сотворенным, или, во всяком случае, не допускали наименования его Богом. Главой духоборов считается *Македоний* – епископ Константинопольский (342–360).

**МАНИХЕЙСТВО** – религия, возникшая в III в. в Персии. Основатель – проповедник Мани (216–277). В основе манихейства зороастрический дуализм, т. е. признание двух

противоборствующих субстанциальных начал бытия – Света и Тьмы. Добро и зло понимаются как имеющие абсолютный характер равноправные противоборствующие начала, лежащие в основе бытия.

**МАНИХЕИ** – сторонники манихейства, которое повлияло на многие позднейшие ереси, т. к. представляло собой яркий и четкий образец последовательно дуалистического учения.

**МАСОНЫ**, франкмасоны (от фр. Francmaçon – вольный каменщик) – члены религиозно-нравственного движения, провозглашавшего идеалы наднационального духовного братства, веротерпимости, самосовершенствования человека и человечества. В разные периоды движение носило секретный или полусекретный характер, претендовало на обладание подлинным эзотерическим знанием. В России масонская ложа была учреждена в 1731 г., в число ее членов входили и государственные деятели, стремившиеся осуществлять масонские идеалы в общественной жизни.

**МЕРЗОСТЬ ЗАПУСТЕНИЯ** – библейское выражение из пророчеств Даниила (книга Пророка Даниила, 9:27, а также Евангелие от Матфея, 24:15).

**МЕССИАНСКИЙ**, от «Мессия» (евр. mesiah – помазанник, греч. χριστός) – в широком смысле, призванный на особое служение Богом. Призванных на царство или священство помазывали освященным елеем (1Цар. 10:1–8 и др.).

**МЕТАНОЙЯ** (греч. μετανοια – букв. умоперемена) – покаяние.

**МЕТОДИЗМ** – христианская конфессия, выделившаяся из Англиканства. Основатель методизма Джон Уэсли (Wesley, 1703–1791) считал, что целью истинного христианина является последовательное – методическое – соблюдение библейских предписаний (отсюда и название «методизм»). Впервые методисты появились в Англии среди студентов Оксфордского университета в 1729 г. В 1744 г. была созвана конференция проповедников, впоследствии ставшая ежегодной, которая положила начало М. Формально М. отделился от англиканства в 1795 г. Высший руководящий орган Церкви методистов – ежегодно созываемые конференции, члены которых работают в двух «палатах» – для священнослужителей и для мирян. Конференция решает вопросы вероисповедания, организации,

церковной дисциплины и т. п., избирает на один год предстоятеля Церкви. В вопросах иерархии методизм соединяет две формы церковного устройства: епископальное (в протестантском понимании) и пресвитерианское. М. утверждает священство всех верующих. Возникновение М. связано с потребностью его сторонников усилить евангелизацию, расширить проповедническую деятельность, особенно среди социальных низов общества, которые, как правило, не попадали под влияние государственной Церкви. История методизма изобилует различного рода расколами, появлением отдельных самостоятельных церковных организаций, соединявшихся впоследствии, созданием национальных и мировых организаций, координирующих совместную деятельность.

**МИЛАНСКИЙ ЭДИКТ** был обнародован в феврале 313 г. Константином Великим. М. э. о веротерпимости по отношению к христианам стал рубежом, отделяющим эпоху гонения на христиан от «эпохи Константина», началом которой стало уравнивание христиан в правах с остальными гражданами.

**МИРОПОМАЗАНИЕ** – одно из семи таинств, совершаемое в Православной церкви тотчас после крещения; в нем через помазание священным миром свидетельствуется вера в обретение даров Св. Духа. При помазании священник произносит следующие слова: «Печать дара Духа Святого. Аминь».

**МЛАДОРОССЫ** – эмигрантское русское националистическое движение 1920-х –1940-х гг. В 1923 г. на Всеобщем съезде национально мыслящей русской молодежи, прошедшем в Мюнхене, был образован Союз «Молодая Россия». Его лидером стал А.Л. Казем-Бек. Позднее, в 1925 г., организация была переименована в Союз младороссов. В основной массе эмиграция не поддерживала движение М., которое открыто контактировало с советскими властями, чем пользовалось ГПУ. Движение выпускало периодические издания «Бодрость!», «Младоросская искра», «К молодой России», «Казачий набат» и «Казачий путь». В период Второй мировой войны М. воевали на стороне Франции, участвовали в движении Сопротивления. В 1942 г. А.Л. Казем-Бек официально объявил о роспуске партии М. Движение пыталось синтезировать консерватизм и революционность. Оно предполагало возрождение традиционной

русской государственности на новом уровне и новыми силами. По характеру движение М. было националистическим, при этом русскому национализму придавалось мессианское значение. Главной идеей М. была мировая «революция Духа», восторжествовавшая над господством материалистических ценностей. Идеалом государственного устройства считалась идеократическая самодержавная монархия. Она должна быть, с одной стороны, надклассовой, а с другой – «социальной». Образцами русского самодержца считались «царь-труженик» Пётр I и «царь-освободитель» Александр II.

**МОЛОКАНСТВО, МОЛОКАНЕ** – название ряда русских рационалистических сект: молокане Донского толка, толк «общих», «прыгуны», «штундо-молокане» («новомолокане») и др., – распространенных в России в XVIII и XIX вв. М. не признают православных обрядов и культа, не имеют священства, своих «пресвитеров» выбирают из числа «старцев». На собраниях, которые М. проводят в обычных домах, они читают и поют библейские тексты. М. стремились построить «царство Божие» на земле, организовывали коммуны, где провозглашалась общая собственность и равное распределение. Молоканство выделилось из духоборства. Основателем его был портной Семен Уклеин, возмущавшийся непочтительным отношением духоборцев к Св. Писанию. Он признавал Св. Писание обязательным для христианина, даже в ветхозаветных предписаниях обрядового характера. В догматическом учении М. отвергали равенство лиц св. Троицы и истинность Тела Христова, считая Его рождение, страдания, смерть и воскресение мнимыми. Учение о христианском равенстве всех доведено ими до отрицания всяких властей, а равно – законов, судов, присяги и государственной службы, особенно военной. В Богослужении они завели более сложную обрядность, чем духоборцы, лучшее пение и разные моления на частные случаи жизни. Скоро молоканство начало распадаться на разные толки. Признание обязательности ветхозаветных предписаний сделалось поводом к выделению из него сект субботников и жидовствующих, а докетизм в учении о Христе сблизил некоторых М. с хлыстами, у которых они заимствовали и богослужебные радения (прыгуны на Кавказе), и явления разных Христов, Илий и Энохов. Некоторые

(секта общих на Кавказе) старались провести в устройстве своего общества принцип общения имуществ.

**МОНОТЕИЗМ** (от греч. *μονος* – единый и *Θεος* – Бог) – единобожие. Монотеистическими религиями являются иудаизм, христианство, мусульманство.

**МОНОФЕЛИТСТВО, МОНОФЕЛИТЫ** – ересь, вызвавшая церковную смуту в VII в. и окончательно осужденная на VI Вселенском соборе в 681 г. Рецидив неокончательно преодоленного монофизитства. Монофелиты, соглашаясь с православием, что во Христе пребывают два естества – божеское и человеческое, – утверждали в Нем существование только одной воли (*θέλημα*, отсюда и название) и одного действия (*ενέργεια*). Монофелитами были Константинопольский патриарх Сергей (610–638) и император Ираклий. Основными оппонентами М. были преп. Максим Исповедник и св. Софроний Иерусалимский.

**МОНОФИЗИТСТВО, МОНОФИЗИТЫ** (единоприродники – от *μονος* – единый и *φύσις* – природа) – учение, впервые провозглашенное Евтихием (V в.), отрицавшее бытие двух природ во Христе и утверждавшее, что Божественная природа поглощает во Христе человеческую. В 451 г. на IV Вселенском соборе (Халкидонском) монофизитство было осуждено как ересь. Церкви, не принявшие решения Халкидонского собора (Сиро-яковитскую, Армянскую, Коптскую, Эфиопскую), называют нехалкидонскими, иногда монофизитскими, что на сегодняшний день не точно, ибо евтихианство в них (в частности, в Армянской) осуждено уже много веков назад.

**МОНТАНИЗМ** – мистическое движение II в., утверждающее продолжение пророческих откровений и названное по имени его лидера Монтана. Один из основных мотивов откровений монтанистов – близость второго пришествия Христа. Для М. был характерен неумеренный аскетизм.

**«МОСКВА – ТРЕТИЙ РИМ».** Идея Москвы как «третьего Рима» впервые провозглашается старцем Филофеем (ок. 1465–1542) в послании к великому князю Василию Ивановичу: «И ныне глаголю: блюди и внемли, благочестивый царю, яко вся христианская царства снидошася в твое едино, яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти, уже твое

христианское царство инем не останется». Концепция эта явилась выражением идеи сильного централизованного государства, каким в это время становилась Московская Русь, Древний Рим пал, так как «отошел от истинного христианства», пал и «второй Рим» – Византия, пошедшая на унию с Римокатолической церковью в 1439 г. и завоеванная в 1453 г. турками. Москва – мировой центр христианства (в силу истинности именно православия), следовательно, Москва – единственный законный наследник Древнего Рима (наследственная преемственность была закреплена и формально: в 1472 г. московский великий князь Иван III женился на племяннице последнего византийского императора Софии Палеолог). «Четвертому же Риму не бывать», ибо могут быть только три мировых царства, после чего наступит «конец света». В XIX в. теория «Москва – третий Рим» нашла отражение во взглядах славянофилов. Значительное место она занимала в мировоззрении Ф.М. Достоевского; в «Дневнике писателя» (май, 1876) он писал: «...Москве, этому центру великоруса, – еще долго, по-моему, жить, да и дай бы бог. Москва еще третьим Римом не была, а между тем должно же исполниться пророчество, потому что “четвертого Рима не будет”, а без Рима мир не обойдется» (Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 27. С. 7). Теория нашла свое отражение в воззрениях В.С. Соловьева и других русских мыслителей (см.: Кириллов И. А. Третий Рим: Очерк исторического развития идеи русского мессианизма. М., 1914).

**МОСКОВСКИЙ СОБОР** 1666–1667 гг. был созван для разбора вопроса о книжно-обрядовых исправлениях и дела патриарха Никона. На него были приглашены антиохийский патриарх Макарий и александрийский патриарх Паисий, принявшие активное участие в заседаниях, в т. ч. и в низложении Никона, и в составлении определения против раскольников.

**НАРОДНИЧЕСТВО** – направление в русской общественной мысли XIX в., для которого характерны беспредельное «народолюбие», усиленное изучение разных сторон народной жизни. Народные «устои» (акцент на «общинное» начало и брожение религиозной мысли) были поставлены выше духовных устоев интеллигенции. В 80–90 гг. развитию народнического настроения способствовал Лев Толстой, с идеей нравственного

превосходства народа над образованными классами. Видными идеологами народничества были *Я.К. Михайловский* и *Я.Л. Лавров*.

**НЕВИДИМАЯ БРАНЬ** (др.-рус. брань – война) – 1) понятие аскетической практики, означающее внутреннюю борьбу с греховными мыслями и желаниями, с внутренним злом в человеке; 2) название известного аскетического трактата, приписываемого св. *Никодиму Святоторцу* (расширение и редакция труда иезуита Лоренцо Скуполи).

**НЕДЕЛЯ ПРАВОСЛАВИЯ** – первое воскресенье Великого поста, именуемое в православном календаре Неделей Торжества Православия. В этот день, в воспоминание победы иконопочитания над иконоборчеством в 843 г., в Православной церкви совершается молебное пение Недели Православия, а в кафедральных соборах чин Торжества Православия. В тексте последования перечисляются и анафематствуются ереси, после чего утверждаются догматы Православия. Весьма распространенная в старых книгах дата 842 г вызвала в конце прошлого века серьезные возражения (см. об этом: Васильев А. А. Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время аморийской династии. СПб., 1900. Приложения. С. 142–146; О годе восстановления Православия / / Православная богословская энциклопедия / Под ред. *А.П. Лопухина*. Пг., 1902. Т. III. Кол. 394–395), и событие «Торжество православия» датируют ныне вполне обоснованно 11 марта 843 г. (см. примечание *А. Бриллиантова* на с. 578 четвертого тома «Лекций по истории древней Церкви» профессора *В.В. Болотова*. Пг., 1918).

**НЕПОРОЧНОЕ ЗАЧАТИЕ БОЖИЕЙ МАТЕРИ** – учение о «непорочном зачатии Божией Матери» было утверждено Римско-Католическою церковью (Папой Пием IX) как догмат в 1854 г. Его формулировка гласит: «Учение, которое содержит, что Преподобная Дева Мария от первого момента своего зачатия по особой благодати и особенной привилегии Всемогущего Бога, ввиду заслуг Иисуса Христа, Искупителя человеческого рода, была сохранена от всякого пятна первородного греха, есть учение Богооткровенное и потому должно быть твердо и решительно исповедуемо всеми».



верными». Согласно этому учению Дева Мария была зачата праведными родителями, Иоакимом и Анной, естественным образом, но в самом зачатии была освобождена от причастности первородному греху в силу будущих заслуг Иисуса Христа. Мысль о непорочном (т. е. без первородного греха) зачатии Пресвятой Девы высказывалась в Римской церкви еще в XII в. До 8 декабря 1854 г. тезис о непорочном зачатии Пресвятой рассматривался как частное мнение и только при папе Пии IX был возведен в степень общецерковного догмата.

В Православии бережно сохраняется вера в особую, исключительную чистоту Матери Божией (Пречистой, Пренепорочной, Приснодевы, Честнейшей херувим...), но нет стремления рационально объяснить эту тайну чистоты и догматизировать эту тайну.

**«НЕ ПРИЕМЛЯ ПРЕСУЩЕСТВЛЕННОГО ВИНА»** – согласно определениям Тридентского собора (1562 г.), «причащение под обоими видами [т. е. Тела и Крови Христовых под видом хлеба и вина] может быть разрешено мирянам, по усмотрению епископов, в случаях, которые будут определены Апостольским Престолом, как, например, новоставленным на Литургии, за которой совершается их рукоположение, постриженникам на Литургии, за которой они дают монашеские обеты, новопросвещенным на Литургии, следующей за их крещением». В современной богослужебной практике Католической церкви миряне имеют право причащаться под двумя видами. (Конституция «О Богослужении» II Ватиканского собора, п. 55).

**НЕСТОРИАНСТВО** – богословское направление христологии, отчетливо разделяющее свойства двух природ в Иисусе Христе. Согласно учению *Нестория* (V в.) только к имени «Христос» применимы и человеческие, и Божественные признаки; к имени «Бог» дозволительно применять только божественные предикаты. Иисус, будучи рожден человеком, лишь впоследствии стал Сыном Божиим (Мессией). Согласно этому учению, наименование «Богородица» недопустимо. Это учение было осуждено на III Вселенском соборе (431 г.).

**НИКЕЙСКИЙ СОБОР** – первый и седьмой Вселенский соборы. Первый, созданный императором Константином Великим в Никее (Малая Азия) в 325 г., осудил арианство и

сформулировал Символ веры, составивший основу Никео-Константинопольского Символа веры, главного вероучительного текста всех основных христианских традиций. Второй собор в Никее – VII Вселенский в 787 г. – осудил иконоборчество и утвердил иконопочитание.

**НИКЕО-КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ, НИКЕО-ЦАРЕГРАДСКИЙ СИМВОЛ ВЕРЫ** был сформулирован на Никейском соборе – см. Символ веры.

**НОМИНАЛИЗМ** – направление средневековой религиозно-философской мысли, согласно которому общее не имеет никакого онтологического содержания; номинализм защищает частное, отдельные предметы и противостоит *реализму*, признающему объективное существование общих понятий в божественном уме.

**ОБЕР-ПРОКУРАТУРА ПРИ Св. СИНОДЕ, ОБЕР-ПРОКУРОР СВЯТЕЙШЕГО СИНОДА** – должность, введенная Петром I в 1722 г. для осуществления государственного надзора за деятельностью *Святейшего Синода*. В Высочайше утвержденной (13 июня 1722 г.) инструкции обер-прокурор называется «оком Государя и стряпчим по делам государственным». Ему повелено «накрепко смотреть, чтоб в Синоде не на столе только дела вершались, но самым действием по указам исполнялись». В случае решений Синода, несогласных с государственными законами и интересами, обер-прокурору предоставлено право заявлять в Синоде же протест, а в случае неуспеха остановить дело и немедленно доносить о том Государю. Первоначально власть обер-прокурора имела почти исключительно наблюдательный характер в отношении к синодальному делопроизводству, но постепенно его роль становилась все более значительной. Святейший Правительствующий Синод был учрежден в 1721 г. для замены патриаршей власти коллегиальным управлением, однако фактически способствовал подчинению Церкви государству. Институт обер-прокурорства упразднен на Поместном соборе 1917–1918 гг.

**ОБНОВЛЕНЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ** – общее название для различных группировок в Русской Православной церкви, которые в 20-е гг. XX в. заявили о необходимости реформ и обновления

Церкви и противопоставили себя св. патриарху Тихону. Этот раскол, инспирированный советской властью, смешал и те инициативы, которые давно существовали в российском Православии, и те тенденции и иллюзии, которые имели место у некоторых православных в отношении нового социально-политического строя, и примитивные корыстные стремления части духовенства использовать сложившуюся ситуацию, чтобы иметь доступ к церковной власти (предлагалось допустить к епископству женатое духовенство). Очевидные мотивы раскола и намерения власти не ввели в заблуждение основную массу верующих, и в целом обновленчество не пользовалось поддержкой народа. По мере возрождения церковной жизни, после 1943–1944 гг. усилился государственный контроль над Церковью, и необходимость поддержки государством обновленчества отпала; оно прекратило свое существование, дискредитировав в массовом церковном сознании любые попытки инициатив обновления церковной жизни. См. также «Живая Церковь».

**ОБОЖЕНИЕ** (греч. – θεοσις) – процесс актуализации в человеке образа и подобия Божия, по которому он был сотворен. Наиболее отчетливо учение об О. выражено у св. Афанасия Великого, который говорил: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом».

**«ОБЩЕГО УПОВАНИЯ» СЕКТА** – молокане толка «общих», начало которому положил в 1830-х гг. Михаил Акинфиевич Попов, выступивший с предсказанием близкого пришествия Антихриста и с призывом к покаянию и к строению «места убежища» путем воссоздания первохристианской общины с ее общностью имущества.

**ОГЛАШЕННЫЕ** – готовящиеся принять крещение, проходящие чин оглашения (катехизации, научения основам христианского вероучения), то есть оглашаемые.

**ОКРУЖНОЕ ПОСЛАНИЕ ЕДИНОЙ, СВЯТОЙ, СОБОРНОЙ (КАФОЛИЧЕСКОЙ) И АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ КО ВСЕМ ПРАВОСЛАВНЫМ ХРИСТИАНАМ** – издано при Константинопольском патриархе Анфиме VI в мае 1848 г. (в ответ на энциклику папы Пия IX от 6 января 1848 г. с обращением к восточным христианам). В §17 от имени православия

утверждается, что «хранитель благочестия (υπερσολύτης της θρησκείας) у нас есть тело Церкви, т. е. самый народ». В последнее время это место цитируют зачастую но русскому переводу и потому ошибочно называют народ хранителем вероучения.

**ОКТОИХ** (греч. окτωίχος – восемь гласов) – богослужебная книга, содержащая в себе службы седмичного круга (тексты, связанные с воспоминаниями, установленными на каждый день седмицы-недели), распределенные на восемь гласов.

**ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ** (от греч. онτος – сущий и λόγος – слово, отсюда логия – учение) – имеющий отношение к бытию, существенно важный, определяющий характер бытия.

**ОПРЕСНОКИ** – пресный хлеб, употребляемый Римско-Католической церковью для совершения евхаристии. Если считать, что Тайная Вечеря, на которой была установлена евхаристия: «Творите сие в Мое воспоминание», была пасхальной трапезой, то можно предполагать, что хлеб, согласно иудейскому Закону, был пресным. На Востоке традиционно употреблялся квасной (с дрожжами) хлеб. В IX–XI вв. это обрядовое различие стало одним из предметов острых споров между Константинополем и Римом (споры об опресноках). Уже в 1438–1439 гг. в беседах греческих и латинских богословов и иерархов на Ферраро-Флорентийском соборе тема эта не считалась актуальной.

**ОПРИЧНИНА** – время второй половины царствования Иоанна Грозного (примерно от 1565 г. до его смерти в 1584 г.), известное кровавыми деяниями царя и опричников.

**ОПТИНСКИЕ СТАРЦЫ** – старцы Козельской Введенской Оптиной мужской пустыни, расположенной под Козельском на р. Жиздре. В 1829 г. в пустынь вступил старец Леонид (Наголкин, f l 841) и положил начало веку старчества в Оптиной. Старец Макарий (Иванов; 1786–1860) из дворян, переселился в Оптину в 1834 г. и после кончины о. Леонида почти двадцать лет был центром духовной жизни пустыни. Он вел обширнейшую переписку, окормлял множество людей и монастырей по всей России. Умел говорить и с простыми людьми, и с образованными. Под его влиянием монашество принимали офицеры, к нему приезжал Иван Киреевский (похоронен в Оптиной в 1856 г.) и

советовался по поводу публикаций своих работ. Старец руководил изданием множества аскетических сочинений, публикацией святоотеческих творений. Иеросхимонах Амвросий (в миру Александр Михайлович Гренков; 1812–1891), известный духовник, приобрел большое уважение своим аскетизмом и смирением; множество людей обращалось к нему за духовной помощью и за исцелением от физических недугов; его посещали Ф.М. Достоевский и Л. Н. Толстой; он был духовным наставником К.Н. Леонтьева, благословил его принять тайный монашеский постриг.

(См. о старце: Богословские труды. М., 1987. Т. 28. С. 344). Один из последних оптинских старцев – *Нектарий Оптинский* († 1928 г.)

**«ОТКРОВЕНИЕ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛЮБВИ» ЮЛИАНИИ ИЗ НОРИЧА** (точное название – «16 откровений Божественной любви») – книга, написанная английской визионеркой Юлианией (ок. 1342 – ок. 1413) как свидетельство ее религиозного опыта, описание видений Страстей Христовых и Св. Троицы. Особая тема книги – Божественная любовь как спасение от зла.

**«ОТКРОВЕННЫЕ РАССКАЗЫ СТРАННИКА СВОЕМУ ДУХОВНОМУ ОТЦУ»** – рассказы, написанные во 2-й половине XIX в., популярные в дореволюционной России. Книга впервые была издана в 1881 г. и впоследствии неоднократно переиздавалась в России и за границей. В 1930 г. в Париже изд-во YMCA-Press выпустило ее с предисловием Б. П. Вышеславцева. Автор книги долгое время оставался неизвестным, и лишь недавно установлено, что им является архимандрит Михаил (Козлов). Подробнее см. в комментариях к тексту, опубликованному в журн. «Символ» (Париж. 1992. № 27). Книга издана также в серии «Общественная мысль: исследования и публикации» (Апокрифы Древней Руси. М.: Наука, 1997).

**ОТМЕНА ПАТРИАРШЕСТВА.** После кончины местоблюстителя патриаршего престола митрополита *Стефана Яворского* в 1722 г. Петр I отменил патриаршество, и управление Церковью перешло к Синоду. В 1917 г. патриаршество было восстановлено на Поместном соборе.

**ОТЦЫ ЦЕРКВИ** – богословы (большинство из которых причислено к лику святых), давшие первые определения христианского вероучения и подготовившие формулировки важнейших догматов, принятых на Вселенских соборах. Первоначально наименование «отец» (Pater) прилагалось к епископам как свидетелям христианской традиции, но с конца IV в. оно употребляется в более узком смысле и относится к более или менее строго определенной группе личностей, чей вероучительный авторитет имеет особый вес. Св. *Василий Великий* и св. *Григорий Богослов* были первыми, кто православие своего учения доказывали соответствием его другим признанным патристическим текстам, что позднее стало называться «согласием Отцов» (consensus Patrum). Общее свидетельство О.Ц. – наиболее важный фактор церковного Предания. Учение О.Ц. имеет высокий авторитет именно в меру принятия его Церковью и выражается прежде всего в Предании, вечно живом и живущем. О.Ц. сознают свою внутреннюю, органическую связь с Церковью, стремятся не к построению «своей» системы, но хотят быть выразителями и глашатаями церковного учения. Величайшие богословские истины были открыты не единичным отцам, а их соборному труду, совершавшемуся не только на *Вселенских соборах*.

В конце V в. титул О.Ц. прилагался не только к епископам (бл. Иероним). Критериями принадлежности к О.Ц. обычно называют: правильность учения (православие), святость жизни, одобрение Церкви и древность. Критерий древности имеет большее значение на Западе. Там, например, последним О.Ц. считается из восточных *Иоанн Дамаскин*, а из западных – *Исидор Севильский*. Более поздние авторитеты (даже святые) именуются Учителями Церкви. На Востоке хронологические рамки не установлены, и такие авторитеты, как св. *Григорий Палама*, принято считать О.Ц. Причисление к лику святых не означает абсолютной безошибочности О.Ц., поскольку у них могут встречаться исторические или филологические неточности. Некоторые О.Ц. в какой-то степени придерживались богословских мнений, которые впоследствии были отвергнуты Церковью, но их значение и авторитет во всем, что не было затронуто этими отдельными мнениями, остается незыблемым.

О.Ц. писали на разных языках, но резких границ между греческими, латинскими и древнесирийскими О. устанавливать не следует, поскольку, например, греческих О., вплоть до начала V в., можно назвать предшественниками большей части латинских О. Значительное количество сочинений сохранилось в переводах на армянский, грузинский, коптский, эфиопский и др. языки. Письменное наследие О. Ц. изучает богословско-историческая дисциплина патрология. Курсы патрологии обычно включают и таких, не причисленных к лику святых, авторов, как *Тертуллиан*, *Климент Александрийский*, *Ориген*.

**ПАКИБЫТИЕ** (слав.) – возрождение, новая жизнь, новое лучшее бытие или восстановление прежнего, лучшего бытия при будущем преобразовании мира, при втором славном пришествии Господа для суда живых и мертвых.

**ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО, ИМПЕРАТОРСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО** учреждено в 1882 г. для поддержания православия и защиты его от иноверческой пропаганды, для облегчения православным паломникам путешествий в Палестину и попечения о них, для ознакомления российских граждан с прошлым и настоящим Святой земли. Общество возникло по инициативе вел. кн. Сергея Александровича, ставшего его председателем. С 1885 г. общество стало открывать епархиальные отделы. Оно восстанавливало, созидало и поддерживало в Палестине сельские церкви, открывало пансионаты и школы, лечебницы и больницы. В 1897 г. общество насчитывало до 50 школ с 4 тыс. учащихся. Лечебницы принимали до 70 тыс. больных. В Иерусалиме для богомольцев были устроены приюты на 2 тыс. мест. На подворьях устраивались религиозно-нравственные чтения. Общество организовывало научные экспедиции, археологические раскопки и командировки отдельных ученых.

**ПАНТЕИЗМ** (от греч. παν – «все\*» и Θεος – «бог») – философское учение или религиозная система, объединяющие Бога и мир, а иногда и отождествляющие их. В основе этого учения – проблема отношения единства к множественности, бесконечного к конечному. Не все пантеисты отождествляют Бога с миром. Они согласны принять формулу «мир есть Бог», но не обратную: «Бог есть мир», ибо понятие Бога более обширное, и

понятием мир не исчерпывается содержанием Бога. Главный недостаток всякой пантеистической системы заключается в невозможности для нее выстроить нравственную систему. Добро и зло одинаково оказываются атрибутами Божества, злу приписана божественная природа; для нравственных предписаний с пантеистической точки зрения трудно найти почву. Можно различать четыре основные формы П.:

1) теомонистический: существует только Бог, мир не имеет самостоятельного бытия (акосмизм);

2) физиомонистический: существует только мир, природа, что собственно и именуется Богом (Оствальд, Геккель);

3) трансцендентный или мистический, иногда именуется панентеизмом;

4) имманентно-трансцендентный: Бог осуществляется в вещах (Спиноза и др.).

**ПАНЕНТЕИЗМ** (pan-en-theismos) – термин философии Карла Кристиана Фридриха Краузе, который он определяет следующим образом: «Если осознано, что Бог в самом себе, под собой и чрез себя есть мир, то отсюда вовсе еще не следует, что Бог есть мир: напротив, именно это-то и отрицается, ибо мир есть совокупность конечного, под Богом, и чрез Бога, и в Боге. Таким образом, истинное познание Бога вовсе не есть пантеизм или космотеизм, но, напротив, полное отрицание его – панентеизм».

**ПАНТОКРАТОР** (от греч. παν (пантос) – весь, все и κράτος – власть) – Вседержитель, Всемогуший, Всевластный. Имеется в виду Христос, образ которого, восседающего на троне, часто встречается в апсиде или в куполе храма и именуется Христос Пантократор (см. также Кол. 1:15 и сл.; Откр. 19:6).

**ПАПЕНСКИЙ КОНКОРДАТ** – соглашение Ватикана с гитлеровским правительством от 20 июля 1933 г., регулирующее положение католиков в Германии.

**ПАПОЦЕЗАРИЗМ** – сосредоточение в руках папы всей духовной и светской власти. Период с XI в. по XIV в. называют периодом высшего развития папоцезаризма (св. Бернард, св. Фома Аквинский, Николай Кузанский и др.). Начиная с XIV в. государство стремится отвоевать себе независимость. XIV век был поворотным пунктом в истории развития теократических систем на Западе, началом разложения папоцезаризма, началом



антиклерикального направления мысли, рационалистического отношения к вопросам религии и политики.

**ПАПИСТЫ** (уст.) – часто встречавшееся в XIX в. среди православных и протестантов именование римо-католиков.

**ПАРИМИЯ, ПАРЕМИЯ** (греч. παροιμία – изречение, притча) – читаемый в храме за богослужением (на вечерне или 6-м часе) фрагмент одной из книг Ветхого Завета (иногда Нового Завета), содержащий пророчество о воспоминаемом событии или прославляемом лице.

**ПАРУСИЛ** (греч. παρουσία – присутствие, прибытие) – грядущее Второе Пришествие Христа во славе судить живых и мертвых. В слав. текстах иногда обозначает также соборное архиерейское служение.

**«ПАСТЫРЬ»** – произведение, принадлежащее к раннехристианской апокалиптической литературе. Возвещая о приближающемся втором пришествии Христа, оно призывало вернуться к простоте и незапятнанности нравов первоначального (евангельского) христианства. Его автором считается Герма (Ерма, Ерм) – по одной из версий современник Климента Римского, Мураториев фрагмент считает его братом Папы Пия I († 154), Ориген полагает, что именно его упоминает апостол Павел (Рим. 16:14). На Западе «П.» не так распространен, как на Востоке, где он помещался (в Синайском Кодексе, например) после текстов Нового Завета. Русский перевод текста впервые издан П. Преображенским в «Памятниках христианской письменности» (М., 1866).

**«ПАТЕРИК»** (полное название – «Апофегмы (изречения) отцов-пустынников») – анонимное собрание «слов» и «деяний» великих отшельников Египетской пустыни. Текст, происходящий от коптской устной традиции, был записан по-гречески в V и VI вв. в алфавитном порядке, по именам отцов-пустынников. Синайский Патерик (Лимонарь, Луг духовный) написан Иоанном Мосхом († 634). Лавсаик написан Палладием, еп. Еленопольским (читался за богослужением в Великом посту). На Руси П. называли так же сборники жизнеописаний подвижников. Особенно известны на Руси Киево-Печерский и Соловецкий патерики.

**ПАТРИПАССИАНСТВО** (от лат. *pater* – отец и *passio* – страдание) – ересь III в., разновидность монархианства, утверждавшая, что крестные страдания следует приписывать не только Богу-Сыну, но также и Богу-Отцу.

**ПАТРИСТИКА** (от греч. *πατήρ* – отец) – богословское наследие святых отцов и церковных писателей древней Церкви. В прошлом веке под патристикой понимали богословскую науку, которую сегодня в духовных учебных заведениях и на богословских факультетах принято называть патрологией, а под патрологией тогда понимали лишь источниковедческий и филологический аспект науки.

**ПАТРОЛОГИЯ** – богословская наука, изучающая источники и содержание патристического наследия, освещающая жизнь и деятельность св. отцов Церкви, изучающая и комментирующая их учение. Собрание текстов, изданное в XIX в. аббатом Минем, также называется патрологией (*Patrologia graeca*, *Patrologia latina*).

**ПЕЛАГИАНСТВО** – этико-богословское учение Пелагия (кон. IV – нач. V в.), учившего, что не существует неодолимого греха и что всякий человек усилиями своей свободной воли может стать безгрешным. Учение было опровергнуто бл. Августином и осуждено на Карфагенском соборе 412 г. как отвергающее первородный грех. Однако аргументация бл. Августина требует уточнений и оговорок. В П. таилась опасность недооценки значения Воплощения и Воскресения и сведения миссии Иисуса Христа к нравоучительному примеру.

**ПЕРЕВОД БИБЛИИ** на русский язык в полной редакции начат Св. Синодом в 1867 г. Первая часть Библии – Пятикнижие Моисея – вышла в свет в 1868 г.; затем непрерывно продолжалось печатание Библии по частям. Все издание было закончено летом 1875 г. Полная русская Библия в одном томе, изданная по благословению Св. Синода, появилась в 1876 г.

**ПИЕТИЗМ** (от лат. *pietas* – благочестие) – направление в христианстве, ставящее религиозное чувство выше вероучения. Возникло в лютеранстве, в Германии XVII в. среди учеников Шпенера, которые внутреннему благочестию, деятельной любви, нравственному самосовершенствованию придавали большее значение, чем соблюдению церковных правил и предписаний.

Одним из импульсов обновления духовной жизни был миссионерский. При этом у некоторых последователей П. наблюдалось высокомерие по отношению к тем, кто не разделял их энтузиазма (к «невозрожденным»), проявлялись элементы фанатизма.

**ПИФАГОРЕЙЦЫ** – религиозно-этическое и философское братство, основанное древнегреческим философом Пифагором, сосредоточенное на проблеме спасения. Иногда так называют и последователей сформировавшегося около 100 г. до Р. Х. философского направления «неопифагореизм».

**ПЛАТОНОВСКИЙ СПИРИТУАЛИЗМ** (от лат. spirit – дух, в более широком смысле – нематериальное) – одна из черт философии Платона (427–347 до Р. Х.), развитая в особенно яркой форме в системе неоплатонизма (Плотин, Порфирий, Прокл, Ямвлих). Спиритуализм признает истинное бытие только за духовными сущностями, считая материальный мир преходящим. Материальное, физическое тело является временным одеянием души и не принимает участия в жизни вечной.

**ПЛЕРОМА, ПЛИРОМА** (от греч. πλήρομα – полнота) – понятие христианского мистического богословия, характеризующее полноту божественного бытия в ее неумаленном объеме. Оно восходит к словам ап. Павла из Послания к колоссянам: «Ибо в Нем [Христе] обитает вся полнота Божества телесно» (2:9). С понятием П. связаны понятия сверхличности, соборности, Церкви. В гностицизме П. составляется из полного числа эонов, в которых до конца развертывает себя верховная первосущность.

**ПЛОТЬ** (греч. σαρξ – тело, мясо) – физическая телесность человека. В церковной традиции существует как положительное отношение к плоти (физическая телесность трактуется как часть личности, не отделимая от души, участвующая в спасении и воскресении (Ириней Лионский, Кирилл Александрийский, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама и др.)), так и негативное отношение (физическая телесность воспринимается как источник греховных помышлений, препятствующий действию благодати (Ориген)).

**ПНЕВМАТИКИ** – гностический термин, означающий тех людей, в которых имеется перевес Божественного духа. Два других класса: психики, у которых имеет место смешение духовного начала жизни с материей, и соматики (или гилики), в которых господствует материальное начало.

**ПНЕВМАТОЛОГИЯ** (от греч. πνεύμα – дух и λόγος – слово, отсюда логия – учение) – раздел христианского догматического (систематического) богословия, раскрывающий учение о Святом Духе.

**ПОЗИТИВИЗМ** (от лат. positivus – положительный) – направление философской мысли, основанное на убеждении, что подлинное, «положительное (позитивное)» знание может быть получено лишь на основе специальных наук (естественно-научное знание) и их синтетического объединения. Основатель позитивизма – французский философ Огюст Конт (1798–1857). П. эволюционировал в XX в. в эмпириокритицизм и позднее в неопозитивизм, сосредоточенный на частных логико-методологических исследованиях, на анализе языка науки.

**ПОКАЯНИЕ** (греч. μετανοια – изменение ума) – одно из основных понятий христианства и название одного из Таинств Церкви (в современном обиходе ошибочно называется исповедью). Покаяние включает в себя осознание греха, желание расстаться с ним и исправить совершенное зло, предполагает решимость никогда более в своей жизни не допускать повторения этого зла и включает акт отречения от греха. Исповедание греха, признание греха – публичное (или перед священником) – является всего лишь одной из ступеней покаяния.

**ПОЛУАРИАНСТВО** – так церковные историки называют позицию противников единосущия (Сын единосущен (ομοούσιος) Отцу), бывших сторонниками подобосущия (Сын подобосущен (ομοιούσιος) Отцу). Лидерами этого направления были: Василий Анкирский и Георгий Лаодикийский. К этой же партии принадлежал император Констанций и значительная часть епископов диоцеза Восток. Полуариане признавали постановление третьего Сирмийского собора (358 г.) о «подобии Божию».

**ПОЛУПЕЛАГИАНСТВО** – учение о благодати и свободе, сформировавшееся в начале V в. в Галлии, в монастыре преп. Иоанна Кассиана, наиболее крупного представителя этого учения. Когда церковь взволновали пелагианские споры, Кассиан, в своих воззрениях на благодать и свободу следовавший восточным богословам, занял особую позицию: он отверг и пелагианство (утверждающее, что грех есть акт единичной воли и, следовательно, преодолим индивидуальным волевым устремлением человека, человек сам спасается, как сам и грешит), и учение Августина (с отрицанием участия человека в деле собственного спасения и с безусловным предопределением), видя в нем опасность для нравственности. Преп. Кассиан не допускал, чтобы человек мог спастись без благодати, и утверждал, что благодать сообщается человеку в том случае, если он сам делает себя достойным ее, тогда благодать совместно с человеком способствует его спасению.

**ПОМЕСТНЫЕ СОБОРЫ** – собрания епископов какой-либо одной поместной церкви или какой-либо определенной ее области (государства, местности, провинции), организуемые для разрешения вопросов вероучения, строя, управления и дисциплины, возникающих в канонических пределах этой церкви или региона.

**СВЯТЫЯ ПЕНТИКОСТИИ** – в тексте статьи имеется в виду изд. Киево-Печерской лавры, 1875. Пентикостия – греческое название Пятидесятницы.

**ПОСЛЕДОВАНИЕ** – изложение или расположение в ряд молитв только одного рода, т. е. изменяемых или неизменяемых. К первым относятся последования Триоди, Минеи, Типикона, ко вторым – последования утрени и вечерни в Служебнике и Часослове.

**ПОСТАНОВЛЕНИЯ АПОСТОЛЬСКИЕ** – свод церковных правил в форме апостольских предписаний (8 книг). Они касаются церковной иерархии, содержания и порядка богослужений, таинств, праздников, постов, молитв и т. д. Современную форму получили в сер. V в.

**ПОСТ-ТРИДЕНТСКИЙ ПЕРИОД** – период после Тридентского собора (1545–1563), собранного для борьбы с Реформацией и укрепления позиций римо-католичества. Собор

догматизировал учения о первородном грехе, чистилище и приоритете папской власти перед авторитетом Вселенского собора; в его решениях были кратко перечислены и преданы анафеме главные положения протестантизма.

**ПОЦЕЛУЙ МИРА** – древний обычай целования перед началом Евхаристического канона, связанный с повелением Иисуса Христа идти к жертвеннику, только примирившись с братом (Мф. 5:23–24).

**«ПРАВОСЛАВИЕ, САМОДЕРЖАВИЕ И НАРОДНОСТЬ».** Автор этой формулы Уваров Сергей Семенович (1786–1855) – министр народного просвещения (1833–1849), президент Академии наук (1818–1855). Извещая попечителей учебных округов о своем вступлении в должность министра, Уваров писал: «Общая наша обязанность состоит в том, чтобы народное образование совершалось в соединенном духе православия, самодержавия и народности». В этой знаменитой формуле под народностью разумелось одно лишь крепостное право. Е. Н. Трубецкой называет эту формулу «кощунственной, ибо она ставит вечное и временное на одну доску\* (см. статью «Христианское отношение к современным событиям» в наст. издании).

**«ПРАВОСЛАВНОЕ ИСПОВЕДАНИЕ» ПЕТРА МОГИЛЫ** (полное название «Православное исповедание веры Апостольския Кафолическия Восточныя Церкви») – первый славянский катехизис. Составлен первоначально на латинском языке Киевским митрополитом Петром Могилой и его ближайшими сотрудниками: Исаией Козловским и Сильвестром Коссовым, одобрен в 1640 г. на Соборе в Киеве, созванном Петром Могилой. «П.И.» было послано на утверждение Константинопольскому патриарху Парфению и передано последним на рассмотрение Поместному собору в Яссах в 1641–1642 гг. Там латинский текст был переведен на греческий разговорный язык ученым богословом Мелетием Сиригом, который в процессе перевода отредактировал текст, убрал или изменил наиболее очевидные следы латинского влияния (суждения о времени преложения Св. Даров, о чистилище и т. д.). Переделка эта была выполнена, однако, очень поспешно, да и сам Мелетий Сириг, хотя и был убежденным противником

Римо-Католической церкви, находился, как воспитанник Падуанского университета, под влиянием латинского богословия. Это греческое «Православное исповедание», даже в исправленном виде, остается наиболее «латинумудрствующим» текстом из символических памятников XVII в. В переработанном виде оно было одобрено в Константинополе патриаршим письмом от 11 марта 1643 г., подписанным четырьмя восточными патриархами и 22 архиереями. Митр. Петр Могила не согласился с внесенными в текст изменениями и отказался признать и опубликовать присланное ему исправленное «Православное исповедание». Вместо него он опубликовал в 1645 г. свой «Малый Катехизис», где вновь возвратился к латинским формулировкам. «П.И.» оставалось в Русской церкви неизвестным вплоть до 1696 г., когда при патриархе Адриане оно было переведено в Москве с греческого на церковнославянский язык.

Во всех спорных вопросах, разделяющих православных с римо-католиками (Filioque, папский примат и т. д.) или с протестантами (почитание свв. икон и мощей, призывание святых, таинства и т. д.), «П.И.» придерживается православного учения. Однако это не мешает ему быть ярко латинским документом по форме, а иногда по содержанию и по духу. Следуя в своем изложении известному римо-католическому катехизису Петра Канизия и почти буквально заимствуя у него целые страницы, особенно в нравственной части, «П.И.» всецело усваивает латинскую схоластическую терминологию, как, например: материя и форма таинства, намерение (intentic) совершающего таинство как условие его действительности, пресуществление (transsubstantiatio), аристотелевское учение о субстанции и акциденциях для объяснения пресуществления, учение о совершении таинств ex opere operato и т. д. Латинским является учение «П.И.» о «неизгладимой печати» священства, а также учение о том, что душа человеческая каждый раз создается особым творческим актом Божиим при зачатии человека, так называемый креационизм. «П.И.» считает это учение единственно возможным. Однако у греческих отцов преобладает другая точка зрения на происхождение души, которой придерживается и православное богословие. Во всяком

случае, в Православии учение о происхождении души не является догматом. Неудовлетворительно изложено в «П.И.» учение об оправдании верою и делами, с римо-католическим противопоставлением их и с «наемническим» взглядом на дела, учение об епитимии как необходимой части исповеди. Наиболее сильно латинское влияние в нравственной части «П.И.», где появляется неизвестное в православном предании учение о так называемых церковных заповедях, отличных от заповедей Божиих. Впрочем, и здесь «П.И.» старается вложить в латинские формы православное содержание. За немногими исключениями (*Василий Великий*, Псевдо-Дионисий, Псевдо-Афанасий, бл. Августин), отсутствуют ссылки на святых отцов, что является характерным признаком отрыва от святоотеческой традиции, чувствующегося во всем богословии этого символического памятника. В нем нет богословия искупления, все ограничивается «мозаикой» цитат из Св. Писания и несколькими замечаниями. Обосновано иконопочитание. Как исторический памятник «П.И.» сыграло положительную роль в деле защиты Православия от его врагов в XVII в., но рассматривать его как авторитетный символический текст и источник православного богословского учения не следует.

**ПРАВОСЛАВНЫЙ СИМВОЛ ВЕРЫ** – имеется в виду Никео-Константинопольский Символ веры, который был принят на Никейском соборе в 325 г. и дополнен на Константинопольском соборе в 381 г. См. *Символ веры*.

**ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ** – учение о предопределении (*praedestinatio*) и благодати (*gratia*) было развито и сформулировано бл. *Августин* (354–430) в борьбе с пелагианством. Августин говорил об отрицании участия человека в деле собственного спасения и о безусловном предопределении. Такое понимание предопределения более или менее разделялось всеми реформаторами XVI в. Но никто из них не пошел так далеко в заключениях, из него вытекающих, как *Жан Кальвин* (1509–1564), деятель швейцарской Реформации, сформулировавший свое учение об «абсолютном предопределении» в сочинении «Наставление к христианской вере». Согласно учению Кальвина, Бог еще до сотворения мира предопределил одних людей к спасению, других – к гибели, и



никакие усилия человека не могут изменить этого. Вместе с тем каждый должен быть уверен, что он «Божий избранник», подтверждением чему является успех в профессиональной деятельности.

**«ПРЕЛЕСТЬ» ДУХОВНАЯ** (слав. прелесть – обольщение, обман, ложь) – духовный обман, заблуждения; в монашеской традиции – эмоции или предубеждения, препятствующие осознанию и исполнению воли Божией в жизни человека, ложная духовность, уход от реальности.

**ПРЕСТОЛ**, или алтарь (лат. altar – жертвенник) – деревянный (реже металлический или каменный) стол, на котором совершается евхаристия. В церк.-слав. языке также «седалище», «царская власть» и др.

**ПРЕЩЕНИЕ** (церк.-слав.) – угроза, страх, крайнее и резкое обнаружение злобных чувств человека, воспрещение.

**ПРОЗЕЛИТИЗМ** (от греч. προσήλιτος – пришелец) – в иудействе так назывался язычник, принявший иудейство. Прозелиты исполняли весь закон, но не принимались в общество народа Божия с полными правами детей и наследников. Позднее П. стали называть деятельность, направленную на обращение в какую-либо веру или секту из другой веры, а также на переход из одного вероисповедания в другое. Вопрос о взаимоотношении понятий «миссия» и «прозелитизм» требует детального анализа.

**ПРОЛОГ** (от греч. προλόγιον – предисловие) – церковная книга, в которой вместе с краткими житиями святых по соответствующим числам года помещены поучительные слова свв. Василия Великого, Иоанна Златоустого и др. отцов Церкви. Переводчики греч. текста Синаксария (сборника житий и поучений) ошибочно перевели слово «προλόγιον» как название книги.

**ПРОСКОМИДИЯ** (от греч. προσκομιδή – принесение) – первая часть литургии, приготовление хлеба для Евхаристии – Агнца. Священник, совершающий проскомидию, молится за приносящих хлеб для Евхаристии (просфоры) и их близких, молится за усопших, вынимает за них частицы.

**ПРОТЕСТАНТИЗМ** – обозначение совокупности деноминаций и традиций, сложившихся в результате Реформации. Разрушение религиозного единства Западной Европы привело к образованию

новых исповеданий и религиозных направлений, которые, несмотря на некоторую общность, все же нельзя назвать единой конфессией, обозначаемой термином «протестантизм». Вероучительные различия между лютеранами и баптистами, например, существенны. Главные принципы: признание исключительного авторитета Священного Писания в ущерб авторитету предания (традиции), оправдание одною верою, отрицание всех или большинства таинств. Для П. многих традиций характерно: пренебрежение к литургической культуре, приоритет проповеди, отрицание иерархии и признание всеобщего священства, отрицание монашества, пренебрежение к аскетизму, иконоборческие тенденции. Все перечисленное можно отнести к той или иной деноминации в разной степени. В лютеранстве, например, сохранилось почитание креста, допускается религиозная живопись, в ряде мест сохраняется интерес к древней литургической традиции, в последние годы создаются монашеские общины.

**ПСЕВДОМОРФОЗА**, псевдоморфоз (греч. *πσευδομορφωσις*) – термин, который использовался Освальдом Шпенглером «для обозначения тех случаев, когда более древняя чужая культура ложится таким грузом по всей земле, что молодая культура, рожденная в этой земле, не может продохнуть и не в состоянии не просто достичь чистых и беспримесных форм выражения, но даже развить до конца свое собственное самосознание». Мы можем использовать это понятие и в более широком смысле. Псевдоморфоз может вызвать что-то вроде раскола души в тех случаях, когда чужой язык или символика по какой-либо императивной причине воспринимается как средство самовыражения. «Таким образом возникают искаженные очертания, кристаллы, внутреннее строение которых противоречит их внешнему виду, камни одного рода, представляющие своей наружностью камни другого рода» (Шпенглер).

**ПЯТИДЕСЯТНИКИ** – христианское движение, возникшее на рубеже XIX–XX вв., в основе вероучения которого лежит убеждение в продолжении излияния даров Св. Духа на верных после Пятидесятницы. Его идейные истоки лежат в религиозно-философском движении ривайвализма (англ. *Revival* –

«возрождение, пробуждение»), возникшем в XVIII в. среди последователей ряда протестантских церквей США, Англии и др. стран, и в развившемся в рамках методизма «Движении святости» (англ. *Holiness Movement*).

Пятидесятники особое значение придают крещению Святым Духом, понимая его как особое духовное переживание, нередко сопровождающееся различными эмоциями, в момент которого на возрожденного верующего нисходит сила Святого Духа. Пятидесятники считают это переживание тождественным пережитому апостолами на пятидесятый день после воскресения Христа. И поскольку день этот назван днем Пятидесятницы, отсюда и название «пятидесятники».

В 1901 г. в г. Топика (Канзас) пастор методистской общины возложил руки на девушку-прихожанку, после чего она начала говорить на незнакомом языке (глоссолалия). Основу богослужения пятидесятников составляют личные откровения Св. Духа, которыми участники богослужения делятся с присутствующими. Стимулом к возникновению большинства Церквей пятидесятников послужило возрождение благочестия, провозглашенное методистами в начале XX в. и распространившееся среди городской бедноты. В среде методистов выделилось несколько противоположных течений: группа сторонников умеренного благочестия (впоследствии «Церковь Назореев») и радикально настроенная группа пятидесятников. В начале XX в. сформировались структуры различных пятидесятнических групп, в частности «Ассамблеи Божией». К 1969 г. в Соединенных Штатах Америки насчитывалось более 1 500 000 пятидесятников.

В России П. появились в конце 1910 – начале 1920-х гг. П. не представляют собой единого движения и распадаются на множество толков, которые обычно называют по именам их основателей: Евангельские христиане в Духе апостольском (смородинцы), Евангельские христиане-пятидесятники Сиона (близкие к Адвентистам Седьмого Дня), Христиане веры евангельской (воронаевцы), Христиане Сиона (мурашковцы, бывшие сектанты-изуверы), Братья Сиона, Евангельские христиане в вере апостолов, Церковь Божия и др. В настоящее время общины П. разных толков, возглавляемые выборными

пасторами, рассеяны по всей территории страны. В 1991 г. учрежден Союз христиан веры евангельской – пятидесятников с центром в Москве. В настоящее время на территории России действуют три основных объединения: Российская Церковь Христиан Веры Евангельской (РЦХВЕ); Объединенная Церковь Христиан Веры Евангельской (ОЦХВЕ); Российский объединенный Союз Христиан Веры Евангельской (РОСХВЕ). Эти три объединения имеют одни исторические корни. Начало разделению единого социума было положено в 1944 г. на почве насильственной (со стороны гос. власти) регистрации общин и объединений с Всесоюзным советом евангельских христиан-баптистов (баптисты). Общины, не согласившиеся на новые условия регистрации, продолжали свою деятельность подпольно, в связи с чем подвергались преследованиям. В 1995 г. от ОЦХВЕ отделилась часть общин во главе с С.В. Ряховским и был создан Российский объединенный Союз Христиан Веры Евангельской, ставший одним из основных объединений харизматических церквей России. Также существует Объединение Независимых Церквей пятидесятников и отдельные независимые общины.

**ПЯТИДЕСЯТНИЦА** – христианский праздник, отмечаемый на 50-й день после Пасхи. В этот день Церковь воспоминает сошествие Св. Духа на апостолов (отсюда второе название праздника – Троица). В Ветхом Завете П. была установлена в память о Синайском законодательстве, отсчитывалась от 15 нисана; в день праздника Богу приносились благодарения за новые плоды земные.

**РАЗДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВЕЙ** – так обычно называют разрыв между Западной и Восточной христианской церквами, произошедший в 1054 г. Внешним поводом для разделения церквей на римско-католическую и православную (греко-кафолическую) явилось взаимное анафематствование легатов римского папы Льва IX (в тот момент уже покойного) и константинопольского патриарха Михаила Керуллария.

**РЕГЛАМЕНТ** – документ, определяющий устройство и ведомство Святейшего Правительствующего Синода. См. *Духовный Регламент*.

**РЕФОРМАЦИЯ** – процесс бурных изменений как в религиозной, так и в политической, культурной, социальной жизни

Западной Европы в период с 1517 г. по 1648 г. Цель Р., заявленная ее лидерами, заключалась в «возвращении христианства к апостольским временам», посредством «очищения веры от людских выдумок», а также «освобождение духа от мертвящей буквы предания». Результатами Р. можно считать: разрушение религиозного единства Западной Европы; образование новых исповеданий и основание новых церквей и групп, обозначаемых общим термином «протестантизм»; развитие мистического и рационалистического сектантства; формирование нового направления богословского мышления; развитие новых религиозных принципов. К тому времени католичество вызывало протесты, поскольку его универсализм приводил к игнорированию национальных особенностей, теократическая идея подавляла государство, клерикализм подчинял светские сословия. Все это послужило основанием для того, чтобы Р. нашла поддержку национальной, социальной и культурной оппозиции Риму. Светская оппозиция укреплялась идеями гуманизма, который секуляризировал мысль и жизнь западноевропейских обществ. Нельзя отделять Р. от ее предшественников, развивавших те же самые идеи, но не достигших видимых результатов. Развитие шло в трех направлениях. Первое направление, католическое (галликанизм, соборное движение: Пиза, Констанца, Базель), касалось в основном организации Церкви и моральной дисциплины. Другое направление – библейское (евангелическое) (вальденсы, Виклиф, гуситство, отдельные представители: Везель, Вессель, Гох и др.). В этом русле действовали впоследствии Лютер, Цвингли, Кальвин. Третье направление – мистическое (а частью и рационалистическое) сектантство; его продолжатели: анабаптисты, индепенденты, квакеры, рационалистические секты – антитринитариизм. Гуманизм также можно назвать предшественником Р. Родоначальником протестантского богословия называют Эразма Роттердамского («Снес яйцо, которое высидел Лютер» или «Лютер высосал яд из сочинений Эразма»). Почти все политические революции XVI–XVII вв. были теснейшим образом связаны с религиозной Реформацией. Р. началась в Виттенберге (Лютер) и в Цюрихе (Цвингли), затем распространилась на Пруссию, Данию, Швецию, охватила все

побережье Балтийского моря. В 30-х гг. XVI в. Англия порвала с Римом, но по другим мотивам. Новая волна Р. возникла в Женеве (Кальвин). Ее последователи во Франции – гугеноты, в Шотландии – пресвитериане, в Нидерландах и Германии – реформаты, в Польше и Литве – гельветское исповедание. Принцип Р. заключается в след.: *Ecclesia reformata et semper reformanda* (Церковь реформированная и постоянно реформирующаяся). В Православии этот принцип применяется к человеческим элементам исторической Церкви, понимаемой как Богочеловеческий организм. К концу XVII в. процесс Р. был сбалансирован движением Контрреформации. РИМ (в смысле «епископская кафедра») был центром единства для западных христиан уже в первом веке. Это была единственная апостольская кафедра на Западе. Рим более, чем какой-либо другой город, знал опыт мученичества, а кровь мучеников была семенем Церкви.

**«РУССКАЯ МЫСЛЬ»** – один из самых популярных в дореволюционной России литературных и общественно-политических журналов, выходил в Москве в 1880–1918 гг. В начале 1907 г. его редактором был П.Б. Струве – известный философ и политолог, видный деятель партии кадетов и тонкий ценитель искусства. При нем «Р.М.» стала одним из лучших «толстых» журналов России. Струве привлек к сотрудничеству *В.Я. Брюсова, А.А. Блока, Ал. Н. Толстого, Д.С. Мережковского, Ф. Сологуба, А.А. Ахматову* и др. В 1920-е гг. П.Б. Струве возобновил издание журнала за рубежом (София, Прага, Париж, Белград).

**«РУССКОЕ СОБРАНИЕ»** – одна из старейших правомонархических, православно-консервативных общественно-политических организаций (партий) России, действовавшая с 1900 по 1917 г. Начало ему положил небольшой кружок лиц во главе с поэтом и публицистом В.Л. Величко, предвидевшим уже в то относительно спокойное время в России разгул «темных сил». 26 января (8 февраля) 1901 г. товарищ министра внутренних дел сенатор П.Н. Дурново утвердил устав этой первой национальной русской политической организации, в котором определялось, что «Р.С.» имеет целью содействовать выяснению, укреплению в общественном сознании и проведению

в жизнь исконных творческих начал и бытовых особенностей Русского народа». «Р.С.» объединяло представителей русской интеллигенции, чиновников, духовенства и помещиков столицы. Первоначально оно являлось своего рода литературно-художественным клубом с правым славянофильским оттенком, где на первый план выдвигалась культурно-просветительная работа. Но после 1905 г. его деятельность приобрела ярко выраженную правомонархическую (черносотенную) политическую окраску. 8–12 февраля 1906 г. в Санкт-Петербурге прошел «Всероссийский Съезд Рурского Собрания», который позже стал называться «1-м Всероссийским Съездом Русских Людей». Трансформация «Р.С.» в партию состоялась в конце 1906 – начале 1907 г. с принятием его программы и внесением дополнения к уставу, позволявшему «Р.С.» принимать участие в выборах членов Государственного Совета и Государственной Думы. 28 декабря 1906 г. была принята программа «Р.С.», в основу которой была положена триада «Православие, Самодержавие и Русская Народность». «Р.С.» принимало участие во всех монархических съездах; особенно заметным было участие организации во «Всероссийских съездах русских людей». Однако «Р.С.» не смогло превратиться в независимую политическую фракцию в Государственной Думе. К началу Первой мировой войны руководство «Р.С.» приняло курс на полную деполитизацию организации и превращение ее в общество сугубо культурно-просветительской направленности. «Р.С.» имело отделы во многих городах Российской империи.

**РУССКОЕ СТУДЕНЧЕСКОЕ ХРИСТИАНСКОЕ ДВИЖЕНИЕ (РСХД)** – объединение православной молодежи в эмиграции с целью религиозного просветительства. Было учреждено на Пекинском съезде Христианской ассоциации молодых людей (УМСА) в качестве ее секции. В 1923 г. в Пшерове (Чехословакия) состоялся I съезд РСХД, на котором с докладом выступил Н.А. Бердяев. Вестник РСХД (позднее РХД) стал одним из самых интересных религиозно-публицистических изданий на русском языке.

**САВЕЛЛИАНЕ** – сторонники Савеллия – еретика III в., завершителя системы монархиан-модалистов. Согласно С., Бог в Самом Себе, находясь в состоянии вечного покоя или молчания,

чистая монада, чуждая всякого различия, но, выходя для творения и промысления о мире из своего молчания, или становясь Словом говорящим, Он является в трех различных формах: Отца, Сына и Духа. В Ветхом Завете Бог является как дающий людям законы Отец; в Новом Завете Он явился как спасающий людей Сын и продолжает являться как освящающий их Дух. Отец, Сын и Дух, которых Савеллий сравнивает то с телом, душой и духом, то с обликом солнца и его светом и теплом, составляют собой, таким образом, три лица (простопоу), посредством которых постепенно являет себя в мире Божественная монада. Однако эти простопоу суть лица не в смысле действительных, самостоятельных лиц, а в смысле только внешних форм обнаружения монады в мире, которые поэтому имеют действительное значение только по отношению к миру, и то на определенное время. Когда открывался в мире Отец, еще не существовали ни Сын, ни Дух, а когда стал открывать себя Сын, перестал существовать Отец; с началом же откровения Духа перестал существовать Сын. Настанет время, когда и Св. Дух, окончив свое откровение, возвратится в безразличную Божественную монаду, куда вернулись Отец и Сын. Самым активным разоблачителем этой ереси был Св. Дионисий Александрийский. Он выступал против этого учения и устно, и письменно (написал против С. несколько посланий к разным лицам, из которых ни одно не сохранилось в целости). Александрийский собор 261 г. осудил ересь савеллиан.

**САКРАМЕНТАЛЬНЫЙ** – от лат. sacramentum – «таинство».

**СВЕТЛАЯ ЗАУТРЕНЯ** – пасхальная утренняя, которой предваряется Литургия в пасхальную ночь.

**«СВИТОК ИЕРУСАЛИМСКИЙ»** – известное как в прозаических, так и в стихотворных версиях переложение апокрифической «Эпистолии о неделе».

**«СВЯЩЕННЫЙ СОЮЗ»** – союз Австрии, Пруссии и России, заключенный в Париже 26.9.1815, после падения империи Наполеона I. Целью Священного союза являлось обеспечение незыблемости решений Венского конгресса 1814–1815 гг. В 1815 г. к Священному союзу присоединилась Франция и ряд других европейских государств. В ряде актов участвовала Великобритания. Противоречия между европейскими державами



расшатывали Священный союз и в кон. 20-х – нач. 30-х гг. он фактически распался.

**СЕДЬМОЙ ВСЕЛЕНСКИЙ СОБОР** – Никейский собор 787 г. На соборе рассматривался вопрос о почитании икон, было догматически обосновано почитание. См. также Вселенские соборы.

**СЕПТУАГИНТА** (от лат. Septuaginta – семьдесят) – перевод Ветхого Завета на греч. язык, выполненный, согласно еврейскому преданию, по инициативе Птолемея Филадельфа для Александрийской библиотеки 72 переводчиками («70 толковниками») в период III–II вв. до Р. Х. Славянский перевод осуществлен с этого текста, и потому есть расхождения с русским переводом, сделанным с еврейского, но более позднего – Масоретского текста. Септуагинта отличается от Масоретского текста как порядком, так и количеством книг (в С. их больше). Новозаветное и древне-церковное цитирование Ветхого Завета следует преимущественно Септуагинте.

**СЕРВИЛИЗМ** (от лат. servire – служить, фр. servilisme) – раболепство, прислужничество, рабская угодливость.

**СИМВОЛ ВЕРЫ АПОСТОЛЬСКИЙ** (от греч. συνβάλλω – составляю, соединяю) – в древнейшей форме читается так: «Верую в Бога Отца Вседержителя; и во Христа Иисуса, Сына Его Единородного Господа нашего, рожденного от Духа Святого и Марии Девы, распятого при Понтийском Пилате и погребенного, в третий день воскресшего из мертвых, восшедшего на небеса, сидящего одесную Отца, откуда Он грядет судить живых и мертвых; и в Духа Святого, во Святую Церковь, во оставление грехов, в воскресение плоти. Аминь».

В Восточной церкви этот Символ имеет лишь историческое значение и не распространен, поскольку существует Символ веры Никео-Константинопольский. В Западной церкви все три символа: Апостольский, т. н. Афанасиев и Никео-Константинопольский – пользовались авторитетом и употреблялись при богослужении. Мартин Лютер видел выражение вселенского церковного веросознания в этих трех символах. А.С. признается общеобязательным в 39 членах Англиканской церкви. Время происхождения А.С. до сих пор окончательно не установлено. Известные латинские тексты, его

содержащие, датируются не ранее IX в., но текст А.С. явно древнее. Общепризнан взгляд, согласно которому исходный греческий текст А.С. восходит к первой половине II в. Однако более точная датировка вызывает дискуссии.

**СИМВОЛ ВЕРЫ НИКЕО-КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ** (от греч. συνβάλλω – составляю, соединяю) – краткий текст, свод основных догматов христианского вероучения, который авторитетен для всех основных христианских традиций. Состоит из двенадцати «членов» (пунктов, утверждений). Утвержден на Никейском (325), дополнен и отредактирован на Константинопольском (381) соборах. Троичность Бога, вочеловечение Иисуса Христа, Его смерть, Воскресение и будущее пришествие составляют содержание первых восьми членов Символа веры; последние четыре касаются веры в Церковь, в крещение во оставление грехов, в «воскресение мертвых и жизнь будущего века». В православной традиции С.В. поется за каждой Божественной литургией, в католической традиции он может чередоваться с «апостольским Символом веры», входит в ежедневное молитвенное правило православного христианина.

**СИМВОЛ Св. АФАНАСИЯ** не принадлежит св. Афанасию. Об этом авторитетно заявляет архиепископ Василий (Кривошеин). Св. Игнатий (Брянчанинов) цитирует славянский текст, который с именем св. Афанасия печатается в славянской Следованной Псалтири с конца XVII в. Любопытно, что этот символ «Иже хочет спастися (Quicumque vult)» первоначально написан был на латыни и в VII в. именно в нем появилась формулировка учения об нисхождении Св. Духа и от Сына» (Filioque), хотя и несколько в другом выражении «Spiritus Sanctus a Pâtre et Filio... procedens».

**СИМВОЛИЧЕСКИЕ КНИГИ** – сочинения, содержащие изложения основ вероучения, являющиеся для Церкви авторитетными. Именуются так по Символам веры, в них содержащимся. Тема символических книг обстоятельно разбирается в статьях проф. Глубоковского, прот. Г. Флоровского, опубликованных в настоящем издании. Строго говоря, это понятие не свойственно православному богословию. В какой-то степени можно говорить о символических текстах.

**СИМОНИЯ** (от имени Симона Волхва, см. Деян. 8:18–20) – продажа и покупка права получения священного сана. По церковным канонам этот грех наказывается лишением сана.

**СИМФОНИИ ТЕОРИЯ** (от греч. συμφωνία – созвучие, согласие) – теория гармонического взаимодействия Церкви и государства, развитая императором Юстинианом (527–565). В его законодательстве говорится о двух величайших благих дарах Всевышнего людям: священстве и императорской власти. «Когда священство безукоризненно во всех отношениях и имеет дерзновение к Богу, а императорская власть справедливо и как должно устрояет вверенное ей государство, тогда будет некоторая дивная симфония (гармония), доставляющая все полезное роду человеческому».

**СИМФОНИЯ**, или конкорданс, конкорданция, – свод слов текста книги (Священного Писания) в алфавитном порядке, с указанием их местоположения в тексте.

**СИНАГОГА** (греч. συναγωγή, евр. bet-hakneset – собрание) – молитвенное собрание иудеев, существующее со времен Вавилонского пленения (VI в. до Р. Х.). Поскольку диаспора не могла проводить храмовых богослужений, иудеи собирались по субботам в синагоге для чтения Торы и слушания проповеди. Первоначально слово «синагога» обозначало само собрание верующих, теперь оно используется для названия места, где верующие собираются. Слово «С.» употребляется иногда и в значении иудейства как религии, в противоположность Церкви-ecclesia (христианству). Великой С. называется, по талмудическим источникам, собрание еврейских ученых, живших от времен Ездры до времени Симеона Праведного (ум. ок. 292 до Р. Х.), занимавшихся приведением в порядок библейских книг и отчасти устного Закона.

**СИНЕРГИЗМ** (калька греч. συνεργεία – содействие, соработничество) – соработничество Божественной и человеческой энергий, стяжание благодати, соединение тварной энергии человека с нетварной Божественной энергией. По словам подвижников, христианская жизнь есть согласие двух волей: Божественной и человеческой. Ап. Павел говорит: «Мы соработники (συνεργοί) Бога» (1Кор. 3:9). Совершенная синергия Божественной и человеческой волей, согласно Евангелию от Луки,

осуществилась в Благовещении, как о том свидетельствует ответ Марии: «Се раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1:38). «Мария могла отказаться, могла просто пребывать в пассивности, но она стала активной соучастницей в таинстве. Матерь Божия – высший пример синергии» (Еп. Каллист (Уэр)). Православное дифелитство, утвержденное VI Вселенским собором (человеческая воля Христа... внутренне согласуется с волей Божества) – основа православного понимания С. В «Мистическом богословии» Вл. Лосский прослеживает идею синергии у Григория Нисского, Макария Египетского, Максима Исповедника и других православных отцов. В начале V в. св. Иоанн Кассиан, стоя на позициях восточной патристики, не присоединился ни к бл. Августину, ни к его противнику Пелагию в их знаменитом споре о свободе и благодати. Тринадцатое из его «Собеседований» – «О том, как благодать Божия содействует совершению добрых дел» – дает отчетливое изложение православного синергизма. См.: Синергия (Проблемы аскетики и мистики Православия). М., 1995.

**СИНОД, СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД** был учрежден в 1721 г. для замены патриаршей власти коллегиальным управлением, однако фактически подчинил Церковь государству. Причины замены патриаршего управления синодальным, указанные в Духовном Регламенте, следующие: 1) истина гораздо лучше может быть раззнана несколькими лицами, нежели одним; 2) определения и решения власти соборной авторитетнее, чем решения власти единоличной; 3) в случае каких-либо неотложных нужд или болезни и смерти единого правителя дела могут останавливаться; собор же может вести дела безостановочно; 4) решения нескольких лиц гораздо беспристрастнее, чем одного; 5) сильным мира труднее влиять на несколько лиц, чем на одно лицо; 6) простой народ, по невежеству, может смешивать единоличную церковную власть с монаршею и в случае пререканий между этими властями может стать на сторону патриарха; к тому же сосредоточение церковной власти в лице одного иерарха может возбуждать в сем последнем надмение; 7) Синод может судить своих собственных членов, в том числе и первенствующего члена; для суда же над

единоличным правителем необходимо было призывать восточных патриархов.

Синод в первоначальном своем виде состоял из 11 лиц: президента (митрополита Рязанского Стефана Яворского), двух вице-президентов, четырех советников и четырех ассессоров; в числе их были: архиереи, архимандриты, игумены и городские протоиереи. В качестве представителя государственной власти в состав Св. Синода был включен обер-прокурор. Высочайшее повеление (11 мая 1722 г.) гласило: «В Синод выбрать из офицеров доброго человека, кто б имел смелость и мог управление синодского дела знать и быть ему обер-прокурором, и дать ему инструкцию, применяясь к инструкции генерал-прокурора Сената».

**СИНОПТИКИ** – авторы первых трех Евангелий (от Матфея, Марка и Луки), обладающие определенным единством, по сравнению с 4-м Евангелием – от Иоанна.

**СКАЗАНИЕ О НЕВИДИМОМ ГРАДЕ КИТЕЖЕ** – легенда о городе, чудесно спасшемся от завоевателей. См. Китеж.

**СЛАВА** – 1) прославление; 2) (евр. Kavod – величие, греч. δόξα – слава) явление святости Бога миру; 3) «прославление», т. е. преобразование человека, достижение подобия святости Божией; 4) изображение Божественного сияния на иконах.

**СЛАВЯНОФИЛЫ, СЛАВЯНОФИЛЬСТВО** – одно из направлений русской общественной мысли XIX в., сформировавшееся под влиянием философско-исторической теории национальной самобытности и панславистских симпатий как протест против заимствований с Запада. С. декларировали путь исторического развития России, отличный от западноевропейского, и усматривали ее самобытность в крестьянской общине, в Православии как единственно истинном исповедании христианства. Выступали за отмену крепостного права, смертной казни, за свободу печати и т. п. Главные представители: И.С. и К.С. Аксаковы, И.В. и П.В. Киреевские, А.И. Кошелев, Ю.Ф. Самарин, А.С. Хомяков, В.А. Черкасский и др. Оппонентов славянофилов называли «западниками». В процессе подготовки крестьянской реформы 1861 г. многие славянофилы сблизились с западниками на почве либерализма. Некоторые идеи славянофилов получили развитие в идеологии

почвенничества (Н. Н. Страхов), панславизма (Н.Я. Данилевский), а также «охранительного» направления русской общественной мысли. Противостояние С. и западничества нельзя понимать буквально и упрощенно, да и сами эти понятия нечеткие. Славянофилы не отрицали достижений западноевропейской культуры, высоко ценили внешнюю обустроенность западной жизни, с глубоким уважением относились к западноевропейской науке. Для Хомякова, например, Европа – «страна святых чудес». Само С. возникло под влиянием западноевропейской философии.

**СМУТА, СМУТНОЕ ВРЕМЯ** – период от смерти царя Иоанна Грозного (1584) до воцарения на престоле Михаила Федоровича (1613), время междоусобицы и Русско-польской войны 1605–1612 гг., когда русский престол занимали самозванцы.

**СОБОРНАЯ ЦЕРКОВЬ, СОБОРНОСТЬ** (от греч. καθολικός – всеобщий, всецелый). Словом «соборная» в Никео-Константинопольском Символе веры переведено греческое слово «кафолическая», обозначающее одно из четырех свойств Церкви. Термин «кафолическая церковь» впервые встречается у Игнатия Антиохийского. Славянские церкви заменили его выражением «соборная церковь». «Если это перевод, – говорит проф.-протоиерей Н. Афанасьев, – то он крайне неудачный, так как совершенно не выражает его содержания. Если это является сознательной заменой одного термина другим, что, впрочем, маловероятно, то значит ли это, что славянские Церкви отказываются от термина «кафолическая церковь»?» (Кафолическая церковь в сб. Православная мысль, вып. XI / / Труды Православного Богословского Института. Париж: YMCA-PRESS, 1957). На неправильном переводе строится, начиная с Хомякова, целая богословская система. Сегодня термины «соборная церковь» и «соборность» как в светской, так и в церковной публицистике употребляются в значении, не имеющем никакого отношения к термину «кафолическая церковь». Оно может обозначать: коллективность, демократичность, способность достигать согласия, общность и пр. Как богословское понятие «соборность» является специфически русским философским понятием, которое впервые употребил А.С. Хомяков (по его замечанию, «одно это слово соединяет в

себе целое исповедание веры» (О значении слов «кафолический» и «соборный» / / Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 279) и которое затем разрабатывали *И.В. Киреевский*, *Ю.Ф. Самарин*, *С.Н. Трубецкой* и др. См. также: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л, 1991. Т. I–II (по предметному указателю). Согласно учению Хомякова, принципом строения Церкви должна быть соборность, под которой разумеется единство многих лиц на основе общей любви их к Богу, к Богочеловеку Иисусу Христу и к правде Божией. Любовь свободно объединяет верующих людей в Церкви как Теле Христа. Хомяков признает, что принцип соборности не осуществлен в православии во всей полноте, что высшее духовенство нередко бывает склонно к деспотизму, однако такое явление понятно в условиях земной грешной жизни и хорошо уже то, что принцип любви, а следовательно и свободы, провозглашен в Православии. Понятие соборности, выработанное Хомяковым, так ценно и своеобразно, что перевод его на другие языки невозможен и слово «соборность» уже принято в немецкой и англо-американской литературе. Содружество (fellowship) англиканских и православных христиан, существующее в некоторых городах Великобритании и Соединенных Штатов Америки, издает журнал под названием «Sobornost». «Душа православия есть соборность». «Церковь собирает, включает в себя все народы и простирается на всю вселенную, и в этом смысле соборность означает и вселенскость...» (*Булгаков С. Н.* Православие. Очерки учения Православной церкви. М., 1991. С. 145:156). «Кафоличность Церкви яснее всего указывается, и притом во всем ее объеме, в словах Иисуса Христа: “Где двое или трое собраны во Имя Мое, там Я посреди них” (Мф. 18:10). Тут не указано, ни к какой национальности, ни к какой эпохе, ни к какой стране, ни к какому общественному и прочим нарочитым состояниям должны принадлежать собирающиеся. Нужно одно только, чтобы они собрались во имя Христово. Этого достаточно, и Он, как сказал, будет среди них» (*Флоренский П.* Понятие Церкви в Священном Писании / / Богословские труды. М., 1974. Сб. 12. С. 128–129). «Церковь соборною называется потому, что находится во всей вселенной от концов земли до концов ея, что повсеместно и в

полноте преподает все то учение, которое должны знать люди, учение о вещах видимых и невидимых, небесных и земных, что весь род человеческий приводит к истинной вере, начальников и подчиненных, ученых и простых людей, и что повсеместно врачует и исцеляет все роды грехов, душою и телом соделываемых, имеет в себе всякий вид совершенства, являющегося в делах, словах и во всех духовных дарованиях» (Св. Кирилл Иерусалимский. Огласит, поучения. XVIII. П. 23. С. 424–425).

**СОДОМ И ГОМОРРА** – города, жители которых погрязли в распутстве и за это были испепелены огнем, посланным с неба (Быт. 13:13; 19:24–28). В последующей библейской традиции – символ крайней степени греховности, навлекающей на себя Божественный гнев.

**СОТЕРИОЛОГИЯ** (от греч. σωτήρια – спасение) – раздел христианского догматического богословия, посвященный учению о спасении мира через Воплощение, смерть и Воскресение Христа.

**СОФИИ Св. ХРАМ** – построен в Константинополе в 532–537 гг. Анфимием из Тралл и Исидором из Милета. После взятия города турками (1453) был превращен в мечеть Айя-София; к нему были пристроены четыре минарета, уничтожена христианская символика. Славянофильски ориентированные мыслители России связывали представления об исторической миссии России с освобождением Константинополя (Царьграда) от мусульманского владычества и с возвращением ему статуса центра православия.

**СОФИОЛОГИЯ** – учение о Софии-Премудрости (Σόφια) Божией в русской религиозной философии, определяющее характер взаимоотношений Бога и мира, восходящее к Библейской книге Притчей Соломоновых. Учение о Софии было популярно в религиозно-философских и поэтических кругах начала XX в. Учение Вл. Соловьева о Софии – Вечной Женственности («София есть идеальное человечество»), а также его стихи оказали большое влияние на поэтов-символистов: А. Блока и А. Белого. Многими в этих кругах София понималась как творческий замысел Божий о мире, который есть и его цель, достигаемая через обожение мира. Знакомство с С. должно



включать знакомство с работами *Е. Н.* и *С.Н. Трубецких*, с 10-м письмом книги свящ. *П. Флоренского* «Столп и утверждение Истины» (1914). С. занимает центральное место в творчестве прот. *С. Булгакова*. Ее начало в книге «Философия хозяйства» (1912). Несмотря на осуждение Софиологии *В.Н. Лосским*, архиеп. *Серафимом (Соболевым)* и некоторыми другими авторами, следует признать, что тема эта до сих пор глубоко не изучалась, а многие резкие возражения обусловлены тем, что к несхоластическому богословию применяются схоластические мерки. Часто критикуемые места в религиозно-философских текстах являются богословской и мистической поэзией, а не догматическими нововведениями.

**СОФИСТЫ** (греч. σοφισταί – учителя мудрости) – представители духовно-воспитательного течения в античной Греции V и IV вв. до н. э., профессиональные учителя философии и красноречия 2-й пол. V – 1-й пол. IV вв. до н. э. (Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, Антифонт, Критий и др.), обучавшие риторическим и философским навыкам. Для софистики характерны: переориентация философского исследования с природы на человека, общество, этику и теорию познания, а также плюрализм, приводящий к релятивистским тенденциям. Вследствие этого слово «софистика» часто употребляется в нарицательном смысле, для обозначения бессмысленного процесса философствования, стремящегося к запутыванию оппонента. Критика софистов имеет место у Сократа и Платона. С. называли также профессиональных ораторов II–V вв. по Р. Х., культивировавших классические образцы древнегреческой риторики.

**«СОЮЗ ОСВОБОЖДЕНИЯ»** – нелегальная религиозно-политическая организация, объединявшая радикально настроенных молодых людей (*В.Ф. Эрн*, *В.П. Свенцицкий*, *П.А. Флоренский*, *А.В. Ельчанинов* и др.). Просуществовала с февраля 1905 по 1907 г. Идеино-теоретические установки «братства» были близки к «христианскому социализму» *С.Н. Булгакова*. В первой серии «Религиозно-общественной библиотеки» (№ 2) была опубликована брошюра *В.П. Свенцицкого* ««Христианское братство борьбы» и его программа» (М., 1906; издание конфисковано).

**СПЕКУЛЯТИВНЫЙ** (от лат. *speculatio* – созерцание, наблюдение) – так называют образ мышления, основанный на получении знания при помощи рефлексии, без обращения к практике.

**СТАРОКАТОЛИКИ, СТАРОКАТОЛИЧЕСТВО** – конфессия, образовавшаяся в результате неприятия группой католических профессоров-богословов решений Первого Ватиканского собора в 1870 г. (в частности, догмата о примате и непогрешимости Римского епископа). Старокатолические общины наиболее распространены в Германии, Швейцарии, Польше, США. С самого начала старокатолики стремились восстановить дух древней христианской Церкви и войти в общение с другими церквями. В 1892 г. на люцернском конгрессе было решено вступить в официальные отношения с Русской Православной церковью. Успешно прошли встречи, собеседования, но до сих пор отношения не установлены. Перспективы единения призрачны, поскольку старокатоличество, как и англиканство, с которым у них уже давно есть соглашение о взаимном причащении, приняло женское священство. В Швейцарии С. именуются христокатоликами.

**СТАРООБРЯДЧЕСТВО (СТАРОВЕРСТВО)** – следование церковной старине в области, касающейся не существа веры, но внешней церковной жизни, церковных обычаев. Общее обозначение всех толков и общин, не признавших реформы патриарха *Никона*, который в 1654 г. созвал собор, принявший решение приступить к исправлению богослужебных книг. Исправленные книги патриарх повелел разослать по всем Церквам, а старые отобрать и сжечь. Среди прочего было осуждено двуперстное крестное знамение. Действия Никона вызывали сопротивление как со стороны лиц, не сочувствовавших исправлению богослужебных книг, так и со стороны прежних справщиков, ученость которых подверглась сомнению. Патриарх жестоко расправлялся с недовольными, среди которых признанным авторитетом пользовался протопоп Аввакум († 1681), участвовавший в «книжном исправлении» при патриархе Иосифе († 1652). В 1653 г. протопоп Аввакум был заточен в тюрьму, затем сослан в Тобольск, а впоследствии перемещен в Даурию и Мезень. Поначалу патриарх Никон

пользовался непререкаемым авторитетом в глазах царя Алексея Михайловича. Но со временем независимость властолюбивого патриарха в церковных вопросах и его влияние на государственные дела стали раздражать царя. В 1658 г., после размолвки с царем, патриарх Никон сам снял патриарший куколь и оставил патриаршество.

Собор 1666 г., в котором принимали участие патриархи Александрийский Паисий и Антиохийский Макарий, осудил патриарха Никона за гордыню и непочтение к государевой власти. На соборе патриарх Никон был низложен и сослан простым монахом в Ферапонтов, а в 1676 г. – в Кирилло-Белозерский монастырь. Доставленный на собор протопоп Аввакум не поддавался увещаниям и не раскаялся, за что был расстрижен, предан проклятию и сослан в Пустозерск, где его сожгли в 1681 г. Собор 1667 г. утвердил постановления прежних соборов о церковных обрядах и исправлении богослужебных книг и проклял всех, кто противился этим решениям.

Сторонники старых книг и обрядов – старообрядцы – ощущали себя хранителями древнего благочестия, древних икон и враждебно относились ко всем новшествам. Они упорно не принимали реформ, навязанных патриархом Никоном при поддержке светской власти. За старую веру стояли многие бояре и члены царской семьи, а непокорный Соловецкий монастырь был взят московским войском в 1676 г. лишь после семилетней осады. Проблеме возникшего раскола посвящен «Увет духовный», изданный в 1682 г. для чтения во всех храмах. Светская власть ответила на упорство раскольников суровым указом 1685 г., но казни старообрядцев, изъятие старых книг и уничтожение древних икон лишь озлобили раскольников. Большинство раскольников было убеждено, что с началом исправления богослужебных книг наступило царство антихриста. В ожидании конца света некоторые из них решились уйти от мирских соблазнов и покончили жизнь самосожжением, считая самоубийство за веру равным мученичеству. Уже до начала 1690-х гг. сожгло себя около 20 000 человек. Самосожжения, а также самоутопления и самопогребения имели место на протяжении всего XVIII в. и встречались даже в XIX в.

Вера в пришествие антихриста разделила старообрядцев на два основных направления: поповцев и беспоповцев. Если антихрист уже царствует на земле, то православие утрачено; следовательно, нет больше истинной Церкви, таинств и священства и для общения с Богом достаточно молитвы. Таков был вывод беспоповцев.

Другая, более умеренная, часть старообрядцев не делала столь крайних выводов и признавала необходимость таинств и священства. Для этой группы со временем встал вопрос об организации самостоятельной Церкви. В 1800 г. часть поповцев соединилась с Русской Православной церковью с правом сохранения древних обрядов и старых богослужебных книг. Так в Русской Православной церкви возникли единоверческие общины. В 1846 г. другая часть поповцев поставила своего первого епископа в Белой Кринице, Австро-Венгрия. Так возникла Старообрядческая церковь белокриницкого (Австрийского) согласия. Третья группа поповцев, за неимением собственного духовенства, принимала в свои общины беглых православных попов (отсюда ее название: «беглопоповцы»). Лишь в 1923 г. она получила свою иерархию и стала называться Старообрядческой церковью древлеправославных христиан.

Первоначально главным центром распространения беспоповщины была Выгорецкая обитель в северном русском Поморье (отсюда название: Поморский толк). От Поморского толка отделился Федосеевский толк. В 1730-х гг. Филипп из Выгорецкой обители основал собственный, Филипповский, толк, поскольку был против молитв за царя. В начале XIX в. федосеевцы допустили вступление в брак, и появилась аристовщина, не согласившаяся с этим решением. В конце XVIII в. возникла секта странников, или бегунов, из которой в начале XX в. выделился Скрытнический толк. Еще раньше возникла «нетовщина», или Спасово согласие; по мнению нетовцев, один лишь Спас знает, как можно спастись, поэтому следует уповать на Его милость и молиться. В конце XVIII – начале XIX в. возник целый ряд мелких беспоповских сект: рябиновцы, признававшие лишь крест, сделанный из рябины; дырники, устраивавшие в своих домах отверстия на восток, в которые они молятся;

Часовенное согласие, последователи которого молились в кладбищенских часовнях; самокрещенцы и др.

В настоящее время в России существуют:

**1.** Старообрядческая церковь белокрыницкого (австрийского) согласия с центром в Москве. Верующие рассеяны в Московской, Брянской областях, на юго-западе Украины, в Молдавии, Поволжье, Сибири и на Северном Кавказе.

**2.** Старообрядческая Церковь древлеправославных христиан с центром в Новозыбкове Брянской области. Верующие рассеяны в Брянской, Московской и Курской областях, в Поволжье и на Северном Кавказе.

**3.** Беспоповцы различных толков (Поморского, Федосеевского, Филипповского, Спасовского и некоторых других мелких толков) рассеяны в Московской, Владимирской, Ленинградской областях, в Поволжье, на Урале и в Сибири. В Москве существует Российский Совет Древлеапостольской Поморской Церкви.

**СТИГМАТЫ** (от греч. στίγμα – клеймо) – раны, появившиеся на теле св. Франциска Ассизского в тех местах, в которых Христос был пригвожден к кресту. Это произошло за два года до смерти св. Франциска (1224). Впервые об этом рассказывается в житии св. Франциска. Подобный духовно-мистический опыт известен и у других западных святых.

**СТИХИРА** (греч. στίχηριον – многостишие) – песнопения, составленные в честь праздника или святого, состоящие из ряда стихов, написанных одним размером.

**«СТОГЛАВ»** – сборник, состоящий из 100 глав, в котором содержатся Постановления поместного Собора Русской Православной церкви 1551 г., созванного в целях упорядочения разных сторон государственной и церковной жизни. Собор был открыт царем Иваном IV (Грозным), который предложил Собору около 70 вопросов. Ответы на них и составляют содержание «Стоглава». Среди основных тем Собора – улучшение различных сторон мирского быта (меры против брандобрития, волшебства, скоморошества, языческих народных увеселений и т. д.).

**СХИЗМА** (греч. σχίσμα – раскол) – в Н. 3. это слово обозначает различные церковные разделения и распри. Позднее схизмой стало называться лишь такое разделение в лоне

Церкви, которое не касается догматов; этим схизма отличается от ереси. Слова: «схизматики» и «раскольники» – звучат обидно для обвиняемых, но факт признания раскола принципиален. Расколы для Церкви опаснее, чем внешние преследования.

**СХОЛАСТИКА** – средневековая (IX–XV вв.) философия, которая была религиозной и подчиненной богословию (*ancilla theologiae* – служанка богословия). Для С. характерна систематизация знания и формально-логический метод. Наиболее яркий представитель – св. *Фома Аквинский*. В обиходе С. называют бесплодные, чисто формальные исследования и дискуссии, которые не затрагивают существа дела. В богословии это так называемое «школьное богословие», для которого типично зазубривание ответов на догматические вопросы без глубокого богословского анализа, упрощение и схематичность в догматике. Влияние схоластического богословия в его упрощенной, школьной, форме на православное богословие в России до сих пор прослеживается в ряде учебных материалов в духовных школах.

**ТАИНСТВО** (греч. *μυστήριον* – тайна) – богослужение, в котором верующим в ходе видимого священнодействия сообщается невидимая благодать Божия. Таинства установлены Самим Иисусом Христом. В Православной церкви признается семь таинств: крещение, миропомазание, причащение, покаяние, священство, брак и елеосвящение.

**ТВАРЬ** (др.-рус. *тварь* – создание, творение) – 1) вся совокупность тварного мира, все, созданное Творцом; 2) человеческий род или просто человек.

**ТЕИЗМ** (от греч. *Θεός* – Бог) – религиозное мировоззрение, исходящее из понимания абсолюта как бесконечной Божественной личности, трансцендентной миру, свободно творящей мир.

**ТЕОДИЦЕЯ** (оправдание Бога) – термин и название трактата *Г. В. Лейбница*. «Теодицея» означает учение, оправдывающее Бога за наличие зла в мире. Зло, согласно блаж. *Августину*, познается не само по себе, а как лишенность блага; вслед за ним и Лейбниц считает, что «Бог допустил зло для извлечения блага» (*Лейбниц Г. В. Сочинения*. М., 1989. Т. 4. С. 403). Православное понимание теодицеи см. в кн. свящ. Павла Флоренского «Столп и

утверждение Истины» (М.: Путь, 1914), второе название книги – «Опыт православной теодицеи в 12 письмах».

**ТЕОЗИС** – см. Обожение.

**ТЕОКРАТИЯ** (греч. «бог» и «власть, господство», букв. – господство Бога) – государственное устройство, при котором верховным правителем государства предполагается сам Бог, осуществляющий Свою волю через посредство избранных для этого лиц. Особое развитие теократический принцип получил в Средние века в Западной церкви. Можно видеть сущность теократии в идее христианского универсализма, т. е. в коренном для христианства стремлении всю жизнь одушевить и осветить светом Христовым, все и всех привести ко Христу. Однако здесь ничего не говорится о путях христианизации, между тем для теократии существенно использование эмпирической власти.

**ТЕОПАСХИЗМ, ТЕОПАСХИТСКИЕ ВЫРАЖЕНИЯ, ТЕОПАСХИТЫ** (от греч. «Бог» и «страдать») – сторонники убеждения, что в силу единства двух природ во Христе можно говорить о том, что Бог пострадал на Кресте. Теопасхитский спор в Константинополе возник из-за монахов, прибывших из Скифии и обвинявших в неправославии своих епископов. В противовес добавлению к Трисвятому (монофизиты понимали его как христологический гимн), введенному сирийскими монофизитами: «Распныйся за ны», эти монахи ввели другую формулу – «Один из Троицы плотью пострадал» (*unum de Trinitate crucifixum esse*) и требовали присоединения этой формулы к Халкидонскому вероопределению. В Константинополе нашлись лица, им сочувствовавшие, таков был знаменитый полководец Виталиан. Но папские легаты стали на сторону несогласных с ними, и тогда монахи написали папе Гормизде, а потом и сами отправились к нему. Видя колебания папы, скифские монахи обратились к африканским епископам, сосланным в Сардинию, и нашли у них поддержку. В 533 г. Юстиниан I издал эдикт, узаконивший формулу скифских монахов. В ответ папа Иоанн II прислал в 534 г. послание с признанием формулы. Первоначальное отрицательное отношение папы к формуле скифских монахов, между которыми самыми замечательными были Леонтий Византийский (485–543) и Иоанн Максенций, можно объяснить

тем, что они стремились истолковать Халкидонский собор в смысле Кирилла.

**ТЕОСОФИЧЕСКАЯ СИСТЕМА, ТЕОСОФИЯ** (от греч. Θεός – Бог и σοφία – мудрость) – 1) Первоначально под Т. понималось богословие. Позднее под Т. стали понимать такое богопознание, которое опирается на непосредственное мистическое восприятие, а не основывается на Божественном откровении. В этом смысле к теософам относили неоплатоников и гностиков. Из позднейших мистиков это: Яков Беме, Парацельс, Сен-Мартен и др. В.С. Соловьев понимал под Т. «цельное знание» как высший синтез рационального и эмпирического знания с мистическим. В более узком и специфическом смысле Т. – мистическая доктрина Е.П. Блаватской и ее последователей, которая представляет собой соединение мистики индуизма, буддизма и др. восточных учений с элементами оккультизма и отчасти неортодоксального христианства.

**ТЕОФАНИЯ** (греч. θεωφανία – Богоявление) – явление Бога в ином Себе, в «тварном субстрате». Идея о том, что весь тварный мир, а также и любое его отдельное явление есть теофания, принадлежит к разряду концепций христианского платонизма. Эта идея развивалась у *Псевдо-Дионисия Ареопагита* и вместе с другими его концепциями была скорректирована преп. *Максимом Исповедником* в духе и направлении ортодоксального церковно-патристического миропонимания. Позднее эту идею использовали в своей философии Эриугена и Николай Кузанский (см.: О Богосыновстве. Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 309); эту концепцию использует в своих философских работах и Л.П. Карсавин.

**ТЕРАПЕВТЫ** – в греко-римском Египте иудейская религиозно-аскетическая секта, близкая к ессеям. Члены секты осуждали рабство, отвергали частную собственность, брак, проповедовали равенство и бедность. Единственный источник сведений о терапевтах – трактат Филона Александрийского «О созерцательной жизни».

**ТЕУРГИЯ** (букв. – богодействие) – по определению Н. А. Бердяева, это «богодействие, богочеловеческое творчество» (Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.



С. 457). О теургии много писали Вл. Соловьев и теоретики символизма: А. Белый и Вяч. Иванов, а также С.Н. Булгаков.

**ТЛЕНИЕ** – разрушение материальной и духовной природы человека, крайним выражением которого является смерть. В христианской традиции причиной тления называется «разделение с Богом» (преп. Максим Исповедник).

**ТОРЖЕСТВО ПРАВОСЛАВИЯ** – см. также Неделя Православия. Первое воскресенье Великого поста называется в православном церковном календаре «неделя Торжества Православия». В этот день воспоминается окончательная победа Православия над иконоборчеством в 843 г. (в тот год оно выпало на первое воскресенье поста). Поныне в кафедральных соборах совершается особый чин Торжества Православия, последование которого изложено в Синодике в Неделю Православия. См.: Успенский Ф. Синодик в Неделю Православия. Сводный текст с приложениями. Одесса, 1893.

**ТРЕТИЙ РИМ** – см. Москва – Третий Рим.

**ТРИАДОЛОГИЯ** – учение о Святой Троице, раздел догматического богословия, в котором излагается учение о Святой Троице.

**ТРИДЕНТСКИЙ СОБОР** (собор в Тренто, Италия, 1545–1563) был созван для борьбы с Реформацией и для укрепления позиций Католичества. Собор догматизировал учения о первородном грехе, чистилище и приоритете папской власти перед авторитетом Вселенского собора; в его решениях были кратко перечислены и преданы анафеме главные положения протестантизма.

**«ТРИ РАЗГОВОРА О ВОЙНЕ, ПРОГРЕССЕ И КОНЦЕ ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ»** – последняя книга Вл. Соловьева, ознаменовавшая его отказ от идеи теократии.

**УНИАТСКИЕ ЦЕРКВИ** (от лат. unio – единение) – Восточные Православные церкви, перешедшие под юрисдикцию Рима при сохранении восточного обряда и языка богослужения.

**УНИЯ** (от лат. unio – единение), акт признания единства двух или нескольких церквей, религиозных общин. В истории известно множество фактов заключения уний, не только между Римско-католической церковью и различными Восточными церквями (с сирийцами, армянами, маронитами и др.), но и между

различными протестантскими общинами, например, между лютеранами и реформатами в Германии. В русском православном контексте это слово употребляется, как правило, для обозначения формального заключения единства на основании определенного соглашения, являвшегося по существу подчинением православных Риму. Если единство не осознано церковным народом, то дипломатические договоренности иерархов не служат делу единства. На Ферраро-Флорентийском соборе (1438–1439), созванном для решения вопроса о соединении церквей, уния Константинополя с Римом была заключена, но после того как делегаты собора возвратились домой, церковным народом и государственной властью уния была отвергнута. В 1595 г. собор Киевской митрополии, опасаясь распространившегося в Польше кальвинизма, предложил Риму заключить унию по Флорентийской модели, надеясь на равноправие. Однако папа Климент VIII (1592–1605) предложил свои условия, не допускавшие автономии и сводившиеся по существу к подчинению. Собор 1596 г. в Бресте Литовском принял эти условия, но оппозиционный собор отверг такую унию. Имели место также другие унии: Смоленская (1625), Ужгородская (1646), Перемышльская (1691), Львовская (1700), Луцкая (1702) и др. В ситуации православно-католической унии в Польше, на Украине, в Белоруссии и др. регионах это было практически юрисдикционное переподчинение приходов и епархий Риму с допущением славянского языка, восточного обряда, женатого духовенства (не везде). Имела место и определенная латинизация (примат папы, *Filioque* и пр.).

Проблема «унии» чрезвычайно болезненная для Православной церкви, и ее разрешение требует не столько дипломатических усилий, сколько возрождения подлинной религиозной жизни, в которой не останется места амбициям, претензиям на первенство и националистическим комплексам. Стремление к заповеданному Спасителем единству предполагает преодоление негативных последствий уний, терпеливого и неуклонного следования к равноправному единству, сотрудничества в деле общей христианской миссии перед лицом глобализации, секуляризации, наплыва псевдорелигий и прочих вызовов современности.

**«УЧЕНИЕ 12 АПОСТОЛОВ»** – см. Дидахи.

**ФАВОР** – гора, на которой произошло преображение Господне: Иисус предстал Петру, Иоанну и Иакову в белых, блистающих одеждах, беседующим с Моисеем и Илией (Лк. 9:28–36).

**ФАВОРСКИЙ СВЕТ** – свет, которым просияло лицо Иисуса Христа при Его Преображении. Рассказ об этом содержится у Евангелистов (Мф. 17:1; Мк. 9:2; Лк. 9:28), причем ни один из них не называет гору, на которой это произошло, Фаворской, так что указание на нее есть не что иное, как возникшее впоследствии церковное предание. Спор о Фаворском свете заключался в следующем: исихасты (букв.: пребывающие в покое – представители мистического движения в среде греч. монашества XIV в. на Афоне) – Григорий Синаит, Григорий Палама, Николай Кавасила, патриарх Филофей и др. – считали, что Фаворский свет есть таинственное проявление Божественной славы. Их противники: Варлаам Калабрийский, Никифор Григора, Акиндин и др. – признавали Фаворский свет созданным для просвещения апостолов и бесследно исчезнувшим, вещественным и тленным и отрицали возможность созерцания Божества с помощью внешних чувств. Православной в этом длительном споре в конце концов была признана позиция исихастов. Пять соборов XIV в. осудили Варлаама и признали учение св. Григория Паламы (см. *Исихастские споры*).

**ФАНАРИОТЫ** – обитатели греческого христианского квартала в Стамбуле; в более узком смысле – сторонники взглядов Константинопольской церкви и патриархии.

**ФАРИСЕИ.** Происхождение слова не совсем ясно. Некоторые полагают, что оно означает «отделившиеся», т. е. лица, которые вследствие строгого исполнения законов о ритуальной чистоте стремились избегать соприкосновения со всем тем (вещами и людьми), что могло нарушать чистоту. Но последнее не есть наиболее характерное для Ф.; ессеи в еще большей степени изолировались от людей. По другой версии, слово «Ф.» произошло от глагола «pharesch» – «объяснять», «толковать». Ф. действительно были толкователями закона, однако слабым местом в этой версии является несоответствие грамматической формы слова правилам еврейского языка.

Фарисеи – название одной из трех древнееврейских сект, возникших в эпоху расцвета Маккавеев (ок. 150 лет до Р. Х.); зародыш фарисейских учений должен быть отнесен ко времени Ездры. Ф. заложили основание талмудическому еврейству. В догматическом отношении Ф., по словам Иосифа Флавия, «все совершающееся ставят в зависимость от Бога и судьбы и учат, что, хотя человеку предоставлена свобода выбора между честными и бесчестными поступками, но в этом участвует также предопределение судьбы». В этом отношении Ф. занимали середину между ессеями, которые все приписывали предопределению, и саддукеями, которые признавали абсолютную свободу воли и утверждали, что судьба человека находится всецело в его собственных руках. Из талмудической литературы известно, что Ф. удалось почти совершенно отменить смертную казнь, сплошь и рядом налагаемую Моисеевым законом; это было достигнуто отчасти посредством разных фикций, введенных ими в толкование Моисеева закона, отчасти предоставлением весьма широких прав защите, в ущерб обвинению. «Ф. верят в бессмертие души; за гробом людей ожидает суд и награда за добродетель или возмездие за преступления при жизни; грешники подвергаются вечному заточению, а добродетельные имеют возможность вновь воскреснуть». Флавий характеризует Ф. как «искуснейших толкователей закона», прибавляя, что «Ф. передали народу, на основании древнего предания, множество положений, которые не входят в состав Моисеева законодательства, между тем как секта саддукеев совершенно отвергает все эти наслоения, признавая обязательность одного писаного закона». Относительно образа жизни Ф. Флавий отмечает, что «они ведут строгую жизнь и отказываются от всяких удовольствий. Они следуют лишь тому, что разум признает за благо. Они почитают старших и не позволяют себе противоречить их постановлениям. Они пользуются таким влиянием на народ, что все богослужебные обязанности совершаются по их начертаниям».

За несколько лет до окончательного падения Иерусалима из среды Ф. выделились две политические партии: миролюбивые гиллелиты проповедовали мир с Римом во что бы то ни стало, шамаиты же образовали партию зилотов (ревнителей), которые

были душою восстания народа против римлян и довели Иудею до полного разгрома (70 г. по Р. Х.). В то самое время, когда еврейский народ лишался своего политического центра, одному Ф. из школы Гиллеля (Раби Иоханану бен-Закай) удалось создать духовный центр, в виде богословской школы в Ямне, где было положено основание талмудическому еврейству.

Поскольку своим чрезмерным исполнением человеческих преданий Ф. поступали вопреки закону Божию, за что были обличаемы Иисусом Христом (Мф. 23), слово «фарисей» употребляется сегодня в значении «лицемер, ханжа, человек, притворяющийся добродетельным, демагог благочестия».

**ФЕРРАРО-ФЛОРЕНТИЙСКИЙ СОБОР (1438–1439)** – собор представителей Восточных патриархатов и Римской церкви, созванный по инициативе византийского императора Иоанна VI Палеолога и папы Евгения IV для решения вопроса о соединении церквей, так называемой унии. Открылся в Ферраре. Главным предметом обсуждения стал вопрос о признании греческой церковью *Filioque* (выражения «и от Сына», означающего исхождение Св. Духа не только от Отца, но и от Сына), внесенного в Символ веры в VII в. в Испании, принятого затем Карлом Великим, под его влиянием введенным в церковное употребление Римской церкви и ставшего одним из основных вероисповедных различий православия и католичества. На этом соборе была заключена уния Восточных церквей с Римской, которая впоследствии, по возвращении делегатов домой, была отвергнута народом и правителями их стран.

**ФЕТИШИЗМ** (от фр. *fetich* – идол, талисман) – поклонение фетишам, культ неодушевленных предметов – фетишей, наделенных, по представлениям верующих, сверхъестественными свойствами. Был распространен у всех первобытных народов. Сохранившиеся черты: вера в амулеты, обереги, талисманы.

**ФИЛЕТИЗМ** – определение филетической ереси дает свящ. Павел Флоренский в работе «Понятие Церкви в Священном Писании» (Богословские труды. М., 1974. Сб. 12. С. 128–129). «Весьма понятно, что непризнание католического характера Церкви Христовой ведет за собою тяжкое искажение самого понятия о Церкви и создает особую филетическую ересь,

желающую национальным и прочим человеческим отличиям дать место не служебное, а главенствующее, вводящую в сферу Божественного человеческое как таковое и своим экскоммуникативным расширением ко всем инородным элементам Церкви вносящую в нее племенные деления и распри. Византизм, русизм, болгаризм, грузинизм и проч.– все эти направления церковной жизни или, лучше сказать, эти болезни, которыми “врата адовы” пытаются поколебать кафоличность Церкви, конечно, не поколеблют и не одолеют ее твердыни, ибо «твердое основание Божие стоит, имея печать сию: “познал Господь Своих” и: да “отступит от неправды всякий, исповедующий имя Господа” (2Тим. 2:19)». Но несомненно, что доселе слишком мало сознается нелепость и еретичность словосочетаний вроде «византийская церковность» и проч.

**ФИЛИОКВЕ** (лат. Filioque – и от Сына) – добавление слов «и от Сына» в латинский текст *Никео-Константинопольского Символа веры* после слова «Отца» во фразе «в Духа Святаго Господа животворящего иже от Отца исходящего». С конца IV и начала V в. некоторые учителя Западной церкви начали иначе выражаться о личном свойстве Св. Духа, говоря, что Он исходит вечно не только от Отца, но «и от Сына». Возникновению и развитию филиоквистического учения, по мнению западных ученых, особенно много содействовал своими сочинениями бл. Августин. Мнение об исхождении Св. Духа «и от Сына» высказывалось некоторыми богословами Западной церкви и в последующее время. Этой прибавкой частное богословское мнение было поставлено испанскими епископами рядом с догматическим учением, выраженным на первых двух Вселенских соборах, и возведено ими в пределах Испании на степень догмата. Новое учение о личном свойстве Св. Духа сделалось известным греческой церкви и вызвало на Востоке недоумение и нарекания, побудившие преп. Максима Исповедника к разъяснениям этого факта в его послании к кипрскому пресвитеру Марину. В VIII в. вопрос об исхождении Св. Духа сделался на Западе предметом споров, и многие, не различая временного посланничества в мир и вечною исхождению Св. Духа, стали утверждать, что Св. Дух равно исходит от Отца и Сына предвечно. Разъяснения преп. Максима,

по толкованию писателя IX в. Анастасия Библиотекаря, состояли в том, что под исхождением Св. Духа от Сына латиняне понимают послание (missio) Св. Духа Сыном.

Принято считать, что это учение впервые было сформулировано на соборе в Толедо в 589 г.; есть также мнение, что в документах собора позднее была допущена интерполяция. Впервые формула появляется на соборе в Брага (675). Затем она была принята в Галлии по инициативе императора Карла Великого, в виде *Filioque* включена в латинский текст Никео-Константинопольского символа в IX в., через придворную капеллу в Ахене попала в монастырь на Елеонской горе и вызвала смущение в Иерусалиме. На Западе новое учение не сразу получило полные права гражданства и признавалось далеко не всеми. Знаменитый Алкуин (ум. 804) писал к лионским братьям, чтобы они избегали испанского нововведения и не позволяли себе ни малейшего прибавления к Символу веры, а патриарх аквилейский Павлин в 791 г. даже созвал поместный собор, на котором осудил всякое подобное прибавление. Но голоса этих ревнителей истины не были услышаны. В 809 г. император Карл Великий созвал в Ахене собор для рассуждения по вопросу о *Filioque* под своим личным председательством. На этом соборе под влиянием Карла имели перевес сторонники *Filioque*, и постановлено было утвердить для постоянного употребления Символ веры с этой прибавкой. От лица императора и собора отправлено было посольство в Рим к папе Льву III просить его, чтобы он утвердил новый догмат. Послы постарались убедить папу, что учение, на которое они просят у него согласия, есть учение истинное и древнее. Но папа Лев III не дал своего согласия на внесение *Filioque* в Символ веры. Чтобы охранить Символ веры от всякой порчи на будущее время, он приказал начертать Никео-Цареградский символ на двух серебряных досках, на одной по-гречески, на другой по-латыни, и повесить эти доски в храме св. Петра с надписью: «Я, Лев, поставил это по любви к православной вере и для охранения ее» («Догматическое богословие» митроп. Макария. Изд. 4. С. 258:259).

В 1031 г. вставка была принята Римской церковью. Она закрепилась и в латинском тексте псевдо-Афанасиевского

символа. Ф. было важнейшим догматическим разногласием между Востоком и Западом вплоть до появления в XIX в. новых догматов в Католичестве, ставших дополнительными пунктами разногласий в догматическом споре Православия и Римокатоличества. В настоящее время Римокатолическая церковь благословляет опускать *Filioque*, в случае произнесения Символа веры совместно с православными. См. также: Болотов В.В. К вопросу о *Filioque*.

**ХАЛКИДОНСКИЙ СОБОР** – IV Вселенский собор в Халкидоне в 451 г. Собор развил решения предыдущих вселенских соборов (в частности, Ефесского, 431), провозгласил учение о Богочеловеке – халкидонский догмат.

**ХАЛКИДОНСКИЙ ДОГМАТ** – определение Халкидонского собора об исповедовании «одного и того же Христа, Сына, Господа едиnorodного в двух естествах, неслитно, неизменно нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо, в одну ипостась, – не в два лица рассеяемого или разделяемого, но одного и того же Сына, Единородного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа» (*Лебедев А. П.* Вселенские соборы IV и V вв. 2-е изд. СПб., 1896. С. 266–267). Таким вероопределением осуждалось как *несторианство*, так и *монофизитство*.

**ХАРИЗМА** (от греч. χαρίσματα – преимущество, дар) – особый дар или дарования благодати Божией. Под этими дарованиями понимаются особенные силы и способности, представляющие либо усиленные и возведенные на особую высоту естественные предрасположения в человеке, либо силы совершенно новые, в самой природе основания для себя не имеющие и сообщаемые Св. Духом непосредственно. Отличительный характер этих дарований в том, что они даются не на личную пользу получающего, а на пользу общую, на служение Церкви (1Кор. 12:5). Нет ни одного дарования, которое давалось бы не для служения; равным образом нет ни одного служения в церкви, для которого не нужно было бы соответствующего особого дарования.



Χαρίσματα употребляется, кроме того, в том же смысле, что и χάρις (благодать); для обозначения проявлений свойства божественной Б., как, напр. (Рим. 11:29), этим словом называются планы Божественного домостроительства, в частности обетования народу Израильскому (Рим. 5:15, 16 – дар оправдания чрез Христа, Рим. 6:23 – вечная жизнь, дарованная чрез Него). Иногда χαρίσματα употребляется для обозначения вообще духовного блага (Рим. 1:11), а равно и вещественного, когда, напр., ап. Павел называет этим словом неожиданное избавление свое от смерти (2Кор. 1:11).

В церковном быту под харизмой понимают наличие у человека или общины некоего особого преимущества, обаяния, полученного свыше и возбуждающего особое поклонение и энтузиазм.

**ХАРИЗМАТИКИ** – обладатели особой харизмы. Сегодня часто так называют тех, кто полагает, что дело веры вершится пророками и обладателями особого дара, ставшими религиозными лидерами. Иногда так называют некоторые евангелические общины, отрицающие необходимость традиции и предполагающие харизму у каждого члена общины.

**ХЕРУВИМСКАЯ, «ИЖЕ ХЕРУВИМЫ»** – песнопение, торжественное начало основной части Божественной литургии – Литургии Верных, поется при открытых царских вратах, когда с жертвенника на Престол переносятся Дары (Великий Вход). В русском переводе С.С. Аверинцева: «Херувимов изображая таинственно, и животворящей Троице трисвятое воспевая песнословие, всякое ныне житейское отложим попечение, дабы принять нам на щит Царя всего сущего, невидимо сопровождаема» (Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. С. 257).

**ХИЛИАЗМ** (греч. χιλιετός – тысячелетие) – учение о наступлении на Земле тысячелетнего царства Христова. Наиболее подробно это учение разработал первый из великих отцов Церкви св. Ириней Лионский († 202). Затем учение о Тысячелетнем Царстве претерпело необычную судьбу, его часто неправильно интерпретировали позднейшие церковные писатели.

**ХИРОТОНИСУЕМЫЙ** (от греч. χειροτονεω – налагаю руки) – посвящаемый, тот, над кем совершается таинство рукоположения во диакона, священника или епископа.

**ХЛЫСТЫ, ХЛЫСТОВЩИНА, ХЛЫСТОВСКИЙ БЛУД, ХЛЫСТОВСКИЕ РАДЕНИЯ** (по самоназванию – «люди божии») – мистическая секта, возникшая в России в середине XVII в. Основателем называют костромского уроженца Данилу Филиппова. В основе вероучения хлыстов признание возможности прямого общения человека со Святым Духом и воплощения Бога в наиболее праведных людях, которые становятся «христами». Собрания хлыстов проходят в форме радений, т. е. молений, сопровождаемых коллективными плясками, доводящими до исступления (это называется «хождением в духе», «духовным весельем»), и «пророчествами». Название произошло либо от одного из религиозных обрядов сектантов, при совершении которого они хлещут себя по телу прутьями, либо от искаженного «христы».

**«ХОЖДЕНИЕ БОГОРОДИЦЫ ПО МУКАМ»** – довольно популярный в древнеславянской письменности апокриф, представляющий собой перевод и отчасти переделку греческого «Откровения Пресв. Богородицы», темой которого является описание мук грешников в аду. Богородица, после молитвы на Елеонской горе, в сопровождении архангела Михаила, проходит места, где мучаются грешники: огненные реки, огненные столы, виселицы и т. п. Она видит страдания лиц, не признававших Господа, нарушавших клятву или заповеди, ростовщиков и т. д. Пораженная мучениями, Богородица обращается к Господу с мольбою об облегчении участи грешников. Ее мольбу поддерживают пророки, апостолы и евангелисты. Господь, по молитвам Матери, дает облегчение грешникам, заключающееся в том, что мучения их прекращаются на время от великого четверга до Пятидесятницы. На «Х. Б.» оказали влияние житие Василия Нового, слово Палладия Мниха и др. соч. В свою очередь, «Х. Б.» повлияло на народную поэзию, именно на создание духовных стихов. Особенно заметно это влияние на стих «об нынешнем веке и о будущем», где повторяются многие изречения «Х. Б.» Древнейший список «Х. Б.», относящийся к XII

в., издан Срезневским, параллельно с греч. текстом в «Древних памятниках языка и письма».

**ХРИСТИАНСКОЕ БРАТСТВО БОРЬБЫ** организовано в феврале 1905 г. Программа братства изложена В.П. Свенцицким\* (Собрание сочинений. Т. 2. М., 2010. С. 40–64, 584–594. Публ. и коммент.: С.В. Чертков). В 1905 г. по инициативе С. Булгакова впервые в России была осуществлена попытка создать «Союз христианской политики», программа которого базировалась на принципе: «Современное социалистическое движение в разных его разветвлениях и оттенках есть не только политическое и социальное, но прежде всего религиозно-философское». Практически одновременно в Москве, по инициативе В. Свенцицкого и В.Ф. Эрн, было организовано «Христианское братство борьбы», которое призывало бороться с пассивным состоянием церкви в отношениях с государственной властью и утверждать в социально-экономических отношениях принципы христианской любви. «Христианское братство борьбы» просуществовало до 1907 г., в идейных исканиях во многом предвосхитило латиноамериканскую «теологию освобождения».

**ХРИСТОЛОГИЯ** – учение о личности Иисуса Христа, о Божественной и человеческой природе в одном лице; соответствующий раздел догматического богословия.

**ЦАРЬГРАД** – в средневековых русских текстах так назывался Константинополь – столица (с 330 г.) Римской империи (ныне Стамбул). Основан императором св. Константином I в 324–330 гг. на месте г. Византий. В 1453 г. после длительной осады город заняли турецкие войска.

**ЦЕЗАРИЗМ** – политическая система, ведущая свое начало от Юлия Цезаря. Для нее характерно сосредоточение власти во всем ее объеме в одних руках – главы верховной власти, соединение в одном лице всех высших должностей. Этой системе подражали и другие узурпаторы, которых демократические течения возносили на высоту власти: Наполеоны I и III. Оба Бонапарта полагали в основание своей власти народную волю и сохраняли конституционные формы как декорум, но отнюдь не стеснялись нарушать гарантированные основными законами права граждан. Цезаризм, как система верховной власти, в идее опирающейся на народный

суверенитет, противопоставляется легитимизму, основывающему власть монарха на Богом («Божиею милостью») установленных наследственных и исторических правах известной династии по отношению к данной стране и данному народу.

**ЦЕЗАРЕПАПИЗМ** – соединение в одном лице власти в государстве и в Церкви. Термин был изобретен в XIX в. немецким историком Й. Хергенретером для характеристики политической системы Византии, но впоследствии приобрел расширительное значение. Система цезарепапизма впервые получила осуществление в Византии при Феодосии II. Аналогичные отношения возникли после Реформации в протестантских странах, где государи присвоили себе власть высших епископов (*summus episcopus*). Некоторые историки усматривают нечто подобное в отношениях между монархом и Православной церковью, установившихся в России со времени уничтожения патриаршей власти. Иногда Ц. противопоставляют западную модель – папоцезаризм.

**ЧЕТЫИ-МИНЕИ** – собрания житий святых, расположенные по порядку месяцев и дней каждого месяца. Наиболее распространены в России Четыи-Минеи св. Дмитрия Ростовского. В XVI в. митрополит Макарий составил Великие Четыи-Минеи, расположенные по дням церковного чествования святых с приложением торжественных, похвальных и поучительных слов, извлечений из светских сочинений; в них собраны почти все произведения церковно-повествовательной и духовно-учительной литературы Древней Руси. В 1689–1705 гг. ростовский митрополит Димитрий составил новые Ч.-М., руководствуясь как «Великими Ч.-М.», так и «Acta Sanctorum» (т. е. «Житиями святых») болландистов – монахов (в большинстве своем иезуитов), в 1643–1794 гг. издававших «Жития» (название «болландисты» происходит от имени первого издателя «Acta Sanctorum» И. Болланда, 1596–1665).

**ШЕСТОГО ВСЕЛЕНСКОГО СОБОРА ПОСТАНОВЛЕНИЕ.** 3-й Константинопольский (VI Вселенский, 680–691) собор был созван для рассмотрения учения монофелитов. Монофелитство было осуждено как ересь, и определено, что в Христе должно исповедовать две естественные энергии и две естественные воли, из которых человеческая в совершенном согласии следует

или подчиняется Божеской, но не уничтожается ею. Формулировка того, как следует понимать соединение двух волей, совпадает с формулировкой халкидонского догмата.

**ШТЕЙНЕРИАНСТВО (АНТРОПОСОФИЯ)** – учение немецкого философа Рудольфа Штейнера (1861–1925) о человеке как носителе «тайных» духовных сил, нашедшее в России своих приверженцев (среди которых был, напр., А. Белый).

**ШТУНДА, ШТУНДИЗМ** (от нем. Stunde – час; подразумевается час религиозного чтения) – принятое в русском Православии название ряда протестантских сект рационалистического характера, возникших во второй половине XIX в. среди украинских и южнорусских крестьян под влиянием протестантов, переселившихся с Запада. Штундисты верили, что можно спастись без священников, без икон, без посещений храма, с одной Библией и живой верой. Штунда особенно привлекала бедных крестьян. В конце 60-х гг. этим движением овладел баптизм.

**ЭВИОНИТСТВО** – см. *Евионитство*.

**ЭЗОТЕРИЧЕСКИЙ** (греч. ἐσώτερικος – внутренний) – тайный, сокровенный, понятный лишь избранным, предназначенный только для посвященных. Ср. *Эзотерический*.

**ЭКЗОТЕРИЧЕСКИЙ** (греч. ἐξώτερικος – внешний) – понятный всем, предназначенный и для непосвященных, не составляющий тайны. Ср. *Эзотерический*.

**ЭКЗЕГЕЗА, ЭКЗЕГЕТИКА** (от греч. ἐξηγεῖσθαι – повествовать, объяснять) – объяснение, толкование Священного текста (в частности, библейского). Целью такого толкования может быть выявление смысла, заложенного автором, а также выявление смысла специфического, применительно к современной ситуации. Методы, приемы, правила экзегетики обобщаются *герменевтикой* – наукой и искусством толкования текстов.

**ЭКЗОРЦИЗМ** (от греч. ἐξορκίζειν – заклинать, запрещать) – практика изгнания злых духов с помощью специальных молитв.

**ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ** (от греч. ἐκκλησία – собрание, в поздн. греч. – Церковь) – учение о Церкви, раздел систематического богословия, предметом которого является Церковь.

**ЭЛЕВАЦИЯ** (от фр. elevation) – подъем, возвышение.

**ЭММАУС** – 1) небольшая деревня на западе от Иерусалима; 2) город Эммаус, называемый иначе Никополис, далее к западу от Иерусалима. Большинство исследователей считает, что явление воскресшего Иисуса Христа апостолам произошло в деревне Эммаус.

**ЭНЦИКЛОПЕДИСТЫ** – составители и авторы «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел» (35 т., 1751–1780), в числе которых были многие видные идеологи французского Просвещения (Вольтер, Дидро, Монтескье, Гольбах, Гельвеций, Руссо и др.).

**ЭОН** (греч. αἰών – век) – в иудео-христианской традиции «мир», но не в пространственном смысле (космос), а в историческом и временном аспекте («век», «эпоха»).

**«ЭПИСТОЛИЯ О НЕДЕЛЕ»** – апокрифический текст, излагающий наставления о праздновании воскресного дня. Эти наставления содержатся якобы в послании самого Господа, которое упало с неба в Риме или в Иерусалиме. Славянские тексты «Эпистолии» восходят к разным греческим редакциям апокрифа, возникшего не позднее VI в. «Эпистолия о неделе» была популярна на Руси уже в XVI в. «Свиток Иерусалимский», известный как в прозаических, так и в стихотворных версиях, представляет собой переложение апокрифической «Эпистолии о неделе».

**ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ, ЭСХАТОЛОГИЯ** (от греч. ἑσχατος – крайний, последний) – учение о последних вещах, о конечной судьбе мира и человека. Христианская Э. берет начало в Э. иудейской, но развивает ее в свете полученного Откровения. Первое поколение христиан всецело проникнуто мыслью о близости царства Божия (Мф. 10:23, Мк. 13:30). Падение Иерусалима есть знамение скорого пришествия (Мк. 13:24; Лк. 21:27), и если во время осады и штурма Иерусалима иудеи ежеминутно ждали славного и чудесного явления Мессии, то и среди христиан первого века эти ожидания сказываются с не меньшей силою, являясь утешением в скорби и гонениях и вместе выражением живой веры в непосредственную близость Христа. Последние времена приблизились (Иак. 5:8; 1Петр. 4:7; 1Ин. 2:18), Господь придет скоро (Откр. 22:9 и сл.). Воскресенье Христа, как первая победа над смертью, служило ручательством

окончательной победы, общего воскресения, освобождения всей твари от рабства тления; «явления Духа» служат залогом конечного торжества Духа, одухотворения вселенной. В рамки традиционной Э. (антихрист, собрание Израиля, суд, воскресение, царствование Мессии рай и т. д.) апостол Павел вкладывает основную христианскую мысль: в воскресении и славном осуществлении царства совершается конечное соединение Бога с человеком, а через него и со всей природой, которая вся преображается, освобождается от тления; Бог будет все во всем (1Кор.15). I век был эпохой расцвета Э. Последующие века жили преданиями ранней христианской и отчасти иудейской Э., причем с течением времени отпадали некоторые старинные предания (например, чувственное представление о хилиазме, которое играло значительную роль в иудейской апокалиптике и было заимствовано христианами первых веков). Из позднейших придатков можно отметить представление о мытарствах, некогда игравшее важную роль у гностиков, но усвоенное и православными. Э. Западной церкви обогатилась учением о чистилище. Средневековая догматика схоластически разработала все частные вопросы о «последних вещах»; в «Summa Theologiae» Фомы Аквинского можно найти подробные сведения о различных отделах загробного мира, о местопребывании праотцев, детей, умерших до крещения, о лоне Авраама, о судьбе души после смерти, об огне чистилища, о воскресении тел и т. д. Художественное выражение этих воззрений мы находим в «Божественной комедии» Данте, а у нас – в апокрифической литературе о рае и аде, о хождениях по мукам и проч., начатки которой следует искать в ранних апокрифических апокалипсисах.

Э. является существенной составляющей христианского вероучения. Христианство не может отказаться от веры в Богочеловечество и в царство Божие, в конечную, совершенную победу Бога на земле – от верования, выраженного апостолом в 1Кор.15:13, и далее. Отдельные образы христианской Э. можно объяснять исторически, но основная ее идея, засвидетельствованная жизнью и смертью Иисуса Христа и всем Новым Заветом, начиная с молитвы Господней, представляет и до сих пор жизненный вопрос христианства – вопрос веры «во

Единого Бога Отца Вседержителя». Есть ли мировой процесс безначальный, бесконечный, бесцельный и бессмысленный, чисто стихийный процесс или же он имеет разумную конечную цель, абсолютный (т. е. на религиозном языке божественный) конец? Существует ли такая цель, или абсолютное благо (т. е. Бог), и осуществимо ли это благо «во всем» (Царство Небесное – Бог все во всем), или же природа представляет вечную границу для его осуществления и само оно является лишь субъективным, призрачным идеалом? Христианство дает однозначный ответ.

**ЭТИКА** (греч. *ἠθικά*, от *ἦθος* – обычай, нрав, характер) – учение о нравственности и человеческой деятельности, исходящее из понятий добра и зла. Христианская этика противостоит языческой, поскольку ее основной принцип альтруистический. Философская этика исследует обоснование и оправдание этических норм. Три главные задачи Э.: 1) выяснение свободы воли и природы совести как условий возможности нравственности; 2) выяснение понятия высшего блага как цели нравственной деятельности; 3) выяснение понятия добродетели как средства для осуществления нравственности.

Как обозначение особой области исследования термин «Э.» впервые употребляется Аристотелем. От стоиков идет традиционное деление философии на логику, физику и этику, которая часто понималась как наука о природе человека, т. е. совпадала с антропологией: «Этика» Б. Спинозы – учение о субстанции и ее модусах. Этика – наука о должном в системе И. Канта, который развил идеи т. н. автономной нравственной этики как основанной на внутренних самоочевидных нравственных принципах, противопоставляя ее этике гетерономной, исходящей из каких-либо внешних по отношению к нравственности условий, интересов и целей. В XX в. М. Шелер и Н. Гартман в противовес кантовской «формальной» этике долга разрабатывали «материальную» (содержательную) этику ценностей. Из сравнения древних систем с новейшими явствует, что основным понятием у греков была добродетель, а в новой Э. – благо. Из русских сочинений по этике можно выделить: *Дебольский Н.* О высшем благе или о верховной цели нравственной деятельности. СПб., 1886; *Соловьев В. С.* Оправдание добра. М., 1899; *Лосский*



*Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991; Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949; Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994.*

**ЭТНАРХ** (греч. εθνάρχος) – начальник, правитель, вождь народа.

**АВГУСТИН АВРЕЛИЙ**, блаженный (354–430) – епископ Гиппонский (с 395 г.), учитель Церкви; разработал учение о сотворении мира, грехопадении, искуплении и спасении, выработал концепцию историософии и эсхатологии, которые стали определяющими для западноевропейского христианского мира. В споре о благодати и свободе воли опроверг ересь пелагианства. Богословие блаж. Августина, связавшего христианство с неоплатонизмом, имело определяющее влияние в Средние века вплоть до Фомы Аквинского. Главные сочинения: «О граде Божьем» (413–426), «Исповедь» (400), «О Троице» (400–416).

**АКСАКОВ КОНСТАНТИН СЕРГЕЕВИЧ** (1817–1860) – философ, публицист, поэт, историк, разрабатывал общественно-политическую теорию славянофильства.

**АЛЕКСАНДР**, св., епископ Александрийский († 326) – обличитель арианства. Созванные им в 320–321 гг. соборы анафематствовали Ария. Существенна была его роль и на I Вселенском соборе (I Никейском), где еще в диаконском сане он проявил себя активным защитником православия.

**АЛЕКСАНДР I** (12.12.1777–19.11.1825) – российский император, на императорском престоле с 11.03.1801 г. Старший сын императора Павла Петровича и Марии Федоровны. В начале правления провел умеренно либеральные реформы, разработанные Негласным комитетом и М.М. Сперанским. В 1805–1807 гг. участвовал в антифранцузских коалициях. В 1807–1812 гг. сблизился с Францией. Вел успешные войны с Турцией (1806–1812) и Швецией (1808–1809). При Александре I к России были присоединены территории Вост. Грузии (1801), Финляндии (1809), Бессарабии (1812), Азербайджана (1813), бывшего герцогства Варшавского (1815). После Отечественной войны 1812 г. возглавил в 1813–1814 гг. антифранцузскую коалицию европейских держав. Был одним из руководителей Венского конгресса 1814–1815 гг. и организаторов Священного союза.

**АЛЕКСАНДР II** (17.04.1818–1.03.1881) – российский император, на императорском престоле с 18.02.1855. Сын

императора Николая I и Александры Федоровны. Подписал в 1861 г. манифест об упразднении крепостного права и получил прозвание «Освободитель». Провел ряд реформ (земская, судебная, военная и т. п.). После Польского восстания 1863–1864 гг. перешел к реакционному внутривластическому курсу. В царствование Александра II завершилось присоединение к России территорий Кавказа (1864), Казахстана (1865), большей части Средней Азии (1865–1881). С целью усиления влияния на Балканах и помощи национально-освободительному движению славянских народов Россия участвовала в Русско-турецкой войне 1877–1878 гг. На Александра II было совершено несколько покушений (1866, 1867, 1879:1880); убит народовольцами.

**АЛЕКСАНДР III** (26.2.1845–20.10.1894) – российский император (с 1881), второй сын великого князя Александра Николаевича (впоследствии императора Александра II) и великой княгини (впоследствии императрицы) Марии Александровны. В 1-й пол. 80-х гг. осуществил отмену подушной подати, понизил выкупные платежи. Со 2-й пол. 80-х гг. провел «контрреформы». Усилил роль полиции, местной и центральной администрации. В царствование Александра III в основном завершено присоединение к России Ср. Азии (1885), заключен русско-французский союз (1891–1893).

**АЛЕКСАНДР НЕВСКИЙ** (1220–1263) – святой благоверный князь, князь Новгородский (1236–1251), с 1252 г. великий князь Владимирский. Сын князя Ярослава Всеволодовича. Прославился победами над шведами (Невская битва, 1240) и рыцарями Ливонского ордена (Ледовое побоище, 1242), обезопасил западные границы Руси.

**АЛЕКСАНДР МАКЕДОНСКИЙ** (Александр Ш Великий, 356–323 до н.э.) – сын Филиппа II Македонского, с 13 лет воспитывался Аристотелем. Великий полководец и царь Македонии (с 336 до н. э.). Создатель крупнейшего государства древнего мира.

**АЛЕКСЕЙ МИХАЙЛОВИЧ** (1629–1676) – на царском престоле с 1645 по 1676 г. Сын царя Михаила Федоровича. В правление Алексея Михайловича усилилась центральная власть и оформилось крепостное право (Соборное уложение, 1649); была воссоединена с Русским государством Украина (1654),

возвращены Смоленск, Северская земля и др.; подавлены восстания в Москве, Новгороде, Пскове (1648, 1650:1662) и Крестьянская война (1670–1671); в его правление произошел раскол в русском православии. Прослав «тишайшим» царем в век бунтов, Алексей Михайлович, согласно историографической традиции, не был деятельным государем, степень его участия в принятии важнейших политических решений историкам достоверно не известна, хотя за время его царствования в России произошли события, имевшие долговременное влияние на русскую историю.

**АЛЕКСИЙ** Св. († 1378) – митрополит Московский (с 1353 по 1378), митрополит Киевский и всея Руси с 1348 г., после смерти Ивана Калиты был регентом при малолетнем Дмитрии Донском; имел большое влияние не только в церковной, но и в политической сфере; ему удалось поднять архипастырскую власть на небывалую раньше в России высоту. Алексей активно боролся против княжеских усобиц, неоднократно был примирителем в распрях князей Дмитрия Донского и Михаила Тверского. Большое значение придавал развитию монастырей, духовному просвещению. Осуществил перевод Нового Завета с греческого языка на церковнославянский.

**АЛЕКСИЙ I** (в миру Симанский Сергей Владимирович, 1877–1970) – святейший Патриарх Московский и всея Руси (с 1945 г.). В 1921–1922 гг. был викарием и временно управлял Петроградской митрополией. В октябре 1922 г. был арестован и сослан в Казахстан. С 1926 г. управлял Новгородской епархией с титулом архиепископа Тихвинского; являлся ближайшим сотрудником митрополита Сергия (Страгородского), участвовал в составлении Декларации от 29 июля 1927 г. С октября 1933 по февраль 1945 г. управлял Ленинградской епархией. На Поместном соборе 1945 г. был избран Патриархом Московским и всея Руси. Погребен в Троице-Сергиевой лавре.

**АМВРОСИЙ оптинский, преп.** (в миру Александр Михайлович Гренков; 23 ноября (5 декабря) 1812, с. Большая Липовица, Тамбовская губерния – 10 (22) октября 1891, Шамординская Казанская пустынь, Перемышльский уезд Калужской губернии) – иеросхимонах, старец Оптиной пустыни, известный духовник, духовный писатель. Множество людей

обращалось к нему за духовной помощью и с надеждой на исцеление от физических недугов; его посещали В.С. Соловьев, Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой; он был духовным наставником К.Н. Леонтьева и совершил его тайный монашеский постриг.

Александр был шестым из восьмерых детей, воспитывался в строгой церковной среде: учился грамоте по Часослову и Псалтири, вместе с отцом пел и читал на клиросе. В 12 лет его отдали в Тамбовское духовное училище. По окончании училища в 1830 г. был принят как первый ученик в Тамбовскую духовную семинарию, которую успешно окончил в июле 1836 г. Полтора года был учителем в помещичьей семье, в 1838 г. занял место наставника Липецкого духовного училища. Еще во время учебы в семинарии опасно заболел и дал обет постричься в монахи, но по выздоровлении откладывал его исполнение. По совету известного в Тамбовской епархии подвижника о. Илариона Александр отправился в Свято-Введенскую Оптину пустынь. 2 (14) апреля 1840 г. определен в число братии. В монастыре был некоторое время келейником старца Льва и чтецом. В ноябре 1840 г. переведен в скит под начало старца Макария; стал его келейником после кончины старца Льва. 29 ноября (11 декабря) 1842 г. был пострижен в мантию и наречен Амвросием (во имя святителя Амвросия, епископа Медиоланского). В 1843 г. рукоположен в иеродиакон, в 1845 г. – в иеромонахи. В декабре этого же года тяжело заболел и по-настоящему поправиться уже никогда не смог. В 1846 г. по болезни вышел за штат. После кончины старца Макария (в 1860) Амвросий стал его достойным преемником. Он принимал ежедневно множество паломников, отвечал на десятки писем. Духовные дарования старца привлекали к нему тысячи людей. Своим духовным детям о. Амвросий посылал письма к праздникам, а также ответы на вопросы веры и жизни. Они печатались в журнале «Душеполезное чтение», издавались отдельно. Некоторые письма не лишены элементов публицистики. О. Амвросию посвящена обширная мемуарная литература, в которой запечатлен его облик пронизательного знатока человеческой души, ласкового и светлого наставника. В последние годы жизни старца по его благословению в деревне Шамордино, поблизости

от Оптиной, была устроена женская Казанская обитель. Здесь старец скончался.

В июне 1988 г. на поместном соборе Русской Православной церкви старец Амвросий Оптинский был причислен к лику святых. Память 10 (23) октября.

**АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ**, св. (340–397) – литургист, гимнограф, проповедник и моралист («Златоуст Запада»), учитель Августина Блаженного. Руководствуясь трудами Великих каппадокийцев, боролся с арианством, обращал в христианство германские народы. Происходил из знатного римского рода, получил хорошее образование, был имперским губернатором Миланской области. В 374 г. по настоянию народа был избран епископом Миланским; проявил себя выдающимся церковным деятелем, ярким проповедником. Будучи не только богословом, но и талантливым дипломатом, умело отстаивал православие перед властями, часто находившимися под влиянием ариан. В принципиальных вопросах проявлял бескомпромиссность, бесстрашно поднимал свой голос против бесчинств императорской власти. В своих проповедях и письменных трудах широко использовал понятия греческой философии. А. был сторонником аллегорического метода толкования библейских текстов. Перу А. принадлежат: «Шестоднев», трактат о Св. Духе, книга «Об обязанностях священнослужителей» (беседы на нравственные темы), 4 апологетических трактата «О девстве». А.М. внес существенный вклад в церковное пение, переработал музыкальную систему греков, ввел так наз. антифоны (попеременное пение двух хоров). Память 7 декабря.

**АНДРЕЙ БЕЛЫЙ** – см. *Белый Андрей*.

**АНДРЕЙ РУБЛЕВ**, преп. (ок. 1360/1370 – ок. 1430) – выдающийся русский иконописец; создатель фресок, икон, миниатюр. Уже при жизни был знаменит, особо прославляем с конца XV в. («Отвещание...» Иосифа Волоцкого); в XVI в. его работы становятся обязательными образцами для подражания (постановление Стоглавого собора 1551 г.). Творчество Андрея Рублева в XV в. определило расцвет национальной школы русской живописи, оригинальной по отношению к Византии. Оно оказало огромное влияние на все русское искусство московского

круга вплоть до Дионисия. Причислен к лику святых в 1988 г., память 17 июля.

**АННА ИОАННОВНА** (1693–1740) – российская императрица с 1730 г., племянница Петра I, герцогиня Курляндская с 1710 г. Возведена на престол Верховным тайным советом. Фактическим правителем при ней был Э.И. Бирон.

**АНСЕЛЬМ, АРХИЕПИСКОП КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ**, Св. (1033–1109) – богослов, один из крупнейших схоластов; автор трактатов об искуплении, а также онтологических трактатов «Monologium» и «Proslogium»; активно противостоял желанию королей Вильгельма II и Генриха I подчинить себе церковь, за что несколько раз был сослан. В 1720 г. причислен к лику святых.

Родился в знатной семье, отец – ломбардец, мать происходила из родовитой и состоятельной бургундской фамилии. Получил прекрасное классическое образование, покинул дом после трагической смерти матери, принял постриг и много странствовал, пока не остановился в бенедиктинском монастыре Ле Бек в Нормандии. В 1063 г. избран приором (настоятелем) монастыря. С 1093 г. Ансельм – архиепископ Кентерберийский. На посту архиепископа он боролся за большую независимость Англиканской церкви от власти папы и короля. Из-за своей жесткой позиции в этом вопросе большая часть его архиепископства прошла в ссылке на материке.

Св. Ансельм считается отцом схоластики. Он одним из первых признал возможность использования философии в богословии. Занимаясь решением очень популярной в Средние века и Новое время проблемы соотношения веры и разума, он пришел к выводу, что познание христианина начинается с акта веры: факты, которые он хочет познать, даны в Откровении. То есть христианину требуется верить, чтобы понимать, а не наоборот. В то же время богословие может воспользоваться разумом, чтобы лучше понять то, во что он верит. Особое внимание Ансельм уделял форме, в которую облекается мысль, то есть логико-грамматической структуре высказывания.

**АНТОНИЙ, МИТРОПОЛИТ** (в миру Алексей Павлович Храповицкий; 1863–1936) – церковный деятель и писатель; инспектор, а затем ректор Санкт-Петербургской и Московской духовных академий; в 1897 г. переведен ректором в Казанскую

духовную академию; в 1897 г. рукоположен во епископа; с 1902 г. архиепископ Волынский, затем митрополит Киевский и Галицкий; после революции 1917 г. возглавлял Высшее Церковное Управление за границей в подчинении Московской патриархии, с 1922 г. – глава Синода Русской церкви за границей, лидер Карловацкого раскола.

**АНТОНИЙ, АВВА**, св. Антоний Великий, преп. Антоний Египетский (251–356) – основатель пустынножительского монашества. Его житие, составленное св. Афанасием Александрийским, представляет духовный путь Антония как единство существенных аспектов монашества: общежительства, отшельничества и социального служения. Около 335 г. по настойчивому приглашению Афанасия Великого приходил в Александрию для обличения ариан. Память в Православной и Католической церквях – 17 (30) января.

**АПОЛЛИНАРИЙ** Младший (ок. 310–390) – сын Аполлинария Старшего, епископ г. Лаодикии, ученик Афанасия Александрийского. Защищал православное учение против ариан, однако в дальнейшем, выдвинув тезис о «единой воплощенной природе Бога Слова», стал основателем христологической ереси – учения о единении Божественной и человеческой природы во Христе через замещение человеческого ума умом Божественным. Это учение было осуждено на соборе в Риме (374–380) и на Вселенском соборе в Константинополе (381).

**АПОЛЛОС, АПОЛЛ** – один из первых подвижников христианства; в Коринфе любовь к нему учеников, его почитание произвели некоторое смущение среди христиан, что было осуждено апостолом Павлом.

**АРЕОПАГИТ ДИОНИСИЙ** (I в.) – первый афинский епископ, упомянут в Новом Завете (Деян. 17:34). С его именем связан корпус сочинений (Ареопагитик), где дано апофатическое (см. *апофатизм*) обоснование понимания Бога; в новоевропейской науке эти сочинения приписываются неизвестному автору V в. (Псевдо-Дионисий Ареопагит).

**АРНДТ** (Arndt) Иоганн (1555–1621) – лютеранский пастор, писатель-богослов, последователь Меланхтона, предшественник пиетизма. Автор сочинения «Об истинном христианстве» (1606), получившего широкую известность и переведенного почти на все



европейские языки. Его весьма почитал св. Тихон Задонский, который советовал после Библии читать Арндта.

**АРИЙ** (ок. 256–336) – основоположник ереси, унаследовавшей его имя. В 318 г., будучи пресвитером в Александрии, А. утверждал в проповедях, что «Сын не есть нерожденный, ни даже часть нерожденного... хотением Бога существовал он прежде всех веков, полный Бог едиnorodный, неизменяемый, но не существовал до рождения... не был не имеющим начала бытия». Таким образом, А. отрицал равенство с Отцом Сына Божия, допускал субординационизм и создание Сына Отцом. Александрийский собор 320 г. запретил проповедовать Арию его учение. Тогда А. направил послание с просьбой о поддержке епископам Малой Азии, разумея под ними епископат, тяготевший к Никомидии, Евсевию Никомидийскому – вождю партии «лукианистов» (учеников пресв. Лукиана). Воспользовавшись поддержкой Евсевия, предоставившего ему приют, А. покинул Александрию. В связи с тем, что спор разгорелся с новой силой, появилась необходимость созыва Константином Великим собора в Никее в 325 г. Арий был осужден Собором и сослан в Иллирик, откуда при заступничестве Констанции, сестры императора (а также близкого ко двору Евсевия Никомид.), возвращен в Константинополь ок. 334 г. Накануне предполагавшегося принятия А. в лоно Церкви он скончался. Главное сочинение А., изложенное в простонародной стихотворной форме, «Пир» (θαλεῖα), известно во фрагментах у св. Афанасия. Сохранились также послания А.: Евсевию – у Феодорита, Александру – у Афанасия, императору Константину в 327 г. с исповеданием веры – у Сократа и Созомена, а также некоторые недавно обнаруженные тексты (см. Altaner, Patrologie).

**АРИСТОТЕЛЬ** (384–322 до Р. Х.) – древнегреческий философ, создатель научно-философской системы. В XIII в. великий схоласт св. Фома Аквинат предпринял попытку связать богословие и аристотелевскую философию. А. учился у Платона в Афинах; в 335 г. основал Ликей, или перипатетическую школу. Сочинения А. охватывают все отрасли тогдашнего знания. Основоположник формальной логики, создатель силлогистики. «Первая философия» (позднее названа метафизикой) содержит учение об основных принципах бытия: возможности и

осуществлении, форме и материи, действующей причине и цели. Источник движения и изменчивого бытия – вечный и неподвижный «ум», нус (перводвигатель). Ступени природы: неорганический мир, растение, животное, человек. Ум, разум, отличает человека от животного. Центральный принцип этики – разумное поведение, умеренность (метриопатия). Человек – существо общественное. Наилучшие формы государства – монархия, аристократия, политика (умеренная демократия), наихудшие – тирания, олигархия, охлократия. Суть искусства – подражание (мимесис), цель трагедии – очищение духа (катарсис). Основные сочинения: логический свод «Органон» («Категории», «Об истолковании», «Аналитики» 1-я и 2-я, «Топика»), «Метафизика», «Физика», «О возникновении животных», «О душе», «Этика», «Политика», «Риторика», «Поэтика».

**АРСЕНИЙ АВТОРИАН** († 1267) – Константинопольский патриарх (1254–1262), отлучил от Церкви императора Михаила VIII Палеолога за совершенные им жестокости.

**АРСЕНИЙ НОВГОРОДСКИЙ**, Св. (в миру Стадницкий) – митрополит Новгородский; с 1919 по 1921 г. находился под арестом; в 1922 г. вторично арестован; по данным А.А. Валентинова (*Регельсон Лев*. Трагедия Русской Церкви 1917–1945. Париж: YMCA-PRESS, 1977. С. 534), в кон. 1924 – нач. 1925 г. сослан в Бухару.

**АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ**, Св. (295–373) – архиепископ Александрийский, отец Церкви; защищал независимость Церкви от императорской власти. Более всего известен как борец против арианства, отрицавшего Божественность Христа. Будучи диаконом, сопровождал своего епископа на Никейский собор в 325 г. и сыграл на нем важную роль. Ненавидимый своими противниками, а приверженцами почитаемый за святого, Афанасий неустрашимо боролся за одну великую идею, от признания которой, по его убеждению, зависело существование христианской Церкви. Как архипастырь, он соответствовал строгому идеалу своего времени. В многочисленных сочинениях догматического и полемического характера вместе с пламенной ревностью к православию проявился выдающийся созерцательный ум А., которым он далеко превосходил своих

противников. Горячность глубокого личного убеждения соединяется в его сочинениях с ясностью, осмотрительностью и точностью изложения. Его «История ариан для монахов» написана в строго православном духе и служит неоценимым памятником для изучения борьбы религиозных партий того времени. Меньшее значение имеют его сочинения в области экзегетики и морали.

**АФАНАСИЙ, ДИАКОН** – см. Св. Афанасий Великий, епископ Александрийский.

**БААДЕР** (Baader) Франц Ксавер, фон (1765–1841) – немецкий религиозный философ, врач, естествоиспытатель, представитель философского романтизма и неортодоксального католицизма, рассматривавший дух и тело как глубоко взаимосвязанные начала в человеке. Взаимодействие духа и материи, по его мнению, состоит во взаимном проникновении, в претворении одного в другое, в органическом единстве.

**БАЛЬМОНТ КОНСТАНТИН ДМИТРИЕВИЧ** (1867–1942) – русский поэт-символист, переводчик, автор искусствоведческих статей. В 1920 г. эмигрировал.

**БАРТ КАРЛ** (1886–1968) – швейцарский богослов-реформат, представитель неоортодоксии в протестантизме; выступал против всякого естественного богословия и настаивал на том, что Слово Божие есть единственное основание богословия; жестко критиковал католичество; автор «Догматики Церкви». Один из основоположников «диалектической теологии», подчеркивал несоизмеримость Бога и человека; между человеческим и Божественным, по его мнению, лежит пропасть, и вера может быть порождена лишь Богом посредством откровения. Хотя человек и ответствен за свои поступки, но возможности его, считал Барт, ограничены, и только Бог может наполнить подлинным, сущностным содержанием его действия.

**БЕАТО АНДЖЕЛИКО, ФРА БЕАТО АНДЖЕЛИКО** (Fra Beato Angelico, Фра Джованни да Фьезоле, Fra Giovanni da Fiesole) (1378–1455) – флорентийский живописец, монах-доминиканец. Представитель Раннего Возрождения. Религиозно-созерцательное искусство Анджелико проникнуто светлым наивным лиризмом (фрески монастыря Сан-Марко во Флоренции, 1438–1445).

**БЕЛЛАРМИН, КАРДИНАЛ**, Св. (Bellarmino), Беллармино Роберто Франческо Ромоло (1542–1621) – член Общества Иисуса, знаменитый католический писатель-богослов; деятель Контрреформации. В 1598 г. получил кардинальское достоинство. Прославился как богослов, изложивший римское учение весьма искусным и систематическим образом. В вопросе о светской власти пап он утверждал, что, хотя папа и не имеет прямой власти над государями, подобно той, которую он имеет над епископами, ему принадлежит косвенное право сменять королей и объявлять гражданские законы недействительными, если того требуют заботы о спасении других христиан. Основное сочинение – «Рассуждение о спорных вопросах христианской веры против еретиков нашего времени» (1581–1593). Память в Католической церкви 17 сентября.

**БЕЛЫЙ АНДРЕЙ** (псевд. Бориса Николаевича Бугаева, 1880–1934) – русский поэт, прозаик, литературный критик и философ, один из представителей «серебряного века» русской литературы; теоретик символизма. Для ранней поэзии характерны мистические мотивы, гротескное восприятие действительности («симфонии»), формальное экспериментаторство (сборник «Золото в лазури», 1904). В сборнике «Пепел» (1909) трагедия деревенской Руси. В романе «Петербург» (1913–1914, переработанное издание в 1922) символизированное и сатирическое изображение российской государственности. Мемуары, автобиографическая проза. Исследования, в т. ч. поэтики Н.В. Гоголя.

**БЕРДЯЕВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ** (1874–1948) – философ, публицист. С 1924 г. являлся редактором журнала «Путь». Участник съездов Русского студенческого христианского движения (РСХД). См. Примечание к его статье в наст. издании.

**БЕРНАРД, БЕРНАРД КЛЕРВОССКИЙ**, Св. (Bernard de Clairvaux, 1090–1153) – французский богослов-мистик, аскет; аббат монастыря в Клерво. Оказывал значительное влияние на церковно-политическую жизнь Зап. Европы, был вдохновителем 2-го крестового похода. Выступал против теологического рационализма П. Абеляра. Канонизирован в 1174 г.

**БЛУА (BLOY) ЛЕОН МАРИ** (1846–1917) – французский писатель, католический мистик. Автор романов

«Разочарованный» (1886), «Бедная женщина» (1897), публицистической книги «Душа Наполеона» (1912), «Дневника» (1892–1917). В апокалиптических тонах рисовал закат безбожной и бездуховной современности и приход Царства Божия. Оказал глубокое воздействие на формирование христианского гуманизма во Франции.

**БЛУМХАРДТ ИОГАНН** (Blumhardt Johann Christoph) (1806–1880) – евангелический пастор в Меттлингене (Вюртемберг), племянник Кристиана Готтлиба Блумхардта, основателя Базельской миссии. Прославился даром исцеления молитвой многих больных; миссионер, много лет работал в миссионерском центре под Геппингеном. Его сын Кристиан Фридрих Блумхардт продолжил дело отца и стал ревностным миссионером.

**БОЛОТОВ ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ** (1853–1900) – выдающийся церковный историк. Окончил С.-Петербургскую духовную академию, в которой был оставлен профессором. В 1879 г. защитил магистерскую диссертацию «Учение Оригена о Св. Троице» (СПб., 1879). В 1896 г. по совокупности своих трудов Болотов получил степень доктора церковной истории.

**БОССЮЭ (BOSSUET) ЖАК БЕНИНЬ** (1627–1704) – французский католический епископ, проповедник, писатель и историк, сторонник провиденциализма в истории. Создал концепцию исторического развития как осуществления Божественного Провидения, как движения, направленного к определенной Богом цели. Автор сочинений: «Рассуждение о всеобщей истории...» (1681) «Политика, извлеченная из Священного Писания» (1709); отстаивал идею непосредственного вмешательства Бога в ход человеческой истории, идею Божественного происхождения абсолютной власти монарха. Он отличал абсолютизм от деспотизма, как форму правления, подчиненную разумному началу, говорил об обязанностях монарха. Боссюэ выступил как идеолог галликанства («Декларация французского духовенства», 1682). Церковные проповеди и «Надгробные речи» (1669) Боссюэ сохранились главным образом в черновиках и отрывках. Сочинения писателя отличаются рационалистической строгостью стиля, точность метафор. Позднее исторические труды Боссюэ

были подвергнуты критике просветителями XVIII века – Монтескье и Вольтером.

**БОРИС ГОДУНОВ** (ок. 1552–1605) – русский царь с 1598 г. Выдвинулся во время опричнины; брат жены царя Федора Ивановича и фактический правитель государства при нем. Укреплял центральную власть, опираясь на дворянство; усиливал закрепощение крестьян.

**БОРИС И ГЛЕБ** – первые среди канонизированных русских святых, сыновья Владимира, князя, мученики-страстотерпцы (оба погибли от руки брата Святополка в 1015 г.). Чествование памяти Бориса и Глеба (24 июля/6 августа) – признанных покровителей Русской земли – отличалось особой торжественностью.

**БРЕНТАНО (BRENTANO) КЛЕМЕНС** (1778–1842) – немецкий поэт-мистик, представитель Гейдельбергской романтики. Автор лирических стихов; рассказов и баллад в народном духе; составитель сборников народных сказок и песен «Волшебный рог мальчика» (1806–1808, издан совместно с Л.А. Арнимом).

**БРИХНИЧЕВ ИОНА ПАНТЕЛЕЙМОНОВИЧ** (1879–1968) – публицист, поэт, священник в Тифлисе. Участвовал вместе с Флоренским, Эрном, Свенцицким в «Союзе христианской борьбы», стремившемся к радикальному обновлению общественного строя. В 1907 г. лишен священнического сана за антиправительственную деятельность; издавал с 1910 г. в Москве газету «Новая земля», после ее закрытия с 1912 г. – журнал «Новое вино», орган «Голгофских христиан». После высылки из Москвы, с 1913 г., жил на юге России, один из редакторов и автор передовой статьи «Дело Иисуса» федоровского сборника «Вселенское дело» (Одесса, 1914). После революции в 20-е гг. служил в различных советских учреждениях: секретарем Помгола, в Наркомпросе; ревностно вел антирелигиозную пропаганду, опубликовал памфлет «Патриарх Тихон и его церковь» (М., 1923). В 1929 г. вышел из компартии, написал брошюру «Книга в жизни великих людей» (М., 1931); сотрудничал с Белорусской академией наук. Умер в Москве в доме для престарелых.

**БРЮСОВ ВАЛЕРИЙ ЯКОВЛЕВИЧ** (1873–1924) – поэт и теоретик символизма. Для него характерны: историко-культурная

проблематика, рационализм, декламационный строй (книги стихов: «Tertia Vigilia» – «Третья стража», 1900; «Urbi et Orbi» – «Городу и миру», 1903; «StejanoV» – «Венок», 1906); писал исторические романы: «Огненный ангел» (1908), «Алтарь победы» (1913), литературную критику, статьи по стиховедению.

**БУДДА** (санскр. и пали Buddha, тибет. Sangs rgyas – проснувшийся, прозревший, Просветленный, Познавший запредельный свет) – 1) в буддизме высшее состояние духовного совершенствования; 2) имя древнеиндийского мудреца Шакьямуни после обретения им особого духовного опыта (дара). Относительно земной жизни Будды, которая длилась 80 лет, древние источники дают противоречивые сведения. Южная палийская традиция полагает, что он жил в 623–544 до н. э., и соответственно в 1956 отмечалось 2500-летие нирваны Будды, от дня которой ведется буддийское летосчисление. Ученики Будды составили первую на земле монашескую общину; через 150 лет после смерти Гаутамы буддизм был объявлен государственной религией Индии.

**БУЗЕНБАУМ ГЕРМАН** (1600–1663) – немецкий богослов-иезуит.

**БУЛГАКОВ СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ** (16 июня 1871, Ливны – 13 июля 1944, Париж) – православный протоиерей, публицист, экономист, общественный деятель, философ, богослов. С 1918 г. священник. С 1925 г. профессор догматического богословия и декан Свято-Сергиевского Богословского института в Париже. Постоянный автор журнала «Путь», один из идеологов Русского студенческого христианского движения (РСХД), участник экуменического движения. Одна из самых ярких личностей русского православия в XX в. Совершил символический для XIX–XX вв. круг: потеряв веру, полученную по наследству в церковной семье (дед – священник), искал Истину в науке, экономике, политике и социальных преобразованиях; наконец от марксистских убеждений вернулся к вере отцов, стал священником и выдающимся богословом.

Движущий мотив философии и богословия Б. – оправдание мира, утверждение ценности и осмысленности бытия во всей материально-телесной полноте. Оправдание мира включает у Б. оправдание материи; тип своего философского мировоззрения

он иногда определял взятым у Соловьева выражением «религиозный материализм». Материя – это не только не оформленный универсальный субстрат чувственных вещей, она также «земля» и «мать», соучаствующая по воле Бога в бытии мира как творческом процессе, продолжающем акт сотворения. Венец и цель этого творчества – Боговоплощение, в котором материя выступает как Богоземля и Богоматерь, а мир восходит к соединению с Богом. Эта связь Бога и мира определяется концепцией Софии Премудрости Божией. Начало софиологии С. Булгакова – в книге «Философия хозяйства» (1912), а ее развитие в «большой трилогии»: «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936), «Невеста Агнца» (1945). Здесь София сближается с «усией», сущностью Св. Троицы. В 1935 г. учение Булгакова было осуждено в указах Московской патриархии, а также зарубежного Архиерейского собора в Карловцах. Однако настоящей дискуссии о софиологии до сих пор не было. Помимо софиологии творчество Б. представляет исключительно богатый материал для православного исследователя. По выражению Н. Струве, «Булгаков едва ли не самый крупный религиозный гений XX столетия не только в России, но и в мире». «Никто, быть может, со времен Фомы Аквината на Западе, Григория Паламы на Востоке не перепахал столь широко и глубоко все поле христианской догматики». К 50-летию со дня кончины о. Сергия Булгакова // Вестник РХД. № 170. YMCA-Press, 1994.

**С.3. БУЛЬТМАНН (Bultmann) РУДОЛЬФ** (1884–1976) – немецкий лютеранский богослов, профессор и один из самых ярких исследователей Нового Завета в XX в., представитель диалектической теологии. В работах 20-х гг. основал т. н. формально-историческую школу в религиоведении. В нач. 40-х гг. выступил с программой «демифологизации» веры. В христологии опирается на различие между Иисусом из Назарета, историческим лицом, и Христом церковного Предания и христианских писателей. Бультманн, воспитанный в духе либеральных традиций, как и Барт, выступил против них, но не так радикально. И Бультманн, и Барт отказались от либеральных поисков исторического Иисуса. Либеральным поискам Бультманн противостоял по трем причинам. Во-первых, скептический подход к Евангелиям делал невозможной реконструкцию



исторического портрета Иисуса. Возможным же является лишь минимальное знание об историческом Иисусе, без сомнения недостаточное для написания истории Его жизни. Во-вторых, знание об историческом Иисусе бесполезно. Евангелие не требует никакой более прочной исторической основы, кроме двух фактов: о том, что Иисус жил, и о том, что Он умер. Именно так утверждал Бультманн, перекликаясь в данном случае с Кьеркегором. В-третьих, интерес к историческому Иисусу вообще незаконен. Бультманн приводит высказывание Апостола Павла о том, что мы уже не знаем Иисуса «во плоти» (т. е. не знаем Его плотским или мирским образом), и говорит, что Павел не интересовался историческим Иисусом. Он также говорил о том, что принципом Реформации является оправдание по вере, а не по истории. Бультманн и Барт в отказе от либеральных поисков Иисуса в истории пошли разными путями. Барт ставит на это место догматическое (преимущественно ортодоксальное) богословие, которое он не совмещал с историко-критическими исследованиями. Бультман же отвергал либеральные поиски с помощью крайней формы исторического скептицизма по отношению к Иисусу. Эта точка зрения долгое время оставалась преобладающей в Германии, пока в 1950-х гг. некоторые из его учеников не предприняли «новый поиск исторического Иисуса», весьма далекий от своей либеральной разновидности.

**БУХАРЕВ АЛЕКСАНДР МАТВЕЕВИЧ**, в монашестве архимандрит Феодор (1824–1871) – религиозный мыслитель, проповедовавший сближение Церкви с повседневной жизнью на основе идеи искупительной жертвы Христа; профессор Московской и Казанской духовных академий, архимандрит. Расстригся в 1863 г. и посвятил себя литературной деятельности. Автор исследования об Апокалипсисе, «Трех писем к Н.В. Гоголю, писанных в 1848 году» (СПб., 1861); философ, «с именем которого связана самая глубокая и творческая постановка вопроса о “православной культуре”» (Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1989. С. 321).

**БУХАРИН НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ** (1888–1938) – политический деятель, экономист, философ, член Политбюро ВКПб с 1924 г., занимал руководящие посты в ЦК, ЦИК СССР, Исполкоме Коминтерна, академик АН СССР (1928). С 1917 по

1929 г. ответственный редактор газеты «Правда». В кон. 20-х гг. выступил против применения чрезвычайных мер при проведении коллективизации и индустриализации, что было объявлено «правым уклоном во Всероссийской КП (б)». Труды по философии и политэкономии. Репрессирован; реабилитирован посмертно.

**ВАЛЕНТ** (Valens, ок. 328–378) – император восточной части Римской империи с марта 364 г. Младший брат и соправитель Валентиниана I. С молодых лет на военной службе. Определил себе Восток империи с резиденцией в Константинополе, подавил провозглашавших себя императорами Прокопия (365) и Антиоха (366). В частной жизни отличался простотой и непритязательностью. Хотя Валент был арианином, он долгое время проявлял терпимость к православным, однако в конце его правления многие епископы подверглись гонениям.

**ВАРЛААМ КАЛАБРИЙСКИЙ** (1290–1348) – богослов, монах византийской традиции из Калабрии; в силу рационалистических тенденций и симпатии к философии Аристотеля был противником византийских исихастов, поэтому исихастские споры называют иногда варлаамитско-паламитскими спорами. (См. исихазм, Фаворский свет.) Осужден на соборе 1341 г., возвратился в Италию, где стал католическим епископом; учил греческому языку Петрарку.

**ВАРНАВА** (Накропин, 1859–1924) – малообразованный (Петрозаводское городское училище), но начитанный в святоотеческой литературе, обладал великолепной памятью. В 36 лет вступил в монастырь послушником, через два года принял монашество, еще через год был рукоположен в иеромонаха. Через десять лет священнического служения о. В. архимандрит, настоятель Коломенского Ново-Голутвинского монастыря. В 1911 г. хиротонисуется во епископа Каргопольского, викария Олонецкой епархии. Еще через два года переведен на Тобольскую кафедру. В марте 1917 г. уволен по прошению, с назначением управляющим Высокогорской пустыни Нижегородской епархии. Скончался и погребен в Москве, отпевал его св. патриарх Тихон.

**ВАРСОНОФИЙ ВЕЛИКИЙ** (кон. V в. – кон. VI в.) – преп., отшельник, весьма почитавшийся на христианском Востоке;

церковный писатель, оппонент монахов-оригенистов (соч.: Преподобных отцов Варсонофия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошания учеников. М., 1855).

**ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ**, св. (329–379) – архиепископ Кесарийский, отец и учитель Церкви, создатель смешанной формы монашеской жизни. Молитва и созерцание в его монастырях чередовались с физическим трудом, для которого допускались лишь такие ремесла, которые не разрушали духовной собранности и простоты жизни монахов. Отличительной чертой монастырей Василия Великого служили также широкая благотворительность и воспитание детей обоего пола. Заслуга Василия Великого в истории догматов состоит в том, что им вместе с другими каппадокийцами была окончательно определена троичная терминология, принятая Церковью. Брат св. Григория Нисского. Выступал против арианства. В сочинении «Шестоднев», популярном в Средние века, изложил принципы христианской космологии.

**ВАСИЛИЙ II ТЕМНЫЙ** (1415–1462) – великий князь Московский с 1425 г. Сын Василия I. Одержал победу в войне с удельными князьями (1425–1453). Ограничил самостоятельность Новгорода и Пскова. Слеплен (1446) князем Дмитрием Шемякой (отсюда прозвище).

**ВАСИЛИЙ III** (1479–1533) – великий князь Московский с 1505 г. Сын Ивана III и Софии Палеолог. Завершил объединение Руси вокруг Москвы присоединением Пскова (1510), Смоленска (1514), Рязани (1521). Отец Ивана Грозного.

**ВАСКОЦ ГАБРИЭЛЬ** (1551–1604) – испанский богослов, иезуит, комментатор св. Фомы Аквинского.

**ВЕНИАМИН ПЕТРОГРАДСКИЙ**, св. (Казанский Василий Павлович; 1874–1922) – митрополит Петроградский и Гдовский. В июне 1922 г. был арестован по делу о сопротивлении изъятию церковных ценностей и расстрелян. Реабилитирован в 1991 г.

**ВИКЕНТИЙ ЛИРИНСКИЙ**, св. (Леринский, † 450) – монах, церковный писатель, автор трактата *Commonitorium primum* («Первое предостережение, или Трактат в защиту древней и вселенской кафолической веры против всех безбожных еретических новшеств»), предлагающего критерий определения истинного церковного предания – его древность и всеобщность:

*«ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* – то, во что все верили повсюду, всегда и везде» (с. 2:3).

**ВИЛЬМАР** (Vilmar August Fridrich Christian) (1800–1860) – лютеранский богослов; с 1855 г. профессор богословия в Марбурге, оппонент рационализма.

**ВИЛЬЯМС ГАРОЛЬД** (Williams) – корреспондент газеты «Манчестер гардиан» в России, муж Ариадны Владимировны Тырковой (1869–1961).

**ВИТТЕ СЕРГЕЙ ЮЛЬЕВИЧ** (1849–1915) – граф (1905), российский государственный деятель, почетный член Петербургской АН (1893). Министр путей сообщений в 1892 г., финансов с 1892 г., председатель Кабинета министров с 1903 г., Совета Министров в 1905–1906 гг. Инициатор введения винной монополии (1894), проведения денежной реформы (1897), строительства Сибирской ж. д. Подписал Портсмутский мир (1905). Автор Манифеста 17 октября 1905 г. Разработал основные положения столыпинской аграрной реформы. Стремился привлечь предпринимателей к сотрудничеству с правительством. Автор известных «Воспоминаний» (т. 1–3:1960).

**ВЛАДИМИР I** (Святославич), св. равноап., в крещении Василий († 1015) – князь Новгородский с 969 г., великий князь Киевский с 980 г. Младший сын Святослава Игоревича и Малуши, ключницы княгини Ольги. Покорил вятичей, радимичей и ятвягов; воевал с печенегами, Волжской Болгарией, Византией и Польшей. При нем сооружены оборонительные рубежи по рекам Десна, Осетр, Трубеж, Сула и др., заново укреплен и застроен каменными зданиями г. Киев. В 988–989 гг. ввел в качестве государственной религии христианство. При Владимире I Древнерусское государство вступило в период своего расцвета, усилился международный авторитет Руси. В русских былинах назывался Красное Солнышко. Как христианин, св. Владимир заботился о просвещении (ему приписывается основание первой школы) и о построении церквей, даровав одной из них десятину (996). В. не казнил «разбойников», «боясь греха». Установив однажды по совету «епископов» смертную казнь, вновь заменил ее вирой. Насколько до крещения он был ярым язычником (обновление культа, человеческая жертва) и женолюбцем (5 жен,

800 наложниц), настолько после крещения стал образцом князя-христианина. Стоит отметить, что легенда о женолюбии Владимира, являясь позднейшей вставкой в древнейший летописный свод (Шахматов), не подтверждается другими известиями и не правдоподобна. По-видимому, она составлена по аналогии с библейской историей Соломона, служит для контраста с последующей христианской жизнью В. (Костомаров, Голубинский). Эпоха Владимира была временем значительного культурного развития Киевской Руси, но следы его в источниках скудны.

**ВЛАДИМИР II ВСЕВОЛОДОВИЧ МОНОМАХ** (1053–1125) – князь Смоленский (с 1067), Черниговский (с 1078), Переяславский (с 1093), великий князь Киевский (с 1113). Сын Всеволода I и дочери византийского императора Константина Мономаха. Призван киевскими боярами во время восстания. Боролся против княжеских междоусобий. Разработал устав, ограничивавший произвол ростовщиков. В «Поучении» призывал сыновей укреплять единство Руси. В.М. известен в истории и как законодатель. В год вокняжения в Киеве он созвал в с. Берестово мужей своих; туда же прибыл муж и от Олега Святославича. Здесь, в общей думе, положено было ограничить произвольное взимание рез (процентов), которое при Святополке доходило до больших злоупотреблений. Установлено было, что ростовщик может брать проценты только три раза, и если возьмет три раза, то уже теряет самый капитал.

Время Мономаха было временем первого расцвета художественной и литературной деятельности. К его времени относится составление нашей первоначальной летописи, начало Киево-печерского Патерика, составление, по византийским образцам, житий людей, прославившихся святостью жизни, таких как Антоний и Феодосий печерские, св. Ольга, равноапостольный Владимир, Борис и Глеб и пр. Игумен Даниил составил описание путешествия своего в Иерусалим; наконец, сам В.М. написал «Поучение своим детям», замечательный литературный памятник того времени.

Сложилась легенда, будто византийский император прислал с митрополитом Неофитом, который венчал В.М. на царство, знаки царского достоинства, венец и бармы. Впоследствии

московские государи венчались венцом, который называли шапкой Мономаха.

**ВОЛЖСКИЙ (Глинка) А.С.** (1878–1940) – публицист и литературный критик. В «Вопросах религии» (Вып. II. М., 1908. С. 123–192) опубликована статья Волжского «Жизнь Ф.М. Достоевского и ее религиозный смысл».

**ВОЛЬТЕР** (Франсуа Мари Аруэ; 1694–1778) – французский писатель, философ, историк, один из идеологов французского Просвещения, крайне негативно настроенный в отношении Церкви и христианства. Влияние вольтеровского скептицизма особенно усилилось в XVIII в. с воцарением Екатерины II, с 1763 по 1778 г. поддерживавшей с ним оживленную переписку. (См.: Терновский Ф. Русское вольнодумство при Екатерине II // Труды Киевской духовной академии. 1868. № 3, 7; Языков Д. Вольтер в русской литературе. СПб., 1879.)

**ВРОНСКИЙ (ВРОНЬСКИЙ, наст. фам. Хене, Ноепе) ЮЗЕФ** (1778–1852) – польский философ, мистик, математик, автор работ «Мессианизм как конечное объединение философии и религии...» (1831–1847); «Метафизика мессианизма» (1840). Известен введенный им определитель, важный в теории линейных дифференциальных уравнений (вронскиан).

**ВЫШЕСЛАВЦЕВ БОРИС ПЕТРОВИЧ** (1877–1964) – русский религиозный философ, не принадлежавший к руслу метафизики всеединства, но давший глубокое обсуждение ее проблем в своей диссертации «Этика Фихте» (М., 1916). Автор трудов по истории философии и философии культуры. Выслан из России в 1922 г. Преподавал в Богословском институте в Париже; работал в издательстве YMCA-PRESS, вместе с Н. А. Бердяевым редактировал журнал «Путь». Умер в Женеве. Разрешение сформулированной Н. Гартманом антиномии нравственных ценностей и человеческой свободы видел в христианском учении о «благодати» как преображении подсознательных влечений в любовь к высшим ценностям («Этика преображенного эроса», 1932). Основные труды: «Этика преображенного эроса» (1931), «Кризис индустриальной культуры» (1953), «Вечное в русской философии» (1955).

**ГАННИБАЛ** (Hannibal, 247–183 гг. до Р. Х.) – один из величайших карфагенских полководцев, одержавший несколько

побед над римскими войсками во II Пунической войне (218–201). В ходе этой войны (218–201) совершил переход через Альпы, одержал победы у рек Тицин, Треббия (218), у Тразименского оз. (217), при Каннах (216). В 202 г. при Заме (Сев. Африка) Ганнибал был побежден римлянами.

**ГАРИБАЛЬДИ, ДЖУЗЕППЕ** (1807–1882) – один из вождей революционного крыла Рисорджименто, народный герой Италии. Больше 10 лет сражался за независимость южноамериканских республик. Участник Итальянской революции 1848–1849 гг., организатор обороны Римской республики 1849 г. В 1848, 1859 и 1866 гг. во главе добровольцев участвовал в освободительных войнах против Австрии. В 1860 г. возглавил поход «Тысячи», освободившей юг Италии, что обеспечило победу Итальянской революции 1859–1860 гг. В 1862 и 1867 г. пытался силой освободить Рим от власти пап. Во время франко-прусской войны 1870–1871 гг. сражался добровольцем на стороне Франции.

**ГАРНАК АДОЛЬФ**, фон (1851–1930) – немецкий историк Церкви и протестантский богослов, профессор Берлинского университета; автор фундаментальных исследований по истории раннего христианства: «История догм», «Сущность христианства», «Введение в Новый Завет» и др. Позднее христианство (после II в.) рассматривал как отход от первоначальной апостольской проповеди, как продукт синтеза первоначального христианства с эллинистической метафизикой. Отрицал библейские и евангельские чудеса; догматическому христианству противопоставлял евангельское нравственное учение как идеал, который следует положить в основу общечеловеческой морали братства и долга по отношению к ближнему.

**ГАРТМАН ЭДУАРД ФОН** (Eduard von Hartmann; 1842–1906) – немецкий философ, автор «Философии бессознательного», последователь А. Шопенгауэра, приверженец философии пессимизма; считал, что Вселенная идет к своему уничтожению; сторонник панпсихизма; основой сущего считал абсолютно бессознательно духовное начало – мировую волю.

**ГЕЙНЕ ГЕНРИХ** (Heine Heinrich; 1798–1856) – немецкий поэт. С 1831 г. в эмиграции в Париже. Писал также прозу (в его «Путевых картинах» – обзор современного состояния Германии и

Европы, 1826–1831), публицистику («Романтическая школа», 1833, «К истории религии и философии в Германии», 1834 – под влиянием идей утопического социализма).

**ГЕРАСИМ ИОРДАНСКИЙ** – преп., из Фиваидской пустыни (Египта) в 450 г. пришел в Палестину и основал у Иордана монастырь. Некоторое время был под влиянием ереси Евтихия и Диоскора, признававших в Иисусе Христе только Божественное естество (монофизитство), но преп. Евфимий Великий помог ему вернуться к православию. По преданию, Герасиму до кончины помогал лев, который умер на его могиле и там же был погребен. Поэтому преподобного изображают на иконах вместе со львом. Память его 4 марта.

**ГЕРМОГЕН**, св. (ок. 1530–1612) – третий Патриарх Московский и всея Руси (1606–1612); в Смутное время, с декабря 1610 г. рассылал по городам грамоты с призывом к всенародному восстанию против интервенции Речи Посполитой. Когда народные ополчения двинулись на Москву для ее освобождения от интервентов, поляки и стоявшие на их стороне бояре требовали от патриарха под угрозой смерти, чтобы он приказал ополчениям разойтись. Патриарх не сделал этого и был заключен в Чудов монастырь, где скончался 17 февраля 1612 г., уморенный голодом.

**ГЕРЦЕН АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ** (1812–1870) – писатель, мыслитель, общественный деятель. Вместе с Н. П. Огаревым возглавлял революционный кружок. В 1834 г. арестован, 6 лет провел в ссылке. Печатался с 1836 г. под псевдонимом Искандер. С 1842 г. в Москве глава левого крыла западников. В философских трудах: «Дилетантизм в науке» (1843), «Письма об изучении природы» (1845–1846) и др. – утверждал союз философии с естественными науками. Остро критиковал крепостнический строй в романе «Кто виноват?» (1841–1846). С 1847 г. в эмиграции. После поражения европейских революций 1848–1849 гг. разочаровался в революционных возможностях Запада и разработал теорию «русского социализма», став одним из основоположников народничества. В 1853 г. основал в Лондоне Вольную русскую типографию. В газете «Колокол» обличал российское самодержавие, вел революционную пропаганду, требовал освобождения крестьян и предоставления



им земли. В 1861 г. встал на сторону революционной демократии, содействовал созданию «Земли и воли», выступал в поддержку Польского восстания 1863–1864 гг. Умер в Париже. Автобиографическое сочинение «Былое и думы» (1852–1868) – один из шедевров мемуарной литературы. Об исторической философии Г. писал в своей диссертации Г.В. Флоровский. См. статью о. Георгия «Искания молодого Герцена» в: Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 358–411.

**ГЁТЧ (HOETZSCH) ОТТО** (1876–1946) – немецкий историк и консервативный политик, автор книг: «Россия» (1912 и 1917 гг. издания), «Русские вопросы» (1917).

**ГЛУБОКОВСКИЙ НИКОЛАЙ НИКАНОРОВИЧ** (1863–1937) – богослов и историк, профессор Св. Писания Нового Завета в Санкт-Петербургской Духовной академии; член-корреспондент Петербургской АН (1909). Участвовал в пересмотре русского перевода Евангелий. Главный редактор Православной богословской энциклопедии (1905–1911). С 1905 г. был редактором «Богословской энциклопедии» Лопухина. Принимал участие в работе Предсоборного Присутствия, в котором занимался вопросами духовных школ. В 1919–1921 гг. преподавал в Петроградском Богословском институте, в августе 1921 г. эмигрировал. С 1923 по 1937 г. – профессор богословского факультета университета имени св. Климента Охридского в Софии (Болгария). Сочинения: «Блаженный Феодорит, епископ Киррский» (т. 1–2:1890); «Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу» в 3 тт. (1905–1912); «Благовестие христианской свободы в послании апостола Павла к Галатам» (1902) и др. См. его статью и комментарии к ней в наст. издании.

**ГОГОЛЬ НИКОЛАЙ ВАСИЛЬЕВИЧ** (1809–1852) – русский писатель; мыслитель, поставивший вопрос о возврате культуры к Церкви, о «православной культуре». Эту проблему по-своему пытались осмыслить П.Я. Чаадаев, Ф.М. Достоевский, славянофилы А.С. Хомяков, И.В. Киреевский и др. Среди немногих церковных писателей, глубоко понявших основные идеи Гоголя, был в первую очередь архимандрит Феодор (А.М. Бухарев) (см. его «Три письма к Н.В. Гоголю», изданные в 1861 г.), с именем которого связана «самая глубокая и творческая

постановка вопроса о «православной культуре» (Зеньковский В.В. История русской философии. Париж, 1989. С. 321).

**ГОЛУБИНСКИЙ ЕВГЕНИЙ ЕВСТИГНЕЕВИЧ** (1834–1912) – историк Русской церкви, профессор Московской духовной академии, академик Петербургской АН (1903). Автор свыше 70 работ по истории русской и южно-славянских церквей. Провел критический анализ источников русской церковной истории. Применяя сравнительно-исторический метод, исследовал ряд малоизученных вопросов (религиозно-нравственная жизнь русского народа с древнейших времен до середины XVI в., структура церковного управления, источники обеспечения духовенства и др.). В 1867 г. закончил исследование «Константин и Мефодий, апостолы славянские», за которое был удостоен Уваровской премии. В 1871 г. появился «Краткий очерк истории Православных церквей – болгарской, сербской и румынской». После поездки на Восток в 1872–1873 гг., где Г. получил превосходные знания по истории Византии, он начал работу над историей Русской церкви, первый том которой в двух громадных книгах вышел в 1880 г. благодаря поддержке митрополита Макария (Булгакова). Автор получил степень доктора и был утвержден в этой степени Синодом. Первая половина 2-го тома появилась только через 20 лет – в 1900 г., благодаря содействию Общества истории и древностей Российских. Вторая часть 2-го тома печаталась в качестве посмертного труда в «Чтениях Общества истории и древностей Российских». Другие крупные работы Г.: «История канонизации русских святых», два изд. 1894 и 1903 гг.; «К нашей полемике со старообрядцами», два изд. 1892 и 1905 гг.; «Преп. Сергей Радонежский», два изд., 1892 и 1909 гг. *Совр. изд.*: История русской церкви: В 2 т. М., 1997, 1998. См. также статью Г. и комментарии к ней в наст. издании.

**ГОЛУБИНСКИЙ ФЕДОР АЛЕКСАНДРОВИЧ** (1797–1854) – протоиерей, основатель русской теистической философии, родился и умер в Костроме; профессор философии в Московской духовной академии. Среди своих слушателей пользовался славой глубокого и оригинального мыслителя. При жизни напечатал лишь одно небольшое письмо о конечных причинах в «Прибавлении к творениям св. отцов» (2847. С. 176–205). Только в 1868 г. бывшие слушатели Г. начали издавать его

лекции (самое полное издание сделано на средства Общества любителей духовного просвещения. М., 1884 и сл.). Соч.: Умозрительная психология. М., 1871; Лекции философии. Вып. 1 – «Метафизика и ее история»; вып. 2 – «Онтология»; вып. 3 – «Скептицизм, критицизм, идеализм, материализм и т. д.»; вып. 4 – «Раздельное богословие». М., 1884.

**ГОРСКИЙ АЛЕКСАНДР ВАСИЛЬЕВИЧ** (1812–1875) – протоиерей, российский историк, археограф, член-корреспондент Петербургской АН (1857). Ректор Московской духовной академии (с 1864). По благословению св. митрополита Филарета написал выдающийся труд «Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки». Из скромности не печатал своих работ, их издавали студенты по конспектам.

**ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ** (Назианзин), св. (339–389) – один из трех «вселенских учителей» Восточной церкви, определивший общую тенденцию решения тринитарной проблемы на христианском Востоке; член каппадокийского кружка, сподвижник Василия Великого. Сочинения св. Г. состоят из 243 писем, 507 стихотворений и 45 речей, среди которых самые важные – пять слов о богословии, в защиту никейского православия против ариан. Все сочинения переведены на русский яз. в «Творениях св. Отцов», изд. Моск. дух. акад. (Соч.: Творения: В 6 т. М., 1843–1846). Память в Православной церкви 25 января (7 февраля), в РКЦ 2 января.

**ГРИГОРИЙ I ВЕЛИКИЙ** (Gregorius Magnus) (ок. 540–604) – римский папа с 590 г., святой, в православной традиции ему приписывается авторство Литургии преождеосвященных даров, именуется «Двоесловом». Способствовал становлению церковного государства («патримоний Петра») и упрочению церковной и мирской власти папства, был инициатором христианской миссии в Британии, осуществил реформу литургии и церковного пения (григорианское пение). Его «Моральные толкования на книгу Иова» (35 книг) стали для средневековой мысли главным авторитетом в области религиозной этики. Основал на свои средства 7 монастырей бенедиктинского устава. Память в Православной церкви 12 (25) марта, в Католической – 3 сентября.

**ГРИГОРИЙ НИССКИЙ**, св. (ок. 330–394/5) – младший брат св. Василия Великого, богослов, мистик. Изучал риторику в Каппадокии, в 371 г. был поставлен епископом Нисским. Участвовал во Втором Вселенском соборе (381 г.). В 388 г. удалился на покой и посвятил себя аскетической жизни. Разрабатывал теоретические основы христианской экзегетики. В антропологии исходил из органического единства человечества как некоей коллективной личности. Много внимания уделял разработке учения об образе и подобию Божию в человеке. Память в Православной церкви 10 (23) января, в Католической – 9 марта.

**ГРИГОРИЙ ПАЛАМА**, св. (1296–1359) – византийский богослов, митрополит Солунский, защитник и систематизатор исихазма. Развивал идеи о различии сущности Бога (запредельной и недоступной) и его энергий (самовыявлений), пронизывающих мир и сообщаемых человеку. К числу таких энергий относится благодать Божия и Божественное озарение, которое было явлено на Фаворе. Учение Г.П. в 1351 г. признано официальной доктриной Византийской церкви.

**ГРИГОРИЙ СИНАИТ**, св. (60-е гг. XIII в. – 40-е гг. XIV в.) – византийский подвижник и духовный писатель, проповедник исихазма. После пребывания в монастыре на Синае, а затем на Афоне основал монастырь в пустыне Парория около г. Сазополь, где и скончался. Оказал влияние на преп. Нила Сорского. Житие св. Григория Синаита написано патриархом Каллистом (русск. перевод 1904 г.). Память в Православной церкви 8 (21) августа.

**ГРИГОРИЙ ЧУДОТВОРЕЦ** (Неокесарийский), св. (ок. 213 – ок. 270) – епископ г. Неокесарии; «апостол Каппадокии». Память 17 ноября.

**ГРИГОРИЙ**, киево-печерский чудотворец († 1093 или 1120) – преподобный, составитель канонов. Преосв. Филарет («Обзор русск. духовной литературы») приписывает ему составление служб равноап. кн. Владимиру и преп. Феодосию. Погребен в Ближних (Антониевых) пещерах Киево-Печерской лавры. Память в Православной церкви 8 (21) января, 28 сентября (11 октября) и во 2-е воскресенье Великого поста (собор Киево-Печерских отцов).

**ГУРИЙ**, св. (в миру Григорий Ругонин, ок. 1500–1564) – первый архиепископ Казанский, миссионер. Св. мощи его были обретены в 1596 г. и почивали в Казанском Благовещенском соборе. Память 5 декабря и 4 октября.

**ДАВЫДОВ ДЕНИС** Васильевич (1784–1839) – поэт, герой Отечественной войны 1812 г., генерал-лейтенант (1831), военный писатель. Был близок к декабристам и А.С. Пушкину. Автор военно-исторических работ, трудов по теории партизанских действий.

**ДАЖ БОГ** (Дажьбог, Даждьбог) – бог солнца и небесного огня в славяно-русской мифологии, покровитель наследия, богатства, сын Сварога. Упоминается обычно вместе со Стрибогом. В «Слове о полку Игореве» русские – внуки Дажбога. Его идол стоял на одном из киевских холмов. У западных славян ему, по-видимому, соответствовал Дабог.

**ДАМАСКИН ИОАНН**, преп. – см. Иоанн Дамаскин.

**ДАМАСКИН ГЛУХОВСКИЙ** (в миру – Цедрик, ок. 1880–1943) – епископ Глуховский, викарий Черниговской епархии; арестован в 1925 г. (вместе с митрополитом Петром); находился в Одесской тюрьме; выслан в Туруханский край, в конце 1928 г. освобожден, приехал в Москву. В 1929 г. вновь арестован и выслан на Соловки (с ноября 1929 по 1934 г.). В 1934 г. несколько месяцев пробыл на свободе, но в ноябре 1934 г. снова арестован, сослан в Казахстан. В 1935 г. арестован в Казахстане, отправлен в Сибирь, где погиб в лазарете одной из сибирских тюрем (данные прот. Польского; см.: Регельсон Лев. Трагедия Русской Церкви 1917–1945. Париж: YMCA-Press, 1977. С. 578–579).

**ДАНИЛЕВСКИЙ НИКОЛАЙ ЯКОВЛЕВИЧ** (1822–1885) – ученый-натуралист и философ, публицист, социолог, идеолог панславизма; создатель концепции «культурно-исторических типов» (цивилизаций), развивающихся подобно биологическим организмам; качественно новым считал «славянский» тип. В главном своем сочинении «Россия и Европа» (1869) Д. представляет особую теорию панславизма, которая образует связующее звено между идеями славянофилов и национализмом.

**ДАНТОН**, Жорж-Жак (1759–1794) – деятель Французской революции, один из вождей якобинцев. Участвовал в подготовке

восстания 10 августа 1792 г., свергнувшего монархию, в развертывании в августе-сентябре 1792 г. обороны революционной Франции от интервентов. С 1793 г. занимал умеренную позицию по отношению к жирондистам. Осужден Революционным трибуналом, казнен.

**ДЕР БАЛИЗЕ**, фрагменты Дер Бализе (Der Balyzeh, Dair-Balaizah) – монастырь в Египте, на юге Ассиута, где в 1907 г. учеными W. Flinders Petrie и W. Crum был обнаружен папирус, содержащий литургические рукописи VI в. (литургии св. Серапиона, св. Марка, египетскую традицию). Любопытно то, что в этих текстах эпиклезис расположен до установительных слов. Символ веры, который там содержится, близок краткому символу Апостольского Предания св. Ипполита Римского. Найденный папирус хранится в Bodleian Library (Оксфордский университет).

**ДИОНИС** (Вакх) – в греческой мифологии бог плодоносящих сил земли, виноградарства и виноделия, сын Зевса и фиванской царевны Семелы. Как божество земледельческого круга, он нередко противопоставлялся солнечному Аполлону – богу родовой аристократии. В философии и искусстве Новейшего времени это переосмыслено как противопоставление двух начал, бытующих в природе человека, светлого (аполлониевского) и темного (дионисийского). Д. – олимпиец, но в число олимпийских богов вошел сравнительно поздно. В честь Д. справлялись празднества: Дионисии и Вакханалии, из которых позднее произошли трагедия – буквально «песнь о козле» (козел – священное животное Диониса, его воплощение, его спутники имеют козлиные ноги) – и комедия.

**ДИОНИСИЙ** († 1632) – архимандрит Троице-Сергиевой лавры с 1610 г.; организовал помощь пострадавшим от польской интервенции, в 1611–1612 гг. рассылал грамоты по городам с призывом к восстанию против интервентов. После патриарха Гермогена едва ли не более всех способствовал умиротворению России в период Смутного времени.

**ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ** (I в.) – первый афинский епископ. С его именем связан корпус сочинений (Ареопагитик), где дано отрицательное (апофатическое) обоснование понимания Бога. В новоевропейской науке эти сочинения приписываются автору V в. (Псевдо-Дионисий Ареопагит).

**ДИМИТРИЙ**, св., митрополит Ростовский (Даниил Саввич Туптало; 1651–1709) – составитель новой редакции Четий-Миней. Поддерживал реформы Петра I, с условием невмешательства государства в церковные дела. Автор пьес (напр., «Рождественская драма», 1702) и антираскольнических сочинений. Причислен к лику святых в 1752 г.

**ДМИТРИЙ** донской, св. (1350–1389) – великий князь Московский с 1359 г. и Владимирский с 1362 г. При нем в 1367 г. был построен белокаменный Кремль в Москве. Возглавил вооруженную борьбу русского народа против монголо-татар; руководил их разгромом в битве на р. Вожа (1378). В Куликовской битве 1380 г. (верховья Дона) проявил выдающийся полководческий талант, за что был прозван Донским. В княжение Дмитрия Донского Москва утвердила свое руководящее положение в русских землях. Дмитрий Донской впервые передал великое княжение Василию I без санкции Золотой Орды.

**ДОБРОЛЮБОВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ** (1836–1861) – русский литературный критик и публицист, революционный демократ. С 1857 г. постоянный сотрудник журнала «Современник». Статьи 1859–1860 гг.: «Что такое обломовщина?», «Темное царство», «Луч света в темном царстве», «Когда же придет настоящий день?». Создал сатирическое приложение к «Современнику» – «Свисток» (1859). Автор сатирических стихов, пародий.

**ДОБРОЛЮБОВ АЛЕКСАНДР МИХАЙЛОВИЧ** (ок. 1876–1945) – русский поэт. Стихи в русле эстетики и идей декадентства вошли в сборники «Natura naturans. Natura naturata» («Природа порождающая. Природа порожденная», 1895) и «Собрание стихов» (1900); религиозные искания нашли отражение в стихах сборника «Из книги невидимой» (1905). Основатель религиозной секты «добролюбцев» («братков»), близкой к молоканам. Восприятие Д. в символистских кругах носило культовый характер.

**ДОРОФЕЙ ГАЗСКИЙ**, авва († 620) – преп., сирийский монах, настоятель монастыря близ Газы; автор аскетических «Наставлений» и 30 «Слов о подвижничестве». В его поучениях монахам особое внимание уделяется соблюдению заповедей. Только через соблюдение заповедей благодать, полученная при

крещении, может исправить имеющееся в человеке зло. Автор влиятельных аскетических «Наставлений». См.: Душеполезные поучения и писания аввы Дорофея. М., 1862 (2-е изд.). Память Д. в Русской Православной церкви 5 (18) июня.

**ДОСИФЕЙ** (Досифей Нотара; 1641–1707) – патриарх Иерусалимский с 1699 г., при котором состоялся Иерусалимский собор (1672 г.), выработавший православное исповедание – один из вероучительных документов Восточной церкви.

**ДОСТОЕВСКИЙ ФЕДОР МИХАЙЛОВИЧ** (1821–1881) – русский писатель. «Для Достоевского основная истина о человеке есть то, что человеку невозможно прожить без Бога; кто отвергает Богочеловечество как откровение о человеке, находящем свою полноту в Боге, тот неизбежно впадает в человекобожество» (Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 236).

**Д'ЭРБИНИ МИШЕЛЬ** (1880–1957) – ректор Папского Восточного института, созданного в 1922 г., и советник конгрегации Восточных церквей в Риме. Председатель Папской комиссии «Pro Russia», созданной в 1925 г. На средства Львовского митрополита Андрея Шептицкого готовил новообращенных русских к миссионерскому священству в России; рукополагал кандидатов митрополит Шептицкий во Львове. После трехнедельного посещения России в 1925 г. Д. опубликовал книгу «Церковная жизнь в Москве». Смысл ее сводился к нескольким тезисам. Советское правительство не такое плохое, как об этом думают и говорят на Западе. Политика в отношении религии не так беспощадна. Православная церковь лежит в развалинах, внимания заслуживает только иерархия обновленцев. Православие созрело для того, чтобы попасть в объятия Рима.

Дело не только в том, что Д. не обладал проницательностью, не понимал сути Православия и был к нему враждебен, но и в том, что его ловко дезинформировали власти, которые неслучайно разрешили ему визит в Россию. Как потом выяснилось, все его тайные переговоры были ведомы ГПУ. Планы католической миссии в России в скором времени рухнули.

**ЕВЛОГИЙ** (в миру Василий Семенович Георгиевский, 1868–1946) – митрополит Западноевропейский Московского



патриархата, перешедший затем под юрисдикцию Константинопольского патриархата, автор мемуаров «Путь моей жизни» (1947). В молодости посещал старца Амвросия в Оптиной пустыни. В 1892 г. окончил Московскую духовную академию. С 1905 г. епископ Холмский и Люблинский (с 1912 г. архиепископ), с 1914 г. Волынский и Житомирский. Участник Всероссийского Церковного собора. С 1919 г. в эмиграции. В 1921 г. св. Патриарх Тихон назначает его временно управляющим русскими Западно-Европейскими приходами. В 1930 г. упоминается митрополитом, в 1931 г. ушел в Константинопольскую юрисдикцию; в 1945 г. вернулся в Московскую патриархию. Назначен экзархом Западно-Европейских православных приходов.

**ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИЙ** (Евсевий Памфил; ок. 260–340) – отец церковной истории; ок. 313 г. избран епископом Кесарии Палестинской. Помимо «Церковной истории» (история христианства до 324 г.) написал «Жизнь Константина» (панегирик императору) и ряд богословских сочинений.

**ЕВТИХИЙ** (V в.) – архимандрит в Константинополе; отрицал единосущность человечества Иисуса Христа нашей человеческой природе; его учение, именуемое евтихианством, было осуждено в Константинополе в 448 г. и IV Вселенским собором 451 г.

**ЕКАТЕРИНА II (ВЕЛИКАЯ)** (1729–1796) – российская императрица (с 1762). Немецкая принцесса Софья Фредерика Августа Анхальт-Цербстская. В России с 1744 г. С 1745 г. жена великого князя Петра Федоровича, будущего императора Петра III, которого свергла с престола (1762), опираясь на гвардию (Г.Г. и А.Г. Орловых и др.). Провела реорганизацию Сената (1763), секуляризацию земель (1763–1764), упразднила гетманство на Украине (1764). При ней произошла Крестьянская война 1773–1775 гг. При Екатерине II в результате русско-турецких войн 1768–1774, 1787–1791 гг. Россия окончательно закрепилась на Черном море, были присоединены Сев. Причерноморье, Крым, Прикубанье. Приняла под российское подданство Вост. Грузию (1783). В период правления Екатерины II осуществлены разделы Речи Посполитой (1772, 1793:1795). Переписывалась с Вольтером и другими деятелями французского Просвещения. Автор многих беллетристических, драматургических, публицистических, научно-популярных сочинений, «Записок».

**ЕКАТЕРИНА СИЕНСКАЯ**, св. (Caterina da Siena, наст, имя Катарина Бенинказа, Catharina Benincasa; 1347–1380) – монахиня-доминиканка, мистик. Во время чумы 1374 г. самоотверженно ухаживала за больными. Практикуя аскезу и дела милосердия, в своих экстатических видениях общалась с Христом. Она считала, что обручена с Христом, и на пальце носила видимое лишь ей обручальное кольцо. «Молитву сердца» она ставила выше словесной, внешней молитвы. Е.С. была горячей сторонницей переноса папского престола обратно в Рим. В 1376 г., когда папа Григорий XI наложил на Флоренцию интердикт, она поехала в Авиньон, чтобы убедить его примириться с Италией. Проповедовала необходимость крестовых походов. Во время схизмы встала на сторону Урбана VI. Канонизирована в 1461 г. Память в Католической церкви 29 апреля. Считается покровительницей Италии.

**ЕЛИЗАВЕТА**, прав. – жена священника Захарии и мать св. Иоанна Крестителя, родственница Пресвятой Девы Марии. Память 5 сентября.

**ЕЛЬЧАНИНОВ АЛЕКСАНДР ВИКТОРОВИЧ**, прот. (1881–1934) – педагог и пастырь (с 1926), активный деятель русского религиозного возрождения начала века. Окончил исторический факультет Санкт-Петербургского университета, учился в Московской духовной академии. С 1905 г. секретарь Московского религиозно-философского общества им. Вл. Соловьева. С 1911 г. преподавал в гимназии Левандовского в Тифлисе. Эмигрант с 1921 г. Руководитель Русского студенческого христианского движения. См. также Примечание к публикации его статьи в соавторстве с П. Флоренским в настоящем издании.

**ЕФРЕМ СИРИН**, св. (ок. 306–373) – автор гимнов, вошедших в сирийские литургии, богослов, экзегет. Будучи диаконом, руководил в церкви исполнением собственных сочинений. Отклонил попытки рукоположить его в сан епископа. Основные темы его гимнов: вера, различные аспекты спасения, аскеза.

**ЖОМИНИ ГЕНРИХ** (1779–1869) – барон, родом из Швейцарии, военный стратег, служил в русской армии; участвовал в походе 1813 г.; при императоре Николае I участвовал в разработке военных проектов, в частности проекта об учреждении высшего военно-учебного заведения для

подготовки офицеров Генерального штаба (Николаевская академия Генерального штаба).

**ЗАНДЕМАН** (Robert Sandeman; 1718–1771) – зять и сотрудник Джона Гласа (John Glas), организатора немногочисленной шотландской секты, образовавшейся на почве пресвитерианства. В трактате «Letters on Theron and Aspasio» (1757) З. критиковал кальвинистское учение о том, что Бог наделяет верующего добродетелями Христа, склоняясь сам к убеждению, что разумная вера – единственное основание для личного отношения к Богу и достижения спасения.

**ЗАНДЕР ЛЕВ АЛЕКСАНДРОВИЧ** (1893–1964) – русский религиозный философ, активный участник экуменического движения, ученик прот. Сергия Булгакова, автор двухтомного анализа сочинений Булгакова «Бог и мир».

**ЗЕНЬКОВСКИЙ ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ** (1881–1962) – протоиерей, богослов, философ, психолог, педагог. Родился в городе Проскурове, окончил гимназию в Киеве. В юности охладел к вере, изучал естественные науки и психологию в Киевском университете. Под влиянием книг Вл. Соловьева вернулся в лоно православия. В 1915–1919 гг. профессор психологии. Член Украинского Церковного Собора 1919 г. Один из руководителей Религиозно-философского общества в Киеве. С 1919 г. в эмиграции; профессор философии Белградского университета с 1920 по 1923 г., в 1923–1926 гг. директор Педагогического института в Праге. С 1926 г. по 1962 г. профессор Богословского института в Париже. В 1942 г. рукоположен в сан священника. Инициатор создания и бессменный (с 1923 г. по 1962 г.) председатель Русского студенческого христианского движения. Наибольшую известность получил его фундаментальный труд «История русской философии» (1-е изд. Париж: YMCA-Press, 1948).

**ЗЕРНОВ НИКОЛАЙ МИХАЙЛОВИЧ** (1898–1980) – историк русской религиозной мысли, богослов. Эмигрант с 1921 г. Окончил богословский факультет Белградского университета (1925). Секретарь РСХД (1925–1932). Первый редактор «Вестника РСХД» (1925–1929). Доктор философии Оксфордского университета (1932), преподавал там историю православной культуры (1947–1956). Ректор колледжа в Южной Индии,

профессор экуменического богословия в Дрю. Директор Дома св. Григория Нисского и св. Макария в Оксфорде. Автор книг и статей по истории восточного богословия. В России известна его книга «Русское религиозное возрождение XX в.».

**ЗЛАТОУСТ** – см. *Иоанн Златоуст*, св.

**ЗОСИМА МИТРОПОЛИТ МОСКОВСКИЙ** – возведен в этот сан в 1490 г.; высказывался против казни «жидовствующих» и потому был заподозрен в еретичестве. В 1494 г. был отстранен от кафедры.

**ИАКОВ СЕРУГСКИЙ** (ок. 450–521) – сирийский церковный писатель, названный по имени епископской кафедры (Серуг – главный город Осроены), которую занимал с 519 г. Его многочисленные произведения состоят из бесед, гимнов, проповедей и литургических текстов. В Сирийской Православной церкви причислен к лику святых.

**ИВАН III, ИОАНН ВАСИЛЬЕВИЧ** (1440–1505) – великий князь Московский с 1462 г., сын Василия II. В правление Ивана III было свергнуто монголо-татарское иго («стояние на Угре», 1480), составлен Судебник 1497 г., развернулось большое строительство в Москве, произошло оформление титула – великий князь «всея Руси».

**ИВАН IV, ИОАНН ВАСИЛЬЕВИЧ ГРОЗНЫЙ** (1530–1584) – великий князь «всея Руси» с 1533 г., первый русский царь с 1547 г., сын Василия III. При нем начался созыв Земских соборов, был составлен Судебник 1550 г.. В 1565 г. была введена опричнина. При Иване IV создана первая типография в Москве. Покорены Казанское (1552) и Астраханское (1556) ханства. В 1558–1583 гг. велась Ливонская война за выход к Балтийскому морю, началось присоединение Сибири (1581). Внутренняя политика Ивана IV сопровождалась массовыми опалами и казнями, усилением закрепощения крестьян.

**ИВАНОВ ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВИЧ** (1866–1949) – поэт, философ, теоретик символизма, переводчик, один из самых ярких и творчески одаренных представителей русского религиозного возрождения. Значительное место в размышлениях В.И. занимает тема культуры, и особенно национальной культуры. В статье «О русской идее» («По звездам») он говорил о национальной идее как о самоопределении народной души, о

«связи с вселенским процессом», утверждал, что черты национального характера, как и гения народа, провиденциально влияют на судьбу страны, вносят в жизнь религиозное начало, в противовес «люциферианской» культуре.

С 1924 г. живет в Риме, до 1936 г. сохраняет советское гражданство. В 1926 г. признал себя католиком, не отрекаясь от православия (на что потребовалось специальное разрешение). В Риме его посещают европейские знаменитости, в т. ч. М. Бубер. С 1936 г. И. профессор русского языка и литературы в Папском Восточном институте, преподает и в др. ватиканских учебных заведениях.

**ИГНАТИЙ АНТИОХИЙСКИЙ, св., ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ** († между 100 и 117 гг.) – мученик, епископ Антиохии, муж апостольский. Во время гонений при императоре Траяне (98–117) был приговорен к смерти и отправлен в Рим для совершения казни; на всем протяжении пути через Малую Азию его встречали представители местных церквей. Послания Игнатия (6 писем к малоазийским общинам и одно к римским христианам) свидетельствуют о понимании им жизни христианина как «живой Евхаристии, смиренном и любовном самоотожествлении со страдающим и победоносным Христом» (Оливье Клеман). В письме к римским христианам св. Игнатий убеждал их не предпринимать попытки к его освобождению и не пытаться лишить его мученичества. По свидетельству Иринея и Оригена, был отдан на растерзание зверям.

**ИГНАТИЙ**, св. (в миру Брянчанинов Дмитрий Александрович, 1807–1867) – святитель, епископ Казанский и Черниговский, архимандрит Сергиевой пустыни, в 1857–1861 гг. епископ Кавказский и Черноморский; исследователь аскетического опыта; автор аскетически-богословских сочинений. Окончил Главное инженерное училище, в 1827 г. вышел в отставку в чине поручика и начал странствия по монастырям. В 1831 г. принял монашество, в 1833 г. возведен в сан игумена Пелыпемского монастыря. В 1834 г. назначен архимандритом Троице-Сергиевой пустыни под Санкт-Петербургом. В 1857 г. хиротонисан во епископа Кавказского и Черноморского, в 1861 г. ушел на покой в Николо-Бабаевский монастырь. В 1988 г. причислен Русской православной церковью к лику святых. Сочинения: Аскетические

опыты (1865), Отечник (1891), Слово о смерти (1863). См. его статью и комментарий к ней в настоящем издании.

**ИГУМЕН ИОАНН** – печерский подвижник XII в.

**ИЕРОНИМ БЛАЖЕННЫЙ** (Hieronimus) Стридонский (около 342–420) – один из великих учителей Западной церкви; сподвижник и секретарь (382–384) папы Дамаса, после смерти которого отправился на Восток и с 386 г. жил в Вифлееме. Автор многочисленных комментариев на Св. Писание и богословских сочинений; по поручению папы Дамаса завершил перевод Св. Писания на латинский язык; этот перевод известен под именем Вульгаты. Ему при надлежат также догматико-полемические и нравоучительные сочинения, книга «О знаменитых мужах» (о жизни и сочинениях отцов Церкви и церковных писателей первых четырех веков). Память в Православной церкви 15 (28) июня, в Католической – 30 сентября.

**ИЛАРИОН** (Троицкий Василий Александрович, 1866–1929) – архиепископ Верейский; профессор-догматист; сослан на Соловки; один из главных составителей Соловецкого обращения 1926 г. В 1927 г. поддержал, хотя и с оговорками, Декларацию митрополита Сергия. Скончался на пересылке. Причислен к лику святых как новомученик.

**ИСИДОР СЕВИЛЬСКИЙ**, св. (ок. 570–636) – архиепископ Севильский, церковный писатель и ученый, автор «Etimologiae», где с целью объяснения смысла и происхождения слов собраны все знания эпохи, а также «Сентенции» – систематическое изложение догматического и нравственного богословия. Причислен к лику святых в 1598 г.

**ИЛИОДОР (ТРУФАНОВ)** (1880–1958) – монах, близкий знакомый Распутина, приобрел известность проповедью крайнего национализма и нападками на богачей и евреев. В 1912 г. порвал с Церковью, покинул Россию, умер в США расстригою.

**ИЛЬИН ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ** (1883–1954) – философ, общественный деятель; в 1922 г. выслан из России; один из идеологов «белого движения»; с 1927 по 1930 г. издавал журнал «Русский колокол». По названиям сочинений можно определить круг интересов и занятий: «Понятия права и силы» (1910); «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918); «О сопротивлении злу силою» (1925); «Религиозный

смысл философии» (1923); «Путь духовного обновления» (1925); «Я всматриваюсь в жизнь. Книга раздумий» (1938); «Замирающее сердце. Книга тихих созерцаний» (1943); «Взгляд вдаль. Книга размышлений и упований» (1945); «Аксиомы религиозного опыта» (1953). См. его статью и комментарий к ней в настоящем издании.

**ИННОКЕНТИЙ** (в миру Иван Алексеевич Борисов; 1800–1857) – выдающийся иерарх, замечательный богослов и прекрасный проповедник. Получил образование в Киевской духовной академии, был профессором Санкт-Петербургской, а затем ректором Киевской академии. С 1836 г. епископ Вологодский, затем Харьковский, скончался архиепископом Херсонским и Таврическим. В Киеве отменил преподавание богословия на латинском языке. Был новатором и в богословии, и в системе преподавания. Утвердил новый метод изложения богословских наук – исторический и историко-сравнительный; не боялся пользоваться западной богословской литературой, самостоятельно работал с первоисточниками. Как указывает Н.И. Барсов, слыл «неологом» и было даже возбуждено «секретное дознание» о его образе мыслей, окончившееся полным оправданием. Преосв. Иннокентий имел большое влияние на общий ход церковных дел в течение четверти столетия.

**ИННОКЕНТИЙ**, св.– в 1727 г. назначен епископом в Иркутск, где и умер в 1731 г. Мощи его обретены в 1764 г.; память – 26 ноября.

**ИННОКЕНТИЙ, ЕПИСКОП АЛЕУТСКИЙ**, св. митрополит Московский (в миру Иван Евсеевич Попов-Вениаминов; 1797–1879) – миссионер; изучил алеутский язык и распространял христианство по всем Алеутским островам; при его главном и непосредственном участии Св. Писание было переведено на алеутский, курильский и якутский языки; в 1868 г. был назначен митрополитом Московским и Коломенским, руководил миссионерским обществом. Причислен к лику св. (сначала в Православной церкви в Америке, затем в РПЦ).

**ИОАНН, КАРДИНАЛ БАРДЖОНИНИ, ПРОФЕССОР ПАУЛЬ** – персонажи «Повести об Антихристе» – заключительной части «Трех разговоров» Вл. Соловьева.

**ИОАНН БОГОСЛОВ** – св. апостол из числа двенадцати, любимый ученик Христа, автор четвертого Евангелия, трех посланий и Апокалипсиса.

**ИОАНН ДАМАСКИН**, св. (ок. 650 – ок. 750) – один из поздних отцов Церкви. Автор «Точного изложения Православной веры» – самой основательной систематизации богословия неразделенной древней Церкви – и многих литургических песнопений (канонов). Один из главных обличителей иконоборчества, первый автор трактатов в защиту иконопочитания, которую он строил на признании истины Боговоплощения. В 1894 г. в СПб. был опубликован русский перевод «Точного изложения православной веры», осуществленный проф. А. Бронзовым (в 1992 г. фототипически переиздан Братством святителя Алексия и издательством «Приазовский край», Москва – Ростов-на-Дону). Иоанн Дамаскин прославился также, как автор церковных песнопений, за что получил прозвище Златоструйный.

**ИОАНН ЗЛАТОУСТ**, Св. (344/354–407) – отец Церкви, архиепископ Константинопольский, богослов, проповедник, как редактор именуется автором основного варианта Божественной литургии в Православной церкви. В юности через опыт монашеской жизни пришел к выводу о социальной природе Церкви и христианства, обратился к проповеднической деятельности. Основные темы его поучений и трактатов, посвященных в том числе и комментированию Св. Писания, связаны с христианизацией мира и всей жизни верующих. В 403 г. из-за несогласия властей с его церковно-административной политикой был незаконно низложен, а в 404 г. выслан в Малую Армению. В Византии и на Руси был и остается идеалом проповедника и неустрашимого обличителя (в т. ч. для Аввакума).

**ИОАНН КАССИАН (РИМСКИЙ)**, преп. (ок. 350/360 – ок. 435) – ученик Иоанна Златоуста, основатель монашества в Галлии и один из главных теоретиков монашеской жизни. Память его празднуется Православной церковью 29 февраля (13 марта).

**ИОАНН КРЕСТА**, св. (1542–1591) – испанский мистик, весьма почитаемый в католической традиции; принадлежал к ордену босых кармелитов. (См.: Арсеньев Н. Мистическая поэзия Иоанна



св. Креста / / Вестник РХД. Париж, 1957. № 44 (1); Сикари Антонио. Портреты святых. Милан, 1991. Т. 2.)

**ИОАНН КРОНШТАДТСКИЙ**, св. и прав, (в миру Иоанн Ильич Сергиев; 1829–1908) – протоиерей, молитвенник, духовный писатель. Воспитанник Санкт-Петербургской духовной академии. На рубеже XIX и XX вв. слыл чудотворцем и являлся одним из самых знаменитых людей России. В Кронштадте им были основаны «Дом трудолюбия» (1881) с детской библиотекой, бесплатной начальной школой и мастерскими; ночлежный и странноприимный дома и др. Гробница с мощами Иоанна Кронштадтского находится в Иоанновском женском монастыре в Санкт-Петербурге. Канонизирован на Соборе РПЦ в 1990 г.

**ИОАНН ЛЕЙДЕНСКИЙ** (Johann von Leiden; наст. Ян Бокелзон, Bokelson; около 1509–1536) – деятель нидерландской и немецкой Реформации, один из вождей нидерландских анабаптистов, глава Мюнстерской коммуны (1534–1535).

**ИОАНН ЛЕСТВИЧНИК**, преп. (Иоанн Синаит; ок. 570–649) – преподобный; аскет, церковный писатель, настоятель монастыря на горе Синай, автор «Лествицы райской» (первый рус. пер.– М., 1647) – руководства к иноческой жизни, которое описывает путь восхождения по «лествице» духовного самосовершенствования, а также «Слова к пастырю».

**ИГУМЕН ИОАНН** – печерский подвижник XII в.

**ИОАННИКИЙ ВЕЛИКИЙ**, преп. (752–846) – подвижник, был иконоборцем, потом раскаялся и удалился в пустыню. Память его совершается 4 января.

**ИОСИФ АРИМАФЕЙСКИЙ** – богатый и знатный член Синедриона из города Аримафеи, тайный последователь Христа; испросил у Пилата позволения снять тело Иисуса Христа с креста и с почестями похоронил Его в принадлежащей ему гробнице (Лк. 23:50–53; Ин. 19:38–42).

**ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ**, преп. (в миру Санин, 1439/40–1515) – настоятель основанного в 1479 г. им самим Волокаламского монастыря. Обличитель ереси «жидовствующих». Будучи активным сторонником и проповедником идеи о законности и необходимости монастырского богатства (в т. ч. и землевладения), полемизировал с преп. Нилом Сорским (спор «стяжателей», т. е. иосифлян, и «нестяжателей»). В своих

посланиях стремился доказать, что власть великого князя Московского подобна Божеской, а сам он (вел. кн.) – наместник Бога на земле, глава государства и Церкви (отстаивал идею богоустановленности великокняжеской власти и признавал за ней первенство в решении не только гражданских, но и церковных вопросов). Канонизирован Русской православной церковью в 1579 г.

**ИОСИФ ФЛАВИЙ** (Iosephus Flavius), Иосиф бен Маттиас (ок. 37 – после 100) – древнееврейский историк. Родился в семье священнослужителя в Иерусалиме. Принадлежал к партии фарисеев. Во время Иудейской войны был назначен военачальником в Галилее, хотя не одобрял восстание против римлян. Сдался римлянам; пользовался покровительством Веспасиана (принял его родовое имя – Флавий), жил в Риме. Сочинения Иосифа Флавия, написанные на греческом языке: «Иудейская война», «Иудейские древности» (история евреев от сотворения мира до войны с Римом), «Жизнь» (автобиография), «О древности иудейского народа. Против Апиона» (апология иудеев) – ценнейший источник по истории раннего иудаизма и раннего христианства.

**ИРИНАРХ** – отшельник, известный подвижнической жизнью. Князь Дмитрий Пожарский получил от него благословение на борьбу с поляками.

**ИРИНЕЙ, ЕПИСКОП ЛИОНСКИЙ**, св. (ок. 130 – ок. 208) – в конце 70-х гг. II в. был избран епископом Лиона. Более всего известен благодаря своему труду «Detectio et eversio falso cognomitate Gnoseos» («Обнаружение и опровержение ложного знания»), обычно именуемому «Против ересей». Св. Иринеи в своей полемике с гностиками настаивал на реальности Воплощения как основе космического спасения.

**ИСААКИЙ ДАЛМАТСКИЙ**, преп. – игумен Далматской обители; был весьма дерзновенен за веру перед императором Валентом и предсказал ему гибель. Преп. И. посвящен Исаакиевский собор в Санкт-Петербурге, это связано с тем, что император Петр I родился в день его памяти.

**ИСААК СИРИН**, св. (VII в.) – еп. Ниневийский, автор «Аскетических трактатов», оказавших значительное влияние на русскую духовную традицию, в том числе и на религиозную

философию. В его трактатах резкое отвержение этого страшного мира сочетается с бесконечной любовью ко всем страдающим тварям. Спасение он видит как в личной аскезе, так и во всеобщем общении в любви.

**ИСАЙЯ, АВБА ИСАЙЯ**, св. († 1090) – с 1077 г. епископ Ростовский, уроженец Киевской земли.

**ИСИДОР** († ок. 1462) – митрополит РПЦ с 1437 г. За заключение унии с Римской церковью на Флорентийском соборе 1439 г. был в Москве заключен в тюрьму, но бежал; позднее был избран кардиналом Римско-католической церкви.

**ИСИХИЙ ИЕРУСАЛИМСКИЙ**, св. (сер. V в.) – пресвитер Иерусалимский, церковный писатель и экзегет. Известен своими комментариями на Св. Писание, в частности на Пророка Исайю.

**ИУСТИН МУЧЕНИК, ИЛИ ФИЛОСОФ**, св. († ок. 165 г.) – крупнейший апологет II в., философ, организовавший в Риме школу христианской мудрости. Был схвачен по доносу и казнен вместе со своими учениками. Сохранились две его «Апологии», адресованные императору Антонину Пию, и диалог с Трифоном.

**КАВАСИЛА НИКОЛАЙ** († 1371) – византийский богослов-мистик XIV в.; в 60-х гг. XIV в. занял архиепископскую кафедру в Фессалониках; автор трудов: «О жизни во Христе», «Толкование Божественной литургии», а также многочисленных бесед на церковные праздники.

**КАЗЕЛЬ** (Odo Casel) (1886–1948) – литургист, бенедиктинский монах, с 1922 г. осуществлял духовное руководство монахинями в Херстелле. Много внимания уделял богословским аспектам литургии, в том числе богословию Евхаристии.

**КАИН** – первый сын Адама и Евы, из зависти убивший своего брата Авеля (Быт. 4:1–16).

**КАЛЬВИН ЖАН** (1509–1564) – лидер швейцарской Реформации, учредивший в Женеве Консисторию для надзора за нравственностью; автор сочинения «Наставление к христианской вере», в котором изложил свое учение об «абсолютном предопределении», согласно которому Бог еще до сотворения мира предопределил одних людей к спасению, других – к гибели, и никакие усилия человека не могут изменить этого. Вместе с тем каждый должен быть уверен, что он «Божий избранный»,

подтверждением чего является успех в профессиональной деятельности.

**КАНТ ИММАНУИЛ** (1724–1804) – немецкий философ и ученый, родоначальник немецкой классической философии; профессор университета в Кенигсберге, иностранный почетный член Петербургской АН (1794). Выступал против догматизма умозрительной метафизики и скептицизма, с дуалистическим учением о непознаваемых «вещах в себе» (объективном источнике ощущений) и познаваемых явлениях, образующих сферу бесконечного возможного опыта. Условие познания – общезначимые априорные формы, упорядочивающие хаос ощущений. Идеи Бога, свободы, бессмертия, недоказуемые теоретически, являются, однако, постулатами «практического разума», необходимой предпосылкой нравственности. Центральный принцип этики Канта, основанной на понятии долга, – категорический императив. Учение Канта об антиномиях теоретического разума сыграло большую роль в развитии диалектики.

**КАРЕЕВ НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ** (1850–1931) – русский историк, близкий в понимании развития общества к Н.К. Михайловскому; член-корреспондент Санкт-Петербургской академии наук с 1910 г.; член-корреспондент РАН с 1917 г.; член-корреспондент АН СССР с 1925 г.; почетный член АН СССР (1929). Труды по аграрной истории Франции 2-й пол. XVIII в., истории Французской революции кон. XVIII в.; курс по новой истории Зап. Европы.

**КАРЛ ВЕЛИКИЙ** (лат. Carolus Magnus) (742–814) – франкский король с 768 г., с 800 г. император Священной Римской империи; из династии Каролингов. Его завоевания (в 773–774 гг. Лангобардского королевства в Италии, в 772–804 гг. – области саксов и др.) привели к образованию обширной империи. Политика К.В. (покровительство Церкви, судебские и военные реформы и др.) содействовала формированию феодальных отношений в Зап. Европе. До конца дней остававшийся неграмотным, он уделял большое внимание образованию. В 787 г. был издан указ о создании школ при монастырях, в 789 г. – об обязательном образовании всего свободного мужского населения (указ остался невыполненным). При дворе сложился ученый

кружок во главе с К.В., названный Академией. Всячески культивировалась латинская словесность. Эпоху правления К.В. и его ближайших преемников принято называть Каролингским Возрождением. К.В. интересовался также германскими древностями, повелел записывать песни и сказания на народных языках, составить германскую грамматику.

**КАРМИРИС ИВАН** – профессор догматического и нравственного богословия Афинского университета; работал в области исследований догматических памятников Православной церкви и влияния инославных исповеданий на православное богословие. Автор двухтомного труда «Догматические и символические памятники Православной Кафолической Церкви» на греческом языке.

**КАРОЛИНГИ** – королевская (с 751 г.) и императорская (с 800 г.) династия во Франкском государстве.

**КАРСАВИН ЛЕВ ПЛАТОНОВИЧ** (1882–1952) – русский религиозный философ всеединства; профессор-медиевист (с 1913 г.) Петербургского университета, с 1918 г. доктор богословия. В 1918 г. участвовал в создании «Всероссийского Братства мирян в защиту Церкви» (по благословению митрополита Петроградского Вениамина). В 1922 г. был арестован и выслан из России. Жил в Германии, где примкнул к евразийскому движению, став на некоторое время его философом и идеологом; с 1928 г. жил и работал в Литве; погиб в сталинских лагерях. В брошюре «Восток, Запад и русская идея» (1922) сделал попытку классифицировать культуры на основе анализа их религиозного основания. См. две его статьи в настоящем издании и комментарии к ним.

**КАРТАШЕВ АНТОН ВЛАДИМИРОВИЧ** (1875–1960) – церковный и общественный деятель, историк Русской церкви. См. его статью в настоящем сборнике и комментарии к ней.

**КАТТЕНБУШ ФЕРДИНАНД** (Kattenbusch; 1851–1935) – профессор систематического богословия в Гиссене, Геттингене и Галле. Основные интересы: сравнительное богословие, богословие Лютера, история Богословия. Называл себя учеником А. Ричля.

**КИЗЕВЕТТЕР АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ** (1866–1933) – историк, профессор Московского университета, член ЦК партии

кадетов, депутат II Государственной Думы, в 1922 г. выслан из Советской России, умер в Праге. Основные работы посвящены русской истории XVIII – первой половины XIX в.

**КИПРИАН**, архимандрит (в миру Константин Эдуардович Керн; 1899–1960) – в 1927 г. принял монашество; с 1936 г. профессор Православного Богословского института в Париже, литургист и патролог. Автор работ по пасторскому богословию, литургике и патристике. Особого внимания заслуживает его диссертация «Антропология св. Григория Паламы».

**КИПРИАН**, св. († 258) – епископ Карфагенский, мученик, автор трудов: «О единстве Кафолической церкви», «О падших», «О благодати Божией», «О молитве Господней» и др.; выступал за перекрещивание «падших», т. е. отрекшихся от христианства из-за страха перед гонениями.

**КИРЕЕВСКИЙ ИВАН ВАСИЛЬЕВИЧ** (1806–1856) – русский философ, публицист, литературный критик, один из основных выразителей идей славянофильства, брат П.В. Киреевского. В отходе от религиозных начал и утрате духовной цельности видел источник кризиса «европейского просвещения» и господства отвлеченного мышления в немецкой идеалистической философии. Задачей самобытной русской философии считал переработку «европейской образованности» в духе учений восточной патристики.

**КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ**, св. († 444) – архиепископ александрийский с 412 г., один из отцов Церкви. С 419 г. деятельность К.А. почти всецело посвящена борьбе с ересью Нестория; в своих сочинениях он защитил и сформулировал «веру Церкви» по спорному вопросу – об отношении и способе соединения в единой личности Христа Божеской и человеческой природ и о боговоплощении.

**КИРИЛЛ БЕЛОЗЕРСКИЙ**, преп. (ок. 1337–1427) – основатель и первый игумен Кирилло-Белозерского монастыря с общежительным (киновитским) уставом. Канонизирован в середине XV в.

**КИРИЛЛ ИЕРУСАЛИМСКИЙ**, св. (ок. 315 – ок. 387) – избран епископом Иерусалимским во время арианских гонений, катехизатор, проповедник. Сохранились его двадцать четыре «Огласительных слова», описывающих последовательность

подготовки ко крещению во время Великого поста и допущению к таинствам – крещению, миропомазанию, евхаристии – в ночь на Пасху.

**КИРИЛЛ РОСТОВСКИЙ** – епископ Ростовский (1230–1262 гг.).

**КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ** (св. в западной традиции, 140 – ок. 220) – богослов, второй ректор (после Пантена) Александрийской школы. Самое известное его сочинение «Строматы» посвящено разработке понятия христианского гнозиса – познания в любви.

**КЛИМЕНТ РИМСКИЙ**, св.– «муж апостольский», отец и учитель Церкви. По преданию, в христианство его обратил ап. Петр. Скончался на третий год царствования Траяна (101 г.). В сказании безымянных «Мученических актов св. Климента» (не ранее IV в.) К.Р., возможно, отождествляется с Флавием Климентом, римским консулом, пострадавшим при Домициане. Часть мощей К.Р. перенесена в Россию князем Владимиром. День памяти К.Р. в Православной церкви – 25 ноября, в Католической – 23 ноября. Корпус текстов, связанных с его именем, носит название «Климентины».

**КОБЫЛИНСКИЙ-ЭЛЛИС** (Кобылинский Лев Львович; 1879–1947) – теоретик символизма и литературный критик, поэт и писатель, автор ряда книг стихов и прозы.

**КОЛУМБ ХРИСТОФОР** (1451–1506) – испанский мореплаватель, в поисках морского пути в Индию и Китай в 1492 г. открывший новый материк – Америку.

**КОНСТАНТИН I**, св., равноап. (ок. 285–337) – римский император, во время правления которого христианство получило право на существование. В феврале 313 г. Константином был обнародован так называемый «Миланский эдикт» о веротерпимости по отношению к христианам. Эдикт стал рубежом, отделяющим эпоху гонений на христиан от «эпохи Константина», когда произошло превращение христианской церковной организации в силу политически значимую, на которую могло опираться государство. Константин председательствовал на созванном по его инициативе Никейском соборе (325 г.). По свидетельству Евсевия, принял крещение перед смертью в 337 г.

**КОНТ ОГЮСТ** (1798–1857) – французский философ и социолог, основоположник позитивизма.

**КОНФУЦИЙ** (551–479 до Р. Х.) – знаменитый древнекитайский философ, основоположник конфуцианства. В центре конфуцианства находились проблемы человека, его умственного и духовного облика, его места и роли в мире и в обществе. Основное содержание культа конфуцианства – сложившееся еще раньше почитание предков. С превращением конфуцианства в религию Конфуций был обожествлен.

**КОРНИЛИЙ** – сотник (центурион) Кесарийской римской когорты, набранной из уроженцев Италии и поэтому носившей название Итальянской; обратился в христианство во время пребывания ап. Павла в Кесарии (Деян. 10:1–48).

**КОСТРОМА** – в восточнославянской мифологии умирающее и воскресающее божество весны и плодородия. Ее представляли в виде молодой женщины.

**КРИТСКИЙ АНДРЕЙ**, св. († 720 или ок. 726) – архиепископ Крита, проповедник, автор множества «слов» на праздники Господни и песнопений. Особенно известен его «Великий покаянный канон».

**КСЕРКС I** (486–465 до Р. Х.) – персидский царь, в 486 г. жестоко подавил восстание за независимость в Египте, в 485 г. – восстание в Вавилоне. В 481 г. повел войска на Грецию.

**ЛАВРОВ ПЕТР ЛАВРОВИЧ** (1823–1900) – российский философ, социолог и публицист, один из идеологов революционного народничества. Участник освободительного движения 1860-х гг. В 1868–1869 гг. опубликовал «Исторические письма», пользовавшиеся большой популярностью среди революционной молодежи. С 1870 г. в эмиграции. В 1873–1876 гг. редактор журнала «Вперед!», в 1883–1886 гг. – «Вестника “Народной воли”». Сторонник субъективного метода в социологии.

**ЛАОДЗЫ**, или **ЛАО-ЦЗЫ** (букв. «старый мудрец», род. 604 до Р. Х.), – основатель даосизма, автор основополагающей для даосизма книги «Даодецзин» (о пути к добродетели).

**ЛЕВ III ИСАВР** (ок. 675–741) – византийский император-иконоборец, вошел в историю как религиозный реформатор, инициатор иконоборчества, которое стало важнейшей частью



государственной политики. Иконоборческие эдикты Льва 726–730 гг. положили начало длительной истории споров об иконопочитании (726–843), разделивших империю на сторонников и противников императорского всевластия в церковной сфере. Серьезные осложнения официальное иконоборчество вызвало и в отношениях с Римом. После отказа папы Григория III поддержать иконоборчество и осуждения императорской политики Лев III перевел епархии Сицилии, Калабрии и Иллирика под юрисдикцию Константинопольского патриархата. При Льве III последний раз в истории избрание папы было представлено на утверждение императором.

**ЛЕМКУЛЬ АВГУСТИН** (1834–1918) – немецкий теолог, иезуит с 1853 г.

**ЛЕОНИД**, св. старец (в схиме Лев, в миру Лев Данилович Наголкин; 1769–1842) – монах, с его именем связан первый период славы оптинского старчества.

**ЛЕОНТИЙ РОСТОВСКИЙ** – епископ Ростовский, поставленный на эту кафедру из иноков Киево-Печерского монастыря не позже 1051 г. Креститель этих земель.

**ЛЕОНТЬЕВ КОНСТАНТИН НИКОЛАЕВИЧ** (1831–1891) – философ, писатель, публицист, один из идеологов славянофильства; сторонник византийско-аскетического религиозного идеала; приверженец органической теории культурно-исторических типов, яростный критик прогресса, ведущего к нивелированию всех различий в общественной, культурной и нравственной жизни, единство которых и придает красоту истории. Незадолго до смерти принял монашеский постриг в Оптиной пустыни, (см.: Леонтьев К.Н. Собр. соч. Т. 1–9. М., 1912–1913; о мировоззрении Леонтьева см.: Константин Леонтьев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1995).

**ЛЕРУА-БОЛЬЕ АНРИ ЖАН БАТИСТ АНАТОЛЬ** (1842–1912) – французский историк и публицист, автор книги «Империя царей и русские» (т. 1–3; 1882–1889), которую В.С. Соловьев расценил как «весьма правдивое, весьма полное и прекрасно составленное изложение нашего политического, общественного и религиозного положения...» (Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 219).

**ЛЕСКОВ НИКОЛАЙ СЕМЕНОВИЧ** (1831–1895) – русский писатель; автор серии сказаний о народных праведниках («Соборяне», «Не смертельный Голован», «Однодум», «Пугало», «Фигура» и др.).

**ЛЕССИЙ ЛЕОНАРДО** (1554–1623) – теолог-иезуит. Находился под влиянием Аристотеля и Дионисия Ареопагита.

**ЛИХУНЧАН, ЛИ ХУН-ЧЖАН** (1823–1901) – государственный деятель Китая, проводивший, в частности, политику «подражания Западу».

**ЛИХУДЫ**, Иоанникий (1717) и Софроний (1730) – братья, греки, основатели Славяно-Греко-Латинской академии в Москве, участвовали в полемике с т. н. «латинствующими» – представителями богословской школы Киевской академии.

**ЛОПАТИН ЛЕВ МИХАЙЛОВИЧ** (1855–1920) – русский религиозный философ, персоналист и спиритуалист, учивший о первоначальной творческой причинности, выступающей в форме деятельности субстанции человеческого духа. Профессор Московского университета, редактор журнала «Вопросы философии и психологии», председатель Московского психологического общества (с 1899 г.).

**ЛОССКИЙ НИКОЛАЙ ОНУФРИЕВИЧ** (1870–1965) – философ, религиозный мыслитель, основатель интуитивизма в России. До высылки за границу в 1922 г. преподавал в Санкт-Петербургском университете. За рубежом жил в Чехословакии, а после 2-й мировой войны переехал в США, где продолжил преподавание философии в семинарии Св. Владимира. См. его статью и комментарии к ней в наст. издании.

**ЛУНАЧАРСКИЙ АНАТОЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ** (1875–1933) – советский политический деятель, писатель, критик; в 1917–1922 гг. нарком просвещения, в 1922–1930 гг. член ЦИК, в 1933 г. посол СССР в Испании.

**ЛЮТЕР (LUTHER) МАРТИН** (1483–1546) – лидер Реформации в Германии. Подчеркивал ничтожность человека перед Богом, отрицал необходимость посредничества Церкви и священства в деле спасения, утверждал, что не добрые дела (молитва, пост, паломничества, пожертвования и др.), но одна лишь вера оправдывает человека. Провозглашение Л. 95 тезисов

с критикой папского понимания индульгенций (1517) вызвало бурный спор и считается началом Реформации в Германии.

**МАБИЙОН, МАБИЛЬОН** (Mabillon) Жан (1632–1707) – французский историк, монах, член конгрегации св. Мавра, основатель дипломатики и палеографии. Осуществил многотомную научную публикацию источников по истории бенедиктинцев.

**МАГДАЛИНА** – см. *Мария Магдалина*.

**МАГОМЕТ** (Мухаммед или Мохаммед; ок. 570–632) – основатель ислама; у мусульман почитается как величайший пророк, посланник Бога. Выходец из рода Бану-хашим арабского племени курейшитов. Получив, по преданию, ок. 609 (или 610) откровение Аллаха, выступил в Мекке с проповедью новой веры. В 622 г. вместе с приверженцами был вынужден переселиться (воспоминание того переселения – праздник хиджра) в Медину (Ясриб). В 630–631 гг. мусульмане под руководством Мухаммеда подчинили Мекку и значительную часть Аравии; Мухаммед стал главой теократического государства. Вероучение ислама изложено в Коране, который, согласно мусульманскому преданию, был ниспослан Аллахом пророку Мухаммеду через ангела Джебраила (Гавриила).

**МАКАРИЙ ВЕЛИКИЙ, или ЕГИПЕТСКИЙ** (301–391), – знаменитый подвижник и духовный наставник. На 30-м г. жизни ушел в самую отдаленную пустыню Египта, куда к нему стекалось множество людей. Макарий был поставлен для них в пресвитеры и был их старцем, аввой. Во время арианских гонений на православие был сослан на один из островов Нила, где обратил ко Христу все население. Его беседы помогали понять смысл аскетизма. В течение долгого времени ему приписывали «Духовные гомилии» и «Большое послание». «Гомилии» посвящены монашеской жизни; жизнь человека представляется как борьба добра и зла в его сердце и сознании, где зло может быть побеждено только при содействии благодати.

**МАКАРИЙ**, митрополит (в миру Михаил Петрович Булгаков; 1816–1882) – знаменитый богослов и церковный историк, митрополит Московский, автор 30-томной «Истории Русской Церкви» и «Догматического богословия», академик Императорской академии наук.

**МАКАРИЙ** (1482–1563) – с 1542 г. митрополит Московский и всея Руси, редактор Четых-Миней и Степенной Книги. Будучи приверженцем идеи централизации как в государстве, так и в Церкви, содействовал укреплению власти Ивана IV, являлся вдохновителем его Казанских походов. Способствовал открытию в Москве первой типографии для печатания Священных книг по исправленным образцам.

**МАКЕДОНИЙ** – епископ Константинопольский в 342–360. Его считают главой «духоборов, пневматомахов» – македониан, осужденных Вторым Вселенским собором.

**МАККАРИ ДЖОН** (John Macquarrie; р. 1919) – английский богослов, автор трудов по систематическому богословию.

**МАКСИМ ГРЕК**, преп. (Михаил Триволис; ок. 1475–1556) – богослов, философ, публицист. В 1518 г. прибыл в Россию для исправления переводов церковных книг, в 1531 г. осужден и подвергнут заключению до 1551 г. Последние годы жизни провел в Троице-Сергиевом монастыре. Память преподобного Максима Грека празднуется РПЦ 21 января (3 февраля).

**МАКСИМ ИСПОВЕДНИК**, преп. (580/2–662) – выдающийся богослов и церковный учитель; по мнению некоторых патрологов, самый сильный после Оригена философский ум на христианском Востоке; автор «Мистагогии» – мистико-аллегорического объяснения таинственного смысла священнодействий; боролся с монофелитством, поддерживаемым византийским императором Констанцием II; был арестован и вывезен в Константинополь, где судом приговорен к отрезанию языка и правой руки; умер в ссылке. Память преподобного Максима Исповедника празднуется Православной церковью 21 января (3 февраля) и 13 (26) августа.

**МАРИЯ МАГДАЛИНА** – одна из жен-мироносиц, преданнейшая последовательница Иисуса Христа, исцеленная им от «семи бесов»; первой удостоилась увидеть его воскресшим. Память 22 июля (4 августа).

**МАРЦИНКОВСКИЙ ВЛАДИМИР ФИЛИМОНОВИЧ** – проповедник, высланный из России в 1923 г., автор книги «Записки верующего» и ряда других книг, известных в России.

**МАТФЕЙ ВЛАСТАРЬ** († 1360) – византийский канонист, иеромонах в Солуни, патриарх Константинопольский с 1397 по 1410 г. Главный труд – Синтагма (1335) – изложение всех так или

иначе касающихся Церкви постановлений, церковных и гражданских; в XVII в. переведена на церковнославянский язык.

**МЕЙЕНДОРФ ИОАНН ФЕОФИЛОВИЧ**, прот. (1926–1992) – русский православный богослов, патролог, византист; родился в Париже. В 1949 г. окончил Свято-Сергиевский богословский институт, затем Сорбонну; в 1958 г. защитил докторскую диссертацию о богословии святого Григория Паламы, тогда же рукоположен во священники. Переехал в Америку, где был профессором Св.-Владимирской духовной семинарии. Президент Православного Богословского общества Америки, президент американской патриотической ассоциации, член-корреспондент Британской Академии наук. Основатель и первый генеральный секретарь «Синдесмоса» (международного братства православной молодежи). С 1984 г. – ректор Св.-Владимирской духовной семинарии.

**МЕЙЕР АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ** (1875–1939) – религиозный мыслитель, активный участник религиозно-общественного движения в России первой трети XX в., историк философии и культуролог, был репрессирован.

**МЕРЕЖКОВСКИЙ ДМИТРИЙ СЕРГЕЕВИЧ** (1866–1941) – русский религиозный писатель, философ, публицист, поэт, критик, переводчик. О «мистической связи самодержавия и православия» Мережковский пишет в: Не мир, но меч. СПб., 1908. С. 113.

**МЕСТР Жозеф де**, граф (1753/1754–1821) – французский политический деятель и писатель; религиозный философ, сторонник консервативного католического учения о государстве, критик Французской революции; с 1802 по 1817 г. жил в Санкт-Петербурге, где написал свои главные произведения, в числе которых: «Опыты о принципе порождения политических учреждений и других человеческих установлений» (СПб., 1810); «О сроках божественной справедливости» (СПб., 1815); «О папе» (Лион, 1819); «О галликанской церкви» (Париж, 1821); «Санкт-Петербургские вечера» (Париж, 1821); «Рассмотрение философии Бэкона» (Париж, 1835).

**МИЛЮКОВ ПАВЕЛ НИКОЛАЕВИЧ** (1859–1943) – историк и социолог, публицист, либеральный политический деятель России и русского зарубежья, лидер партии конституционных

демократов, министр иностранных дел в первом составе Временного правительства, в 1920 г. эмигрировал. Редактор журнала «Русские записки».

**МИХАИЛ**, архистратиг – один из семи архангелов, предводитель небесного воинства в борьбе с силами зла (книга пророка Даниила 10:13; послание Иуды 9; Откровение Иоанна Богослова 12:7). Память в Православной церкви 6 (19) сентября и 8 (21) ноября, в Римо-Католической 29 сентября.

**МИХАИЛ ФЕДОРОВИЧ** (1596–1645) – русский царь с 1613 г., первый из рода Романовых. Отец М.Ф. – патриарх Филарет (1608–1610 и с 1619 до кончины в 1633 г.). С 1619 по 1633 фактически Филарет управлял государством. В немногих дошедших источниках М.Ф. предстает как благодушный, глубоко религиозный человек, склонный к богомольным походам по монастырям. Государственная деятельность его была ограничена из-за слабого здоровья.

**МИХАЙЛОВСКИЙ НИКОЛАЙ КОНСТАНТИНОВИЧ** (1842–1904) – русский социолог, публицист, литературный критик, один из идеологов народничества (наряду с П.Л. Лавровым разрабатывал «субъективный метод в социологии»).

**МОГИЛА ПЕТР** – см. Петр Могила.

**МОПАССАН Ги, де** (1850–1893) – французский писатель, поэт, мастер короткого рассказа. Для него характерны трезвость и острота социального анализа, резкое неприятие прагматизма, лживости и лицемерной морали, приводящих к измельчению личности, утрате духовной цельности. По мнению Льва Толстого, «едва ли был другой такой писатель, столь искренно считавший, что все благо, весь смысл жизни – в женщине, в любви... и едва ли был когда-нибудь писатель, который до такой ясности и точности показал все ужасные стороны того самого явления, которое казалось ему самым высоким и дающим наибольшее благо жизни».

**МОТОВИЛОВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ** – сибирский помещик, чудесно вылеченный св. Серафимом Саровским и записавший беседы великого старца. Записи Мотовилова были опубликованы в начале XX в. под названием «Беседа Преподобного Серафима о Цели Христианской жизни». Рассказ Мотовилова о посещении им Дивеевского монастыря в 1831 г.

был опубликован С. Нилусом. (См., например: Нилус С. Великое в малом. Ново-Николаевск, 1993. С. 182–219.)

**МУРЕТОВ МИТРОФАН ДМИТРИЕВИЧ** (1851–1917) – богослов, специалист по Новому Завету; профессор Московской духовной академии; основные труды посвящены Новому Завету, учению о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. Автор книги «Ренан и его Жизнь Иисуса» (СПб., 1907).

**МУССОЛИНИ** (Mussolini), **БЕНИТО** (1883–1945) – фашистский диктатор Италии в 1922–1943 гг. Политическую карьеру начал в социалистической партии, был исключен из нее в 1914 г. В 1919 г. основал фашистскую партию; захватил власть в стране и 1 ноября 1922 г. возглавил правительство Италии. Правительство Муссолини ввело в стране режим фашистского террора, проводило агрессивную внешнюю политику (оккупация Эфиопии в 1936 г., Албании в 1939 г. и др.), совместно с фашистской Германией развязало 2-ю мировую войну. В 1945 г. захвачен итальянскими партизанами и расстрелян.

**НАПОЛЕОН I БОНАПАРТ** (Napoleon I Bonaparte, Buonaparte; 1769–1821) – французский полководец и государственный деятель; император в 1804–1814 гг. и в марте – июне 1815 г.. Выдвинулся из младших офицеров в период Французской революции. В ноябре 1799 г. совершил государственный переворот (18 брюмера), в результате которого стал первым консулом, фактически сосредоточившим в своих руках с течением времени всю полноту власти; в 1804 г. провозглашен императором. Провел ряд реформ (принятие гражданского кодекса, 1804; основание Французского банка, 1800). Благодаря победоносным войнам значительно расширил территорию империи, поставил в зависимость от Франции большинство государств Западной и Центральной Европы. Поражение наполеоновских войск в войне 1812 г. против России положило начало крушению империи Наполеона I. Вступление в 1814 г. войск антифранцузской коалиции в Париж вынудило Наполеона I отречься от престола. Был сослан на остров Эльба. Вновь занял французский престол в марте 1815 г. После поражения при Ватерлоо вторично отрекся от престола (22 июня 1815). Последние годы жизни провел на острове Святой Елены пленником англичан.

**НЕКТАРИЙ ОПТИНСКИЙ** – один из последних оптинских старцев, скончавшийся в 1928 г.

**НЕСТОР**, преп. (1056–1114) – монах Киево-Печерского монастыря, автор житий св. князей Бориса и Глеба, преп. Феодосия Печерского, предполагаемый составитель «Повести временных лет» (1-й редакции).

**НЕСТОРИЙ** – архиепископ Константинопольский в 428–431 гг., давший свое имя ереси, осужденной в 431 г. на III Вселенском соборе в Ефесе. См. несторианство.

**НИКИФОР** († 1121) – митрополит Киевский, присланный в Россию Константинопольским патриархом в 1104 г.; написал несколько посланий нравоучительного характера на греческом языке.

**НИКОДИМ СВЯТОГОРЕЦ**, св. (1749–1808) – афонский монах, богослов и духовный писатель. Вместе со св. Макарием Нотарасом составитель «Добротолюбия», которое впервые было издано по-гречески в Венеции в 1782 г. и позднее переиздано на многих языках в православных странах. Автор книги «Невидимая брань» – перевод текста духовных упражнений иезуита Лоренцо Скуполи, который св. Никодим дополнил наставлениями о молитве.

**НИКОЛАЙ I ПАВЛОВИЧ** (25.06.1796–18.02.1855) – на императорский престол вступил 19.11.1825 после внезапной смерти императора Александра I. Подавил восстание декабристов. При Николае I была усилена централизация бюрократического аппарата, создано Третье отделение, составлен свод законов Российской империи, введены новые цензурные уставы (1826:1828). Получила распространение идея народности, восходящая к известной формуле Уварова «Православие, самодержавие и народность». В царствование Н. П. подавлены Польское восстание 1830–1831 гг. и революция в Венгрии 1848–1849 гг.

**НИКОЛАЙ II АЛЕКСАНДРОВИЧ** [6 (18).05.1868–17.07.1918] – последний российский император (1894–1917), старший сын императора Александра III Александровича и императрицы Марии Федоровны. Его царствование совпало с быстрым промышленно-экономическим развитием страны. При Николае II Россия потерпела поражение в Русско-японской войне 1904–1905



гг., что явилось одной из причин Революции 1905–1907 гг., в ходе которой был принят Манифест 17 октября 1905 г., разрешавший создание политических партий и учреждавший Государственную думу; начала осуществляться Столыпинская аграрная реформа. В 1907 г. Россия стала членом Антанты, в составе которой вступила в 1-ю мировую войну. С августа (5 сентября) 1915 г. Н. верховный главнокомандующий. В ходе Февральской революции 1917 г. 2 (15) марта отрекся от престола. 9 марта Н. и вся семья были арестованы. Первые пять месяцев они находились под охраной в Царском Селе, в августе 1917 г. их переправили в Тобольск. В апреле 1918 г. большевики перевели Романовых в Екатеринбург и в ночь на 17 июля 1918 г. Николай, царица, пятеро их детей и несколько приближенных (всего 11 человек) были без суда и следствия расстреляны. В 2000 г. на Архиерейском соборе РПЦ причислен к лику святых вместе с расстрелянными членами семьи.

**НИКОЛАЙ**, св. Чудотворец (IV в.) – архиепископ Мирликийский (прав. Мир Ликийских), почитаемый повсеместно, а на Руси особо благоговейно (по мнению некоторых ученых, почитание именно этого святителя вытеснило языческий культ Велеса); покровитель плавающих и путешествующих, одаривающий детей; из почитания святителя выросла традиция ожидания Санта-Клауса с подарками. С именем св. Н. связано множество легенд, сказаний, песен, духовных стихов; по преданию, он участвовал в I Вселенском соборе в Никее, где выступал с обличением ереси Ария; в 1087 г. его мощи были перенесены в г. Бари в Италии. Память 9 (22) мая и 6 (19) декабря. 6 декабря – общая дата почитания для православных и католиков.

**НИКОН** (в миру Никита Минич, 1605–1681) – Патриарх Московский и всея Руси (с 1652 г.), которому приписывается инициатива исправления русских богослужебных книг по греческим образцам. Вмешивался во внутреннюю и внешнюю политику, считал, что «священство выше царства», и стремился подчинить светскую власть власти Церкви. От государева и своего имени он объявлял распоряжения приказам и рассылал грамоты к воеводам по делам гражданского и даже военного управления. Бояре были обязаны ежедневно являться к

патриарху на совет; по словам Павла Алеппского, «опоздавшие на прием бояре должны были ждать в сенях, иногда на сильном холоде, пока патриарх не давал им особого приказа войти»; при входе в палату они должны были кланяться ему в землю, сначала все вместе, и потом еще раз – каждый в отдельности, подходя к благословению. С согласия царя Никон и в официальных документах начинает в это время называться великим государем. При ближайшем его участии и, вероятно, даже по его мысли, проведена была кабацкая реформа в 1652 г., предпринятая в целях морального оздоровления народа и ставшая переворотом в финансовой политике Московского государства. Современники приписывали также влиянию Никона объявление войны Швеции. Блестящее положение Никона, однако, не могло быть прочным, потому что создавало порядок, противоречивший свойствам московского самодержавия. Никон представлял себе отношения царской и патриаршей власти в общем строе государственной жизни как со-правительство двух равноправных сил: царь и патриарх, говорилось в предисловии к служебнику 1655 г., – «два великих дара», «премудрая двоица», которую «Бог избра в начальство и снабдение людем своим» ; у обоих – одно «желание сердец их», внушаемое Богом, но у каждого – своя преимущественная сфера деятельности, куда не должен непосредственно вмешиваться другой. Молодой царь из дружбы к Никону принял подобное разграничение, но не остался при нем навсегда. Ненавидевшие Никона бояре старались повлиять на царя путем «шептания» и клеветы; в том же направлении действовало своими жалобами на грубость и жестокость патриарха духовенство. Все это подготовило существенную перемену во взглядах Алексея Михайловича, и неслучайно из всех московских царей он является самым ярким и самым вдумчивым идеологом самодержавия, для которого царь земной есть подлинное отображение Царя Небесного. После охлаждения царя к патриарху Н. в 1658 г. добровольно оставил патриаршество и благословил избрать нового. Созванный для обсуждения его дела в 1660 г. собор постановил избрать нового патриарха, а Никона, как самовольно оставившего кафедру, приговорил лишить архиерейства и священства. Царь, ввиду возражений Епифания Славинецкого,

не утвердил соборного приговора, и дело осталось в неопределенном положении. В 1666–1667 гг. в Москве состоялся Собор с участием Восточных патриархов. Собор признал Никона виновным в произнесении хулы на царя и на всю Русскую церковь, в жестокости к подчиненным и в некоторых других проступках. Никон был приговорен к лишению святительского сана и к ссылке в Белозерский Ферапонтов монастырь. Отношение самого царя к Никону до конца осталось благожелательным. Перед смертью царь послал просить у Никона отпустительную грамоту и в своем завещании просил у него прощения. После смерти Алексея Михайловича в жизни Никона наступило самое тяжелое время. Враждебно относившийся к нему патриарх Иоаким поднимает против него целое дело по разнообразным обвинениям, явившимся результатом ложных доносов. Никон, без суда и следствия, переводится в более тяжелое заключение – в Кирилло-Белозерский монастырь, где он прожил с июня 1676 г. по август 1681 г. Царь Федор Алексеевич, несмотря на упорное сопротивление патриарха Иоакима, решается перевести Никона в Воскресенский монастырь, а вместе с тем ходатайствует перед восточными патриархами о разрешении Никона и о восстановлении его в патриаршем достоинстве. Разрешительная грамота уже не застала Никона в живых: он скончался на пути, в Ярославле, 17 августа 1681 г., и был погребен в Воскресенском монастыре как патриарх. См.: Гиббенет. Историческое исследование дела П. Никона. 1–2 т. СПб., 1882–1884; Каптерев. Патриарх Никон и его противники в деле направления церковных обрядов. 2-е изд. Сергиев Посад, 1913; Его же. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1 и 2. 1909–1912; Николаевский. Жизнь патриарха Никона в ссылке. СПб., 1886.

**НИЛ СОРСКИЙ**, преп. (1433–1508) – монах Белозерского монастыря; жил на Афоне; по возвращении в 1480 г. организовал полуотшельническую общину на реке Сора. Общий характер духовности преп. Нила Сорского строго аскетический, но аскетизм он понимал не так, как большинство тогдашнего русского монашества. Иночество, по мнению Нила, должно быть не телесным, а духовным; оно требует не внешнего умерщвления плоти, а внутреннего, духовного

самосовершенствования. Почва монашеских подвигов – не плоть, а мысль и сердце. Намеренно обессиливать, умерщвлять свое тело излишне: слабость тела может препятствовать в подвиге нравственного самоулучшения. Инок может и должен питать и поддерживать тело «по потребе без мала», даже «упокоивать его в мале», снисходя к физическим слабостям, болезни, старости. Непомерному пощению Нил не сочувствовал. Он был врагом вообще всякой внешности, считал излишним иметь в храмах дорогие, золотые или серебряные, сосуды, украшать церкви; по его мнению, церковь должна иметь только необходимое, «повсюду обретаемое и удобь покупаемое». Чем жертвовать в церкви, лучше раздать нищим. Подвиг нравственного самосовершенствования инока должен быть разумно сознательным. Инок должен проходить его не в силу принуждений и предписаний, а «с рассмотрением» и «вся с рассуждением творити». Нил требует от инок не механического послушания, а сознательности в подвиге. Личная воля инок (а равно и каждого человека) должна подчиняться, по убеждению преп. Нила, только авторитету «Божественных писаний». «Испытание» Божественных писаний, изучение их – главная обязанность инок. С изучением Божественных писаний должно быть, однако, соединено критическое отношение к общей массе письменного материала: «писания многа, но не вся Божественна». Эта мысль о критике была одной из самых характерных в воззрениях и самого Нила, и всех «заволжских старцев». Для того времени такой взгляд совершенно необычный. В глазах, например, Иосифа Волоцкого, всякая вообще «книга», «писание» являлись чем-то непререкаемым и боговдохновенным. В этом отношении чрезвычайно характерны те приемы, которых Нил держится, продолжая заниматься перепиской книг: он подвергает списываемый материал более или менее тщательной критике. Он списывает «с разных списков, тщася обрести правый», и делает свод наиболее верного; сличая списки и находя в них «много неисправленна», старается исправить, «елико возможно его худому разуму». Если иное место ему кажется «неправым», а проверить невозможно, Нил оставляет в рукописи пробел, с заметкой на полях: «от zde в списках не право», или: «аще где, в ином переводе, обрящется

известнейше (правильнее) сего, тамо да чтется», – и оставляет так пустыми иногда целые страницы! Вообще он списывает только то, что «по возможному согласно разуму и истине...». Все эти черты, резко отличавшие характер книжных занятий Н.С. и самый взгляд его на «писание» от обычных, господствовавших в его время, конечно, не могли не вызывать раздражения; и такие люди, как Иосиф Волоцкий, едва не обвиняли его в ереси. Иосиф укорял Н. С. и его учеников, что они «похулиша в русской земле чудотворцев», а также тех, «иже в древние лета и в тамошних (иностранных) землях бывших чудотворцев, – чудесем их не вероваша, и от писания изметаша чудеса их». Из общего взгляда Н.С. на сущность и цели иноческого обета непосредственно вытекал энергичский протест его против монастырских имуществ. Всякую собственность, не только богатство Нил считал противоречащей иноческим обетам. Инок отрекается от мира и всего, «яже в нем». Как же он может после этого тратить время на заботы о мирских имуществе, землях, богатствах? Обязательное для инока столь же обязательно и для монастыря. На соборе 1503 г. в Москве Н.С. выступил против прав монастырей на владение землей. Возглавив течение т. н. нестяжателей; он развивал идеи нравственного самосовершенствования и аскетизма, был противником церковного землевладения, выступал за реформу монастырей на началах скитской жизни и личного труда монахов. Еще одна характерная черта преп. Нила – религиозная терпимость. Так, например, в деле о новгородских еретиках Нил Сорский держался более терпимых взглядов, чем большинство тогдашних русских иерархов, с Геннадием Новгородским и Иосифом Волоцким во главе. В 1489 г. новгородский архиепископ Геннадий, вступая в борьбу с ересью жидовствующих и сообщая о ней ростовскому архиепископу, просил последнего посоветоваться с жившими в его епархии учеными старцами Паисием Ярославовым и Нилом Сорским и привлечь их к борьбе. Оба старца присутствовали на соборе 1490 г., разбиравшем дело еретиков, и повлияли на решение собора: первоначально все иерархи «стали крепко» и единогласно заявили, что «вся (всех еретиков) сожещи достоинь», в конце же собор ограничился лишь тем, что анафематствовал двух-трех священнослужителей-

еретиков, лишил их сана. Наибольшее влияние на Н.С. оказали сочинения святых подвижников Иоанна Кассиана Римлянина, Нила Синайского, Исаака Сирина, но ни одному из них Нил не следовал строго. Монастырский устав Нила Сорского, с присоединением «Предания учеником», первоначально был издан Оптиной пустыней в книге: «Преподобного Нила Сорского Предание учеником своим о жительстве скитском» (М., 1849).

**НИЦШЕ ФРИДРИХ** (1844–1900) – немецкий философ, один из основоположников современного иррационализма и волюнтаризма, поэт. В работе «Так говорил Заратустра» устами Заратустры (легендарного основателя зороастризма) в притчах, поучениях, афоризмах изложена своеобразная программа преодоления существующего антропологического типа ради торжества сверхчеловека, отличительной чертой которого является творческая мощь, не связанная никакими – прежде всего моральными – ограничениями. См. о Ницше: Фридрих Ницше: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001.

**НОВАЛИС (NOVALIS)** – псевдоним Фридриха фон Гарденберга (1772–1801), немецкого писателя и философа, представителя раннего романтизма в Германии. Изучал право, горное дело, работал горным инженером на соляных коях. Свою философию Новалис называл «магическим идеализмом», понимая под этим одухотворение природы и реализацию идеальных потенций человека. «Магия» слова и поэтическое воображение – ключ к «магическому идеализму» – программе целостного физического и духовного преобразования человека, который должен отказаться от репрессивного отношения к природе. Согласно Новалису, просветительский рационализм ошибочно подменил задачу творческого культивирования чувства гипертрофией мысли: «Мысль – это только сны ощущения, умершее чувство». Будучи чужд Просвещению, он развивает просветительскую трактовку творчества как трудового преобразования природы. Философия, по Новалису, это «искусство извлекать мыслью мировую систему из глубин нашего духа». Дух – это «жизнь жизни», возвращающая природе смысл. Природа же – набросок того, чем должен стать наш дух в своем развитии. Для мыслительного стиля Новалиса характерно выстраивание восходящих рядов разноприродных явлений и нахождение

соответствий и «перекличек» между элементами несходных внешне рядов. Новалис – родоначальник нового символизма. Свою мистическую натурфилософию, в которой заметно влияние Беме, Новалис тесно увязывает с мистической историософией. Сценарий спасения сжато изложен в романе «Генрих фон Офтердинген» (вставная «сказка Клингсора», ч. 1, гл. 9). Статья «Христианство, или Европа» (1799), посвященная толкованию роли католичества и протестантизма в европейской судьбе (и решительно отвергнутая поначалу единомышленниками), стала первым манифестом христианского консерватизма и обозначила конец эпохи Просвещения.

**НОВГОРОДЦЕВ ПАВЕЛ ИВАНОВИЧ** (1866–1924) – правовед, философ и социолог; член партии кадетов (1905) и член ЦК (1917). Профессор Московского университета (1904–1906), ректор Высшего коммерческого института (1906–1918). Участник программного сборника «Проблемы идеализма» (1902), где выступил со статьей «Нравственный идеализм в философии права». Философия права Н. основывалась на неокантианских установках. С 1920 г. в эмиграции, с 1921 г. в Праге, где основал и возглавлял Русский юридический факультет при Пражском университете. Главные труды: «Введение в философию права»; «Кризис современного правосознания» (1909); «Об общественном идеале» (1917). См. его статью в настоящем издании и комментарии к ней.

**НОВОСЕЛОВ МИХАИЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ** (1864/1860) – предпол. 1938/1940) – русский религиозный публицист, издатель «Религиозно-философской библиотеки»; один из духовных руководителей группы светских богословов, выступавших за реформу церковного управления и противостоявших бюрократической власти Синода. Члены кружка Н. черпали вдохновение в монашеской традиции.

**ОРИГЕН** (ок. 185–253/254) – один из первых учителей Церкви; христианский богослов и философ, создавший свою богословскую систему как синтез христианской веры, эллинистической образованности и неоплатонизма; самый яркий представитель Александрийской школы. Оказал огромное влияние на формирование христианской догматики и мистики. Некоторые взгляды Оригена впоследствии осуждались

Церковью, но патристика без Оригена невообразима, и потому его тексты включены в такие собрания, как «Патрология Миня».

**ОТТОНЫ** – Саксонская королевская и императорская династия (Людольфинги, Liudolfing) – династия германских королей в 919–1024 гг. и императоров Священной Римской империи в 962–1024 гг. Три виднейшие представителя: Оттон I, Оттон II (973–983), Оттон III (980–1002). В 936 г. королем германцев стал Оттон I (Otto; 912–973), основатель Священной Римской империи (962). В состав империи, среди прочих, вошли итальянские земли, что положило начало многовековой борьбе пап и императоров за гегемонию в Европе. Оттон укрепил королевскую власть, подчиняя герцогов и опираясь на епископов и аббатов. Расцвет искусств в его правление получил название Оттоновского возрождения.

**ПАВЕЛ**, св. (лат. Paulus от paulus – небольшой, незначительный, маленький) – апостол, прозванный «апостолом язычников». Родился в г. Тарсе Киликийском (ныне на тер. Турции) в иудейской фарисейской, но имевшей римское гражданство семье из колена Вениаминова (Деян. 23:6). Еврейское имя – Савл (Саул). Юношей учился в Иерусалиме в школе раввина Гамалиила, в которой наряду с Законом изучались греческий язык и литература. Савл отличался ревностным исполнением Закона и фанатичной нетерпимостью к христианам. Когда вскоре после вознесения Христа начались первые гонения на его учеников в Иерусалиме, Савл был среди гонителей и явился одним из непосредственных участников побивания камнями первомученика Стефана (Деян. 7:8:1). На пути П. в Дамаск, где он должен был участвовать в новой волне гонений, произошло его чудесное обращение. Савлу явился Христос и призвал его к апостольскому служению. С этого времени Савл из яростного гонителя превратился в проповедника христианства – апостола Павла (Деян. 9:22:26). После обращения жизнь апостола Павла представляет собой историю непрерывных миссионерских путешествий, которые он неустанно совершал на всем пространстве от глубин Азии до столицы мира – Рима, и даже, по преданию, далее – до берегов Атлантического океана, в Испанию и Британию. Благодаря проповеди апостола образовались центры христианства и в



Азии, и по всему побережью Средиземного моря. Вероятно, в 58 г. по Р. Х. Павел был взят под стражу. По преданию, осужденный Нероном на обезглавление, ап. Павел был казнен вместе с апостолом Петром между 64 и 67 гг. День памяти святого празднуется (вместе с памятью ап. Петра) 29 июня (12 июля).

**ПАВЕЛ I ПЕТРОВИЧ** (20.09 (1.10). 1754–11 (23).03.1801) – российский император с 1796 г., сын Петра III и Екатерины II. Проводил централизацию и регламентацию во всех звеньях государственного аппарата; ограничил дворянские привилегии; в армии ввел прусские порядки. Выступал против революционной Франции, но в 1800 г. заключил союз с Бонапартом. Убит в Михайловском замке заговорщиками. Павел I был гроссмейстером Мальтийского ордена; в начале его царствования появилась «Конвенция, заключенная с Державным орденом Мальтийским и его Преимуществом Гросс-Мейстером, – об установлении сего ордена в России». 29 ноября 1798 г. в Петербурге состоялась торжественная церемония интронизации Павла I – российский император возглавил одну из древнейших рыцарских корпораций – Иерусалимский, Родосский и Мальтийский державный военный орден госпитальеров Святого Иоанна.

**ПАИСИЙ ВЕЛИЧКОВСКИЙ**, св. (1722–1794) – схииархимандрит Нямецкого монастыря в Молдавии с 1790 г., собиратель и переводчик на русский язык святоотеческих произведений («Добротолюбие», Исаака Сирина, Феодора Студита, Григория Паламы, Максима Исповедника и мн. др.); возродитель старчества. Канонизирован Русской православной церковью в 1988 г.; память 15 (28) ноября.

**ПАЛАМА ГРИГОРИЙ** – см. *Григорий Палама*.

**ПАЛИЦЫН АВРААМИЙ** (?–1627) – келарь Троице-Сергиевой лавры в 1608–1619 гг., организатор ее обороны (1618); вдохновлял Минина и Пожарского на борьбу, закончившуюся изгнанием поляков из Москвы. Историческое сочинение «Сказание» – ценный источник по истории России нач. XVII в., в т. ч. о Смутном времени.

**ПАЛЬМЕР УИЛЬЯМ** (Palmer, † 1879) – англиканский богослов (архидиакон, вице-президент колледжа св. Марии Магдалины Оксфордского университета), стремившийся

воссоединить Англиканскую церковь с Восточным православием. Изучил русский язык, приехал в Россию и просил св. митрополита Филарета, а затем и Св. Синод разрешить ему причащаться в Православной церкви. Не получил соответствующего разрешения и в 1855 г. принял католичество. Значительное влияние на П. оказала переписка с А.С. Хомяковым.

**ПАСКАЛЬ БЛЕЗ** (1623–1662) – французский философ, богослов, математик; выступал против всех доказательств бытия Божия, считая их теоретически несостоятельными; искал доказательства в чувстве, в чудесах истинной религии, в Библии и истории христианства; предложил своеобразное доказательство бытия Божия, основанное на теории вероятностей. Соч.: «Августин», «Воспоминания», «Письма к провинциалу», «Мысли».

**ПЕЛАГИЙ** (ок. 360 – ок. 422) – христианский монах, основатель учения, согласно которому грех есть акт единичной воли и, следовательно, преодолим индивидуальным волевым устремлением человека; было осуждено на Карфагенском соборе 412 г. как отвергающее первородный грех, именуется с тех пор пелагианством.

**ПЕРМСКИЙ СТЕФАН**, св. (ок. 1340–1396) – с 1379 г. русский православной миссионер, просветитель зырян. 1-й епископ новой Пермской епархии (зима 1383–1384). Составил азбуку языка коми и перевел на древний коми язык ряд церковных сочинений. Автор антиеретических произведений.

**ПЕРПЕТУЯ, ФЕЛИЦИТАТА** (иногда Филицитата; † в 203) – святые мученицы, казнены 7 марта 203 г. в Карфагене. Сохранился текст «Мученичество Перпетуи и Фелицитаты», написанный вскоре после их кончины. Мученичество представлялось в нем как мистический опыт последования Христу, отождествления со Христом.

**ПЕТР** (греч. πέτρος – камень, скала; то же значение имеет сиро-халдейское имя Кифа) – один из двенадцати апостолов. Первоначальное имя Симон. Призванный Иисусом Христом в апостолы вместе с братом Андреем, Петр получает предназначение стать «основанием» Церкви Христа, ему вручаются ключи Небесного Царства. Родом из Галилеи, рыбак,

он всей душой отдался мессианской идее, нашедшей себе воплощение в Назаретском Учителе, и первый провозгласил Его «Христом, Сыном Бога живого», за что удостоен был имени «Кифа», камня, на котором основана церковь (Мф. XVI, 17–19). П. принадлежал к теснейшему кругу приближенных учеников Иисуса Христа, к тем трем, которых Он посвящал в величайшие тайны Своей жизни (например, при Преображении) и однако после Тайной вечери П. трижды отрекся от Христа. После воскресения ап. П. становится одним из главных лидеров христианского общества и самоотверженно трудится с целью распространения Благой Вести на пространстве от Вавилона до Рима, где его постигает мученическая смерть (распятие вниз головой, при Нероне). День памяти святого празднуется (вместе с памятью ап. Павла) 29 июня (12 июля). Небесный покровитель Санкт-Петербурга.

**ПЕТР I ВЕЛИКИЙ, АЛЕКСЕЕВИЧ** (30.05(9.06).1672–28.01(8.02).1725) – российский царь с 1682 г. (правил с 1689), первый российский император (с 1721 г.), младший сын Алексея Михайловича. Провел реформы государственного управления (созданы Сенат, коллегии, органы высшего государственного контроля и политического сыска; Церковь подчинена государству; проведено деление страны на губернии, построена новая столица – Санкт-Петербург). Использовал опыт западноевропейских стран в развитии промышленности, торговли, культуры. Руководил постройкой флота и созданием регулярной армии. Возглавлял армию в многочисленных военных походах. Способствовал упрочению экономического и политического положения дворянства. По инициативе П. были открыты многие учебные заведения, Академия наук, принята гражданская азбука. Реформы П. проводились жестокими средствами, путем крайнего напряжения материальных и людских сил (подушная подать), что влекло за собой восстания (Стрелецкое 1698 г., Астраханское 1705–1706 гг., Булавинское 1707–1709 гг.), беспощадно подавлявшиеся правительством. Будучи создателем могущественного абсолютистского государства, добился признания за Россией авторитета великой державы. В 1697 г. П. отправился с Великим посольством за границу. Он побывал в Голландии, Англии, Саксонии, Австрии и

Венеции, учился корабельному делу, работая на верфях, ознакомился с техническими достижениями Европы, ее образом жизни, политическим устройством. Во время его заграничной поездки была заложена основа союза России, Польши и Дании против Швеции. Политической программой П. стало создание регулярного полицейского государства, основанного на всеобщем ему служении, государство понималось как «общее благо». Сам царь считал себя первым слугой отечества, который собственным примером должен был учить подданных. Нетрадиционное поведение П. разрушало веками складывавшийся образ государя как сакральной фигуры и вызывало протест у части общества (прежде всего у старообрядцев, которых П. жестоко преследовал), видевшей в царе антихриста. Реформы П. начались с введения иностранного платья и приказа брить бороды всем, кроме крестьян и духовенства. В 1699 г. была также осуществлена реформа календаря. Была создана типография для издания светских книг на русском языке (в Амстердаме); основан первый русский орден – Св. апостола Андрея Первозванного. За границу на учебу были отправлены юноши из знатных семейств. В 1701 г. в Москве открыта Навигаторская школа.

После смерти в 1700 г. патриарха Адриана Патриарха избирать не стали, и Петр создал Монастырский приказ для управления церковным хозяйством. Позднее вместо Патриарха было создано синодальное правление Церковью (Святейший Правительствующий Синод), сохранявшееся до 1917 г. Боярскую думу сменила состоявшая из членов ближайшего окружения царя Консилия министров; наряду с московскими приказами в Петербурге создавались новые учреждения. В 1708 г. страна была разделена на губернии. В 1711 г. П. основал Правительствующий сенат, имевший функции главного органа исполнительной, судебной и законодательной власти. С 1717 г. началось создание коллегий – центральных органов отраслевого управления, устроенных принципиально иначе, чем старомосковские приказы. Новые органы власти – исполнительные, финансовые, судебные и контрольные – создавались и на местах. В 1722 г. Петр подписал Табель о рангах, определившую порядок организации военной и статской

службы и действовавшую вплоть до 1917 г. Еще ранее, в 1714 г., был издан Указ о единонаследии, уравнивший в правах владельцев поместий и вотчин. Это имело важное значение для формирования российского дворянства как единого полноценного сословия. Но первостепенное значение для социальной сферы имела податная реформа, начатая в 1718 г. В России была введена подушная подать с лиц мужского пола, для чего проводились регулярные переписи населения («ревизии душ»). В ходе реформы была ликвидирована социальная категория холопов и уточнен социальный статус некоторых других категорий населения.

Время Петра I – это время активного проникновения в русскую жизнь элементов светской европеизированной культуры. Стали появляться светские учебные заведения, основана первая русская газета. Успех по службе Петр поставил для дворян в зависимость от образования. Специальным указом царя были введены ассамблеи, представлявшие новую для России форму общения между людьми. Особое значение имело строительство каменного Петербурга, в котором принимали участие иностранные архитекторы и которое осуществлялось по разработанному царем плану. Им создавалась новая городская среда с незнакомыми прежде формами быта, времяпрепровождения. Изменилось внутреннее убранство домов, уклад жизни, состав питания и пр. Постепенно в образованной среде складывалась иная система ценностей, эстетических представлений, иное мировосприятие. Благодаря преобразованиям П. Россия стала полноправной участницей международных отношений, проводившей активную внешнюю политику. Значительно вырос авторитет России в мире, а сам П. стал для многих образцом государя-реформатора. При П. были заложены основы русской национальной культуры. В 1721 г., после окончания Северной войны, Россия была провозглашена империей, а Сенат удостоил Петра титулами «Великий» и «Отец отечества». См. о нем: Петр Великий: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001.

**ПЕТР КРУТИЦКИЙ**, св. (Полянский Петр Федорович; 1862–1973) – митрополит Крутицкий с 1924 г., один из ближайших помощников патриарха Тихона, после его смерти был избран

местоблюстителем патриаршего престола. В декабре 1925 г. был арестован, осужден и сослан в Сибирь; расстрелян по приговору НКВД в 1937 г.

**ПЕТР МОГИЛА** (Петр Симеонович (1596/1597–1647), св.– митрополит Киевский с 1632 г. Добился у польского короля легализации Православной церкви и передачи ей ряда униатских монастырей. В 1632 г. основал Киево-Могилянскую коллегию. Покровительствовал писателям, художникам, книгопечатанию; его имя вошло в название «Православного Исповедания» (полное название «Православное исповедание веры Апостольския Кафолическия Восточныя Церкви») – первого славянского катехизиса. После рассмотрения на Киевском поместном соборе в 1640 г. катехизис был отправлен для согласования на Поместный собор в Яссы (1643); издан на греческом языке после существенных исправлений лишь в 1662 г. в Амстердаме. Русской Православной церковью был признан только в XVIII в. В 1999 г. П.М. причислен к лику св. Православной церковью на Украине (Московский патриархат).

**ПИЙ XI** (1857–1939) – под этим именем начался понтификат архиепископа Милана, кардинала Акилле Ратти (сменившего на Святейшем Престоле в 1922 г. умершего Бенедикта XV). 20 июня 1933 г. он заключил конкордат с Гитлером, поддерживал также режим Муссолини. Умер 10 февраля 1939 г. В энциклике Пия XI «*Quadrogesimo Anno*» (1931 г.) была предложена модель корпоративного устройства общества как самая близкая христианству программа для решения социальных проблем.

**ПИМЕН** (Извеков Сергей Михайлович; 1910–1990) – родился в г. Богородске Московской губ. в семье рабочего. В 1925 г. в московском Сретенском монастыре принял монашеский постриг. В 1932 г. рукоположен в сан иеромонаха. В 1957 г. рукоположен во епископа Балтского и вскоре назначен епископом Дмитровским, викарием Московской епархии. С 1960 г. управляющий делами Московской патриархии в сане архиепископа Тульского. В 1963 г. становится митрополитом Крутицким и Коломенским. В 1971 г. избран Патриархом Московским и всея Руси. Скончался в Москве, погребен в Троице-Сергиевой лавре.

**ПИРОГОВ НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ** (1810–1881) – выдающийся врач-хирург, педагог, с 1856 по 1861 г. занимал пост попечителя Одесского округа; член-корреспондент Петербургской АН (1846). Участник Севастопольской обороны (1854–1855), франко-прусской (1870–1871) и русско-турецких (1877–1878) войн. Впервые произвел операцию под наркозом на поле боя (1847), ввел неподвижную гипсовую повязку, предложил ряд хирургических операций. Хирург мирового класса как практик и как ученый. Издал множество чрезвычайно полезных анатомических атласов и пособий. Мировую известность получил, в частности, атлас Пирогова «Топографическая анатомия» (Т. 1–4. 1851–1854). Помимо врачебной практики, научной и педагогической деятельности находил возможность заниматься административной и общественной деятельностью. Вел борьбу с сословными предрассудками в области образования, выступал за автономию университетов, всеобщее начальное образование. Статья «Вопросы жизни», посвященная в особенности воспитанию, вызвала оживленные толки в обществе и в высших сферах, что привело к назначению П. на пост попечителя сначала одесского, затем киевского учебного округа. На этом посту П. не только отличался полнейшей веротерпимостью, но заботился о справедливом отношении и уважении ко всем народностям, входящим в состав обоих округов (см. его ст. «Талмуд-Тора», Одесса, 1858). В 1861 г. П. должен был оставить пост попечителя; ему был поручен надзор за молодыми учеными, отправленными при А.В. Головнине за границу, для подготовки к профессорским кафедрам. Со вступлением на пост министра народного просвещения гр. Д.А. Толстого П. оставил педагогическую деятельность, поселился в своем имении Вишня, Подольской губ., где и умер. Как педагог, П. является поборником общего гуманитарного образования, необходимого для каждого человека. Школа, по его мнению, должна видеть в ученике прежде всего человека и потому не прибегать к таким мерам, которые оскорбляют его достоинство (розги и т. п.). Вера в высшее существо как источник жизни, во вселенский разум, разлитый повсюду, не противоречит, в глазах П., научным убеждениям. Вселенная представляется ему разумной, деятельность сил ее – осмысленной и

целесообразной, человеческое «я» – не продуктом химических и гистологических элементов, а олицетворением общего вселенского разума. Постоянное проявление мировой мысли во Вселенной тем непреложнее для П., что все проявляющееся в нашем уме, все изобретенное им уже существует в мировой мысли. Дневник и педагогические сочинения П. изданы в СПб. в 1887 г. См.: *Малис. П.*, его жизнь и научно-общественная деятельность. СПб., 1893; *Добросмыслов Д.* Философия П. по его «Дневнику» // Вера и разум. 1893. № 6, 7–9; *Пясковский Н. П.* как психолог, философ и богослов // Вопросы философии. 1893. Кн. 16; *Бертенсон И.* О нравственном мировоззрении П. // Русская старина. 1885. № 1; Стоюнин. Педагогические задачи П. // Ист. вестн. 1885. № 4, 5.

**ПИСАРЕВ ДМИТРИЙ ИВАНОВИЧ** (1840–1868) – русский публицист и литературный критик, просветитель-материалист. Оказал значительное влияние на целое поколение молодых людей, своих современников, многие из которых покинули духовные семинарии ради естественно-научного образования (например, И.П. Павлов).

**ПИФАГОР САМОССКИЙ** (ок. 570 – ок. 500 до н. э.) – древнегреческий философ, мудрец и маг, основатель религиозно-философского учения (VI–IV вв. до н. э.), в недрах которого родилось представление о космосе (греч. *κοσμος* – строй, порядок) как противоположности хаосу.

**ПЛАНТАГЕНЕТЫ** (Plantagenets, Анжуйская династия) английская династия, правившая с 1154 по 1399 г. Наиболее известные представители: Генрих II, Ричард I Львиное Сердце, Иоанн Безземельный, Генрих III, Эдуард I, Эдуард II, Эдуард III, Ричард II.

**ПЛАТОН** (428–348 до н. э.) – древнегреческий философ, автор многочисленных философских диалогов; основу его системы составляет учение об идеях как основах и образах материальных вещей.

**ПОБЕДОНОСЦЕВ КОНСТАНТИН ПЕТРОВИЧ** (1827–1907) – юрист, государственный деятель, статс-секретарь, сенатор; с 1880 по 1905 г. – обер-прокурор Св. Синода, с 1872 г. член Гос. Совета, издатель «Московского сборника». С 1860 по 1865 г. преподаватель Московского университета, одновременно



преподавал законоведение великим князьям, в т. ч. будущему императору Александру III. Автор Манифеста 29 апр. 1881 г. об укреплении самодержавия. Учредил «Священную дружину» с целью борьбы с революционным движением. Утверждал недопустимость равноправия Церквей, выступал против нигилизма и либерализма, обличал безверие интеллигенции. Политика П. была, в частности, направлена на усиление влияния Церкви в светских школах. Осуждал парламентаризм и считал, что процесс демократизации в стране несет в себе опасность, способную стать губительной для России как государственного, хозяйственного и культурного организма. См. о нем: Победоносцев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1996. См. его статью в наст. издании.

**ПОЛИКАРП, ЕПИСКОП СМИРНСКИЙ**, святой (ок. 70–156) – по свидетельству св. Иринея, был посвящен в епископы самими апостолами. Сохранилось описание его мученической кончины (Martirium Polykarpi), представленное очевидцами. Относительно даты мученичества ведется церковно-историческая дискуссия.

**ПОЛТОРАЦКИЙ НИКОЛАЙ ПЕТРОВИЧ** (1921–1990) – исследователь истории русской общественно-политической и философской мысли, проф. Питтсбургского университета в США. Автор монографии «Бердяев и Россия. Философия истории России у Н.А. Бердяева» (Нью-Йорк, 1967).

**ПОНТИЙ ПИЛАТ** (Pontius Pilatus) († ок. 37) – римский наместник Иудеи (26–36), приговоривший к распятию Иисуса Христа, точнее не воспротивившийся решению Синедриона и толпы.

**ПРОТАСОВ**, граф – обер-прокурор в царствование императора Николая I.

**ПСАЛМОПЕВЕЦ** – Давид, второй царь Израиля (ок. кон. XI – перв. четв. X в. до Р. Х.). Провозглашенный после гибели Саула царем Иудеи, Давид присоединил к ней территории израильских племен и создал государство. Будучи юношей-пастухом, Давид победил в единоборстве великана-филистимлянина Голиафа и отсек ему голову. Автор псалмов, составляющих Псалтирь, классических молитв иудеев и христиан.

**ПУШКИН АЛЕКСАНДР СЕРГЕЕВИЧ** (1799–1837) – величайший русский поэт и прозаик, общепризнанный создатель

русского литературного языка. Его служение слову в национальной культуре явилось служением Слову – Логосу не из-за христианских сюжетов или моральных сентенций, но в силу служения культуре как преодолению смерти, как торжеству Логоса над Хаосом. Принципиально важен в личности П. синтез укорененности в национальной культуре и открытости к культуре иностранной. Как отмечает литературовед начала прошлого века проф. Кирпичников: «Ум, необыкновенно сильный и чисто русский по отвращению от всего туманного, неясного, характер прямой, ненавидевший всякую фальшь и фразу, энергию, напоминающую Петра и Ломоносова, П. отдал на служение одному делу – служению родной литературе и создал ее классический период, сделал ее полным выражением основ национального духа и великой учительницей общества. П. совершил свой подвиг с беспримерным трудолюбием и беспримерной любовью к делу. Убежденный, что без труда нет “истинно великого”, он учится всю жизнь, учится у всех своих предшественников и современников и у всех литературных школ, от всякой берет все, что было в ней лучшего, истинного и вечного, откидывая слабое и временное. Но он не останавливается на приобретенном, а ведет его дальше и по лучшей дороге». П. был убежден в независимости искусства от каких бы то ни было извне наложенных целей, он был и остается художником-педагогом, воспитателем человека, ищущего Путь, Истину и Жизнь.

**РАНЕР КАРЛ** (1904–1984) – немецкий католический богослов, член Общества Иисуса, профессор богословия университета Иннсбрюка и Мюнхенского университета, автор «Богословских изысканий» (Theological Investigations), посвященных проблеме трансцендентности Бога; считал противопоставление «трансцендентного» и «имманентного» искусственным, привнесением в христианство из внешнего секуляризованного мира.

**РАСПУТИН (НОВЫХ) ГРИГОРИЙ ЕФИМОВИЧ** (1872–1916) – крестьянин Тобольской губернии, фаворит последних Романовых, если доверять большинству опубликованных воспоминаний, псевдоюродивый.

**РЕНАН (RENAN) ЖОЗЕФ ЭРНЕСТ** (1823/6–1892) – французский писатель, историк религии, филолог-востоковед, автор известной работы «Жизнь Иисуса» (1863) и других книг в серии «История происхождения христианства» (1863–1893) – исследований, написанных в научно-рационалистическом духе. См. критику: Муретов М.Д. Ренан и его «Жизнь Иисуса». СПб., 1907.

**РОЗАНОВ ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ** (1856–1919) – чуткий религиозный мыслитель и писатель, талантливый публицист, с подлинно религиозным жаром отстаивавший сиюминутное свое жизнечувствие и через его призму объяснявший религиозную картину мира. Р. остро чувствовал необходимость традиции, цельности мировоззрения и быта. Многие его чрезмерно резкие и обостренные оценки провоцировали религиозно-философскую мысль начала XX в. на творческий ответ розановским вполне искренним вопрошаниям. См. статью Р. в настоящем издании, комментарии к ней и особенно: В.В. Розанов: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1995.

**РОСТИСЛАВ (МИХАИЛ) МСТИСЛАВИЧ** – киевский князь с 1159 по 1167 г.

**РОТТЕРДАМСКИЙ ЭРАЗМ** (1467–1536) – один из наиболее выдающихся гуманистов эпохи Возрождения, автор «Похвалы глупости» (1509), полемизировавший с Лютером по вопросу о свободе воли и предопределении.

**РУССО ЖАН ЖАК** (1712–1778) – французский мыслитель и писатель, один из идеологов французского Просвещения XVIII в. Представитель сентиментализма. С позиций деизма осуждал клерикализм и религиозную нетерпимость. Его взгляды положили начало современной критике цивилизации, во многом определив дальнейшее развитие социальной философии. Р. идеализировал естественное состояние всеобщего равенства и свободы людей, разрушенное введением частной собственности. Государство, по Р., может возникнуть только в результате договора свободных людей. Эстетические и педагогические взгляды Р. выражены в романе-трактате «Эмиль, или О воспитании» (1762). Роман в письмах «Юлия, или Новая Элоиза» (1761), а также «Исповедь» (издание 1782–1789 г.), ставящие в центр повествования «частную», духовную жизнь, способствовали становлению

психологизма в европейской литературе. Идеи Руссо (культ природы и естественности, критика городской культуры и цивилизации, искажающих изначально непорочного человека, предпочтение сердца разуму) оказали влияние на общественную мысль и литературу многих стран. В «Рассуждениях о науках и искусствах» (1750) Руссо впервые сформулировал главную тему своей социальной философии – конфликт между современным обществом и человеческой природой. Он утверждал, что хорошие манеры не исключают расчетливого эгоизма, а науки и искусства удовлетворяют не коренные потребности людей, но их гордыню и тщеславие. Руссо поставил вопрос о тяжелой цене прогресса, считая, что последний ведет к дегуманизации человеческих отношений. В «Рассуждении о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755) Р. противопоставил т. н. первоначальное естественное равенство неравенству искусственному (социальному). Одно время Р. сблизился с Дидро, участвовал в Энциклопедии (написал 390 статей), однако потом охладел к ним, поскольку слишком различны были их философские взгляды. В «Письме к Д'Аламберу о спектаклях» (1758) Р. утверждал, что атеизм и добродетель несовместимы, и тем вызвал возмущение многих, в том числе Дидро и Вольтера. Философия Р. была достаточно далека от деизма и материализма многих его прежних друзей. По мнению Р., заключая общественный договор, люди поступаются частью своих суверенных естественных прав в пользу государственной власти, охраняющей их свободу, равенство, социальную справедливость и выражающей тем самым их общую волю. Последняя не тождественна воле большинства, которая может противоречить подлинным интересам общества. Если государство перестает следовать общей воле и выполнять свои моральные обязательства, оно утрачивает нравственную основу своего существования. Обеспечение этой нравственной опоры власти Руссо возлагал на т. н. гражданскую религию, призванную объединить граждан на основе веры в Бога, в бессмертие души, в неотвратимость наказания порока и торжества добродетели («Об общественном договоре, или Принципы политического права», 1762). Проповедь Руссо была встречена одинаково враждебно в самых различных кругах.

«Эмиль» был осужден Парижским парламентом (1762), автор был вынужден бежать из Франции. В Женеве были сожжены и «Эмиль», и «Общественный договор», а Р. был объявлен вне закона. В 1762–1767 гг. он скитался по Швейцарии, затем оказался в Англии. В 1770 г., достигнув европейской известности, Руссо вернулся в Париж, где ему уже ничто не угрожало. Там он завершил работу над «Исповедью» (1782–1789), после чего удалился в Эрменонвиль, где скончался и там же был похоронен. В 1794 г., в период Якобинской диктатуры, останки Руссо были перенесены в Пантеон. Якобинцы обосновали с помощью его идей не только культ Верховного Существа, но и террор.

**САБЛЕР ВЛАДИМИР КАРЛОВИЧ** (1847 – ок. 1928) – окончив юридический факультет Московского университета, до 1876 г. был его доцентом, затем служил в Министерстве юстиции. Занимал пост товарища обер-прокурора Св. Синода (1911–1913) при К.П. Победоносцеве, был обер-прокурором Св. Синода в кабинете Столыпина.

**САВЕЛЛИЙ** – еретик III в., завершитель системы монархиан-модалистов; родом из Птолемаиды Ливийской в Пентаполисе. См. Савеллиане.

**САВОНАРОЛА (SAVONAROLA) ДЖИРОЛАМО** (1452–1498) – настоятель доминиканского монастыря, знаменитый итальянский проповедник и предшественник Реформации, организатор нравственно-общественных преобразований во Флоренции, сеньором и королем которой он провозгласил Иисуса Христа. С. провел в своем монастыре реформу: настоял на строгом соблюдении обета нестяжательства, распорядился продать монастырские имения и запретил любые проявления роскоши в одежде, питании, во всем монашеском обиходе; обязал монахов своими трудами добывать средства к жизни, в связи с чем завел школы живописи, скульптуры, архитектуры и книжной миниатюры. Поощрял занятия науками, в особенности богословием, философией и этикой; в целях лучшего понимания Священного Писания и проповеди христианства среди язычников учредил преподавание древнегреческого, древнееврейского и некоторых восточных языков. Авторитет С. был очень высоким не только среди простого народа, но и среди образованных кругов флорентийского общества; в числе его почитателей были

известные гуманисты: Джованни Пико делла Мирандола, Анджело Полициано, прославленные художники: Сандро Боттичелли, Фра Бартоломео, юный Микеланджело и многие другие. В нем видели не просто проповедника, но пророка, умевшего предсказать грядущие события, например французское вторжение в Италию осенью 1494 г., приведшее к изгнанию Медичи из Флоренции. По его предложению во Флоренции были учреждены Большой Совет в качестве высшего органа государственной власти, с полномочиями избирать магистраты и принимать законы, и Совет Восьмидесяти в качестве совещательной инстанции при синьории, правительстве республики, а также была проведена налоговая реформа, предусматривавшая отчисление 10 % доходов с недвижимого имущества граждан. Вместе с тем были запрещены парламенты, т. е. собрания всего городского населения, которые, по мнению Савонаролы, могли стать удобным орудием для узурпации власти демагогами и тиранами. В 1496 г. по инициативе Савонаролы был основан ломбард, или заемный банк с низким процентом, предназначенный вытеснить ростовщиков, от которых потребовали в течение года покинуть Флоренцию. Благодаря настояниям С. монастырь Св. Марка в 1495–1498 гг. выкупил ценнейшую коллекцию греческих и латинских рукописей, принадлежавшую ранее Медичи, и поместил ее в монастырской библиотеке – единственном тогда доступном для общего пользования книгохранилище Европы. Характер повседневной жизни Флоренции под влиянием С. резко переменялся: исчезла роскошь женских одежд, прекратились азартные игры, разгульная жизнь с пирами и песнопениями, любовные похождения, маскарады и карнавалы. Флорентийцы стали строго соблюдать посты, посещать церкви, свободное время проводить за изучением Библии, творить дела милосердия, даже возвращать «неправедно приобретенное» ремеслом купца или ростовщика. В карнавальные дни 1497 и 1498 гг. были устроены сожжения «суеты» – шутовских нарядов, масок, игральных костей, непристойных книг и рисунков и всего того, что некогда было атрибутом веселых празднеств и забав.

Преобразования С. вызвали недовольство в определенных кругах флорентийского общества. Против него выступали как

приверженцы Медичи, так и сторонники аристократического правления, составлявшие партию «озлобленных» (arrabbiati). Их союзником стал папский Рим, который С. за нравственную распущенность уподоблял Вавилону и который безуспешно пытался купить расположение своего неистового обличителя предложениями высших церковных должностей. Александр VI добивался от С. прекращения проповедей; в мае 1497 г. он отлучил С. от церкви, в ответ тот отказался признать отлучение законным и заявил о своем праве апеллировать к Вселенскому собору. Под угрозой папского интердикта в марте 1498 г. флорентийская синьория запретила С. выступать с проповедями. В посланиях к государям Европы он требовал передать свое дело на суд собора. В апреле 1498 г. противники С. устроили грандиозную провокацию: для установления правоты ему предложили подвергнуться Божьему суду – испытанию огнем, которое, впрочем, не состоялось. Народ отшатнулся от С., обвинив его в трусости; его сторонники, партия «плакс» (piagnoni), были деморализованы. Разъяренная толпа осадила и штурмом взяла монастырь Св. Марка. Савонарола, заключенный под стражу, был подвергнут пыткам, которые, однако, не дали его гонителям нужных признаний. Тем не менее он и двое его единомышленников были осуждены на смерть в качестве еретиков, повешены и сожжены.

**САМАРИН ЮРИЙ ФЕДОРОВИЧ** (1819–1876) – философ, публицист, историк-славяновед и общественный деятель; один из идеологов славянофильства, а также один из инициаторов реформ по упразднению крепостного права в России. Много писал о социально-политических и национальных отношениях в Прибалтике. Первоначально увлекался Гегелем и пытался примирить с ним православие; затем, под влиянием Хомякова, стал одним из талантливейших представителей славянофильства. Всецело воспринял богословские воззрения Хомякова и опирался на них в диссертации о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче, которую в 1844 г. защищал в Московском университете. В Яворском и Прокоповиче С. усматривал представителей двух начал – антипротестантского (момент единства) и антикатолического (момент свободы), которые соединены в Православной церкви. Поскольку первые

части диссертации содержали резкие нападки на церковные преобразования XVIII в., в печати смогла появиться лишь третья, наименее значительная часть, под заглавием «Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники» (М., 1844). С. был, по выражению А.Д. Градовского, «человеком реформы». Требуя для России самобытного развития, он боялся ломки народного быта, преждевременного искажения его коренных начал, но в то же время всеми силами защищал те нововведения, которые вносили свет в русское общество, хотя бы основная их мысль и была заимствована из-за границы. Он называл себя «неисправимым славянофилом», но высоко ценил западную цивилизацию. В земском самоуправлении, в зачатках свободного печатного слова, в новом суде он видел условия, способные поднять наш народный дух, сообщить нашей государственной и общественной жизни более национальный характер. Поэтому С. восставал против «охранителей», поставивших себе целью запугать правительство и подвинуть его на ломку всего, созданного в эпоху великих реформ. С уничтожающей иронией осмеял он этих «охранителей» в своем ответе (изд. за границей в 1875 г.) генералу Фадееву, автору книги «Чем нам быть», доказывая, что мнимое «охранение» желает идти путем чисто революционной ломки во имя отвлеченного принципа. Полемистом проявил себя С. и в письмах об иезуитах, появившихся в 1865 г. сначала в «Дне», потом отдельной книгой и выдержавших два издания («Иезуиты и их отношения к России», 2-е изд. СПб., 1868). Книгу можно сравнить с «Письмами провинциалу» Паскаля. С. разбирает систему авторитетного иезуита-казуиста Бузенбаума, сравнительно умеренного в своих выводах, и на частных правилах этой системы демонстрирует ее безнравственность.

По словам К.Д. Кавелина, «ни огромные знания, ни замечательный ум, ни заслуги, ни великий писательский талант не выдвинули бы так вперед замечательную личность С., если бы к ним не присоединились два несравненных и у нас, к сожалению, очень редких качества: непреклонное убеждение и цельный нравственный характер, не допускавший никаких сделок с совестью, чего бы это ни стоило и чем бы это ни грозило». Чуждый властолюбия и честолюбия, С. отличался широкой



терпимостью к чужим мнениям: чувства дружбы соединяли этого бойца славянофильской идеи с К.Д. Кавелиным, ветераном западничества, с которым он расходился и по вопросам чисто теоретическим (возражения С. на «Задачи психологии» Кавелина). «Сочинения» Ю.Ф. Самарина изданы его братом Д.Ф. С. (т. 1–Х.М., 1877–1896).

**САМАРИН ФЕДОР ДМИТРИЕВИЧ** († 1916) – один из участников «Общества ищущих христианского просвещения» (М.А. Новоселов, П.Б. Мансуров, В.А. Кожевников, С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн, П.А. Флоренский). Племянник Ю.Ф. Самарина.

**САНКЕЗ (САНЧАС) Томас** (1550–1610) – испанский богослов-моралист, иезуит.

**СВЕНЦИЦКИЙ (иногда – СВЕТИЦКИЙ) ВАЛЕНТИН ПАВЛОВИЧ** (1879–1931) – деятель религиозно-общественного движения в России, писатель и публицист. После 9 января 1905 г. вместе с православным философом В.Ф. Эрном (1881–1917) организовал «Христианское братство борьбы», имевшее целью разорвать связь Православной церкви с самодержавием и вывести церковные силы на борьбу за свободную общественность и достижение конституционно-демократического порядка в России. Среди членов братства: П.А. Флоренский, Иона Брихничев, С.Н. Булгаков и др. Сведений о деятельности «Братства» после 1908 г. не встречается. После революции С. принимает священство и участвует в Гражданской войне на стороне белых. В советское время был подвергнут репрессиям. Умер в ссылке 20 октября 1931 г.

**СВЯТОСЛАВ II ЯРОСЛАВИЧ** (1027–1076) – князь Черниговский с 1054 г., великий князь Киевский с 1073 г. Сын великого князя Ярослава Мудрого. Вместе с братом Всеволодом Ярославичем оборонял южные границы Руси от половцев.

**СВЯТОПОЛК II ИЗЯСЛАВИЧ** (1050–1113) – князь Полоцкий в 1069–1071 гг., Новгородский в 1078–1088 гг., Туровский в 1088–1093 гг., великий князь Киевский с 1093 г.

**СЕРАФИМ САРОВСКИЙ, ПРЕП.** (в миру Прохор Исидорович Мошнин; 19 (30) июля 1759 (по др. данным 1754) – 2 (14) января 1833) – православный подвижник, иеромонах Саровской пустыни. Родился в купеческой семье. В 17 лет решил уйти в монастырь и по совету старца стал послушником Саровского

монастыря. Через 8 лет принял иноческий постриг с именем Серафим, затем рукоположен в иеродиакона. Будучи иеродиаконом, принимал деятельное участие в устройении Дивеевской обители, основанной подвижницей монахиней Александрой (Мельгуновой). 2 (13) сентября 1793 г. в Тамбове рукоположен во иеромонаха. Когда С. исполнилось 35 лет, он оставил обитель и поселился в деревянной келье в густом лесу в пяти верстах от Саровского монастыря. В 1804–1807 гг. совершал подвиг столпничества. В мае 1810 г. возвратился в монастырь и ушел в затвор, постоянно пребывая в молитве и Богомыслии. В 1825 г. оставил затвор и начал принимать всех приходивших к нему, подавая страждущим духовную помощь и утешение. В православной литературе особо обращается внимание на его гармонические взаимоотношения с дикими животными, основанием чему была любовь ко всему творению. Всероссийское почитание преп. Серафима в значительной мере усилилось после публикации «Беседы Преподобного Серафима о Цели Христианской жизни», которую включил в свой рассказ о посещении им Дивеевского монастыря в 1831 г. сибирский помещик Н.А. Мотовилов. В 1903 г. определением Св. Синода Серафим Саровский был причислен к лику святых. Торжественное открытие святых мощей состоялось при большом стечении народа 19 (31) июля 1903 г. Мощи святого после революции 1917 г. были утеряны либо утаены, вторично обретены в Санкт-Петербурге в 1991. Память 2(15) января. Судя по календарям других Церквей, почитание преп. Серафима встречается не только в Православной церкви.

**СЕРВЕТ МИГЕЛЬ** (Servet) (1509 или 1511–1553) – испанский мыслитель, врач. Высказал идею о существовании малого круга кровообращения и предугадал его физиологический смысл. Из-за критики христианских догматов подвергался преследованиям как со стороны католиков, так и со стороны кальвинистов. С. много путешествовал по Европе, в Страсбурге познакомился с видными немецкими гуманистами, Буцером и Эколампадием. В эти годы он приходит к отрицанию христианского догмата Троицы. В 1531 г. в Германии вышел в свет его трактат «Об ошибках троичности (De trinitatis erroribus)» (1531), направленный против догмата о Троичности Божества. За

Иисусом Христом он признает одну человеческую природу, а Св. Духу приписывает символическое значение. Книга возбудила в Германии бурю протестов и была во многих местах сожжена. Переселившись в Париж, С. занялся медициной и физиологическими изысканиями. Эти изыскания привели его к открытию, ставящему С. в ряд предшественников Гарвея. (Приоритет С. в изучении кровообращения считался неоспоримым до тех пор, пока в 1929 г. в Дамаске не была найдена рукопись арабского врача Ибн-ан-Нафиса с описанием легочного кровообращения. Прямые текстовые совпадения в описаниях С. и Ибн-ан-Нафиса позволяют предполагать знакомство С. с текстом его арабского предшественника). Недовольство профессоров университета вызвали астрологические занятия С. Его дело рассматривалось Парижским парламентом, после чего С. был вынужден бежать из города. В 1532 г. появился другой его труд «Две книги диалогов о Троице (Dialogi de trinitate)», в котором он развивал свою полемику против учения о Троице. В течение 13 лет С. писал свой главный труд: «Christianismi restitutio (Восстановление христианства)», который издал в Лионе в 1553 г. Цель его – «восстановить христианство», которое, по мнению С., одинаково ложно толкуется как католиками, так и реформатами. Сходясь с анабаптистами относительно неправильности крещения младенцев, С. полагал, что крещение сообщает человеку дух Христа. На Христа к тому времени он стал смотреть уже как на Сына Божия. Дух Св., который есть Божественное дыхание, соединился с дыханием земной, сотворенной жизни, и это соединение составило душу Христа. Бог един и непознаваем, но открывается человеку в Слове и Духе, которые, по С., – только модусы самовозвещения и самосообщения Божества, а не ипостаси. Против католичества С. полемизирует более яростно, чем против последователей Реформации; Римскую церковь называет содомской блудницей, а лютеранам и кальвинистам старается доказать, что умерщвление плоти и добрые дела столь же несомненно ведут к спасению, как и вера. С. еще до выхода книги сообщил важнейшие отрывки из нее Кальвину, который донес архиепископу вьеннскому, кто является автором анонимного трактата. Вследствие этого С. бежал из Вьенны и,

пробираясь в Италию, проездом остановился в Женеве. Узнав о его прибытии, Кальвин донес на него городскому совету. С. был арестован и отдан под суд. На следствии и суде Кальвин выступил и следователем, и свидетелем, и обвинителем. Истоцив теологические аргументы, Кальвин с жаром доказывал, что С. анабаптист, т. е. член секты, которая незадолго до того проявила революционное отношение к общественному строю. С., со своей стороны, ссылаясь на обычай древней Церкви, которая только изгоняла еретиков. Он был приговорен к сожжению на костре и сожжен 27 октября 1553 г., оставшись до конца верным своему учению.

С. вошел в историю прежде всего как первая жертва протестантского фанатизма. Его смерть положила начало многовековой дискуссии о свободе совести. Первым трудом на эту тему был трактат известного итальянского гуманиста Себастьяна Кастеллио «О еретиках» (1554). Вольтер писал в «Опыте о нравах», что казнь Сервета произвела на него большее впечатление, чем все костры инквизиции.

**СЕРГИЙ I** – Константинопольский патриарх с 610 по 638 г.; был дружен с императором Ираклием, в его отсутствие управлял империей. С целью примирения с монофизитами сформулировал положение о двух природах, но единой воле (энергии) Иисуса Христа, легшее в основу учения монофелитов. Предполагаемый автор акафиста Божией Матери, составленного по поводу избавления осажденного Константинополя от аваров и персов в 626 г.

**СЕРГИЙ**, св., архимандрит (Шейн В.П.; 1866–1922) – был расстрелян вместе со св. митрополитом Вениамином в 1922 г. по приговору Петроградского ревтрибунала. Вместе с ним причислен к лику святых.

**СЕРГИЙ** (Иван Николаевич Страгородский; 1867–1944) – богослов, ректор Санкт-Петербургской духовной академии, с 1917 г. митрополит, с 1925 г. заместитель и с 1937 г. местоблюститель патриаршего престола. Патриарх Московский и всея Руси с 1943 г.

**СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ**, преп. (в миру Варфоломей, 1314/1321–1391/1392) – величайший подвижник, преобразователь монашества в сев. Руси; основатель Троице-

Сергиевой лавры (1335) и около 40 монастырей в северной Руси; один из наиболее почитаемых в России святых; сторонник укрепления великокняжеской власти; имел значительное влияние на современников. Происходил из знатного рода; родители его, Кирилл и Мария, принадлежали к ростовским боярам. Сначала обучение отрока Варфоломея грамоте шло весьма неуспешно, но потом, благодаря терпению и труду, он успел ознакомиться со Свящ. Писанием и пристрастился к церкви и иноческому житию. Около 1330 г. родители, оказавшиеся в нищете, должны были поселиться в гор. Радонеже. После их смерти С. отправился в Хотьково-Покровский м-рь, где иночествовал его старший брат Стефан. Стремясь к «строжайшему монашеству», к пустынножитию, он оставался здесь недолго и убедил Стефана вместе с ним основать пустынь на берегу р. Кончуры, среди глухого Радонежского бора, где и построил (ок. 1335 г.) небольшую деревянную церковь во имя Св. Троицы. На месте этой церкви стоит теперь знаменитый соборный храм во имя Св. Троицы, для которого преп. Андрей Рублев написал всемирно известную храмовую икону. Вскоре Стефан покинул брата, и, оставшись один, С. принял в 1337 г. иночество. Года через два-три к нему стали стекаться иноки; образовалась обитель. С. был ее вторым игуменом (первый – Митрофан) и пресвитером (с 1354 г.), подававшим всем пример своим смирением и трудолюбием. Постепенно слава его росла; в обитель стали обращаться все, от крестьян до князей. Многие селились по соседству с обителью, жертвовали ей свое имущество. Поначалу терпевшая во всем необходимом крайнюю нужду, пустынь обратилась в богатый монастырь. Слава С. дошла даже до Царьграда: патриарх Константинопольский Филофей прислал С. с особым посольством крест, параманд, схиму и грамоту, в которой восхвалял его за добродетельное житие, а также дал совет ввести в монастыре строгое общинножитие. По этому совету и с благословения митрополита Алексея С. ввел в монастыре общинножительный устав, принятый потом во многих русских монастырях. Высоко уважавший радонежского игумена митрополит Алексей перед смертью уговаривал его быть ему преемником, но С. решительно отказался. По словам одного современника, С. «тихими и кроткими словами» мог действовать

на самые загрубелые и ожесточенные сердца; очень часто примирял враждующих между собою князей, уговаривая их подчиняться великому князю Московскому (напр., Ростовского князя – в 1356 г., Нижегородского – в 1365 г., Рязанского Олега др.), благодаря чему ко времени Куликовской битвы почти все русские князья признали главенство Дмитрия Иоанновича. Отправляясь на эту битву, последний, в сопровождении князей, бояр и воевод, заехал к С., чтобы помолиться с ним и получить от него благословение. Благословляя его, С. предрекал ему победу и спасение от смерти и отпустил в поход двух своих иноков, Пересвета и Ослябю. В 1392 г., 25 сентября, С. скончался, а через 30 лет были обретены нетленными его мощи и одежды; в 1452 г. он был причислен к лику святых. Кроме Троице-Сергиева м-ря, С. основал еще несколько обителей (Благовещенскую на Киржаче, Борисоглебскую близ Ростова, Георгиевскую, Высотскую, Галутвинскую и др.), а его ученики учредили до 40 м-рей, преимущественно в северной Руси. Память 25 сентября (8 октября) и 5 (18) июля. См.: Голубинский Е. Преп. Сергей Радонежский и созданная им лавра. Сергиев Посад, 1892; *Эйнгорн В.* О значении преп. Сергия Радонежского и основанной им обители в русской истории. М., 1899.

**СИЛУАН АФОНСКИЙ**, преп. (1866–11 (24).09.1938) – знаменитый русский подвижник и афонский старец. Как свидетельствует Краткое житие из «Патерика новоканонизированных святых» (Альфа и Омега. 1998. № 4 (18). С. 200–202): «Преподобный Силуан Афонский (Семен Иванович Антонов) родился в селе Шовском (Тамбовская губерния) в крестьянской семье. В 19 лет он пережил благодатное посещение. Когда вскоре молодая жизнь стала заглушать память о нем, зов был повторен Самой Богородицей. Семен коренным образом изменил свою жизнь и решил уйти в монастырь. По окончании военной службы Семен пробыл дома лишь одну неделю и уехал на Афон. В русский монастырь святого великомученика Пантелеймона он прибыл осенью 1892 г. Первым послушанием брата Симеона стала работа на мельнице; на стезю духовного подвига его вводил Афонский вековой уклад. Скоро он получил от Пресвятой Богородицы великий и редкий дар: его молитва стала “самодвижной”. Вместе с тем неопытный

инок подвергался разнообразным демоническим нападениям. По прошествии полугода борьбы с ними брат Симеон изнемог: он почувствовал полную оставленность, его душу охватила адская тоска. Спустя час молодому послушнику явился Господь Иисус. Преподобный принадлежал к тому редкому роду подвижников, которые в начале своего пути получают ту меру Благодати, которая обычно дается совершенным. Они особенно остро переживают ее неизбежное умаление и с напряжением, неизвестным другим, стремятся обрести утраченное: “Знают они, что потеряли”.

Когда действие благодати стало слабеть, Симеона охватило “скучение о Господе”. Чтобы Христос мог пребывать в нем, ему предстояло “разумным подвигом” очистить себя от страстей. Постриженный в 1886 г. в мантию, отец Силуан по-прежнему несет монастырские послушания, в глубине сердца обучаясь “умному трезвению” – борьбе с помыслами; несет подвиг отсечения своей воли и предания себя на волю Божию. Спит он сидя, один-два часа в сутки урывками по 15–20 минут, ночь отдавая Иисусовой молитве. В непрестанной борьбе проходит пятнадцать лет. И однажды ночью, когда, несмотря на все старания, чисто молиться не давалось, монаха Силуана охватило болезненное томление: столько лет предельных для человека усилий, и еще скрывается желанный Господь! Отец Силуан произнес в сердце своем: “Господи что я должен делать, чтобы молиться Тебе чистым умом? чтобы смирилась моя душа?” И был ему ответ в сердце от Бога: Держи ум твой во аде, и не отчаивайся.

Откровение Господа преп. Силуану в краткой формуле содержит вековой опыт христианского подвижничества. Осуждая себя во ад, признавая себя достойным наказания, но не теряя надежды на Милостивого Господа, полагая в Нем Одном свою силу и упование, подвижник обретает способность противостоять собственным страстям и нападениям извне. В этой же формуле заключен путь спасения всякого христианина. Он идет к блаженству, но через боль покаяния, к царственному богосыновству, но через сознание своего недостойнства. С этого момента преп. Силуан окончательно утвердился на пути спасения. Но только еще через пятнадцать лет он достиг

бесстрастия. Господь, познанный им в первом откровении, теперь неотступно пребывал с ним. С ростом благодатных посещений менялся характер молитвы Преподобного. В ней начинает преобладать молитва за мир, “за всего Адама, как за самого себя”. Из этой молитвы рождается его свидетельство о нерушимой связи каждого человека со своим ближним: “Брат наш есть наша жизнь”, и его убежденность в том, что любовь к ближнему – условие познания Бога: “Кто не имеет в себе любви к врагам, в том Дух Божий не обитает”.

Постриженный в схиму в 1911 г. преподобный Силуан несет послушание монастырского эконома. Тогда же он пишет свои записки, опубликованные в 1952 г. его учеником архимандритом Софронием (Сахаровым; † 1993). Многие монашествующие называют их Новым Добротолюбием.

Преподобный Силуан скончался, не прерывая молитвы, побоев перед смертью чуть больше недели. С 1970-х гг. известны случаи многочисленных исцелений, совершавшихся от главы Преподобного, которая хранится в Пантелеймоновском монастыре. Часть его мощей находится в Иоанно-Предтеченском монастыре в Великобритании. Преподобный Силуан с плачем молился о всем мире тогда, когда мир был охвачен братоубийственной войной, когда Россию раздирала гражданская война, когда множество людей становилось жертвами массового террора, и Русская Церковь шла путем мученичества. Духом проживая трагедию человечества, старец Силуан в молитве сораспинался кроткому, любящему Христу и “мог умолить Его о неисчетном множестве людей”. На иконе предстоящий Христу преподобный Силуан держит свиток со словами этой молитвы: «Молю Тебя, Милостивый Господи, да познают Тебя Духом Святым все народы земли».

Прославлен Константинопольской Церковью в 1987 г. Имя внесено в Месяцеслов Русской Православной церкви в 1992 г. Память празднуется 11 (24) сентября (преставление) и на Святой Горе Афон во второе воскресенье по Пятидесятнице (Собор всех Святых на Горе Афонской просиявших). См. о преп. Силуане: *Архимандрит Софроний*. Сахаров. Старец Силуан; Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской). Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 490–491.



**СИЛУАН** схимник – преподобный киево-печерский, живший в XIV в.; память 28 августа (10 сентября).

**СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ**, св. (949–1022) – монах Студийского монастыря, мистик, игумен монастыря Св. Мамонта; византийский религиозный писатель и философ, учивший о самоуглублении и очищении души личности, внутренне уединившейся для религиозной жизни. Его творчество обстоятельно исследовал архиепископ Василий (Кривошеин). См. его кн.: Симеон новый Богослов. Брюссель, 1988.

**СИМЕОН МЕТАФРАСТ** (перелagатель), или **ЛОГОФЕТ** (ок. X в.), – византийский агиограф, автор «Менологиона» – собрания житий на каждый день, сгруппированных по месяцам. Он собрал сохранившееся агиографическое наследие и отредактировал его. Последующие составители житий брали с него пример и осуществляли свою редакцию. Память в Православной церкви 9 ноября.

**СИСОЙ**, преп. († 429) – подвижник, уединившийся на той горе, где до него подвизался Антоний Великий.

**СИСОЙ** Печерский, преп. (XII–XIII вв.) – православный монах-затворник, погребен в Ближних (Антониевых) пещерах Киево-Печерской лавры. Память в Русской православной церкви 28 сентября (11 октября), 24 октября (6 ноября) и во 2-е воскресенье Великого поста (собор Киево-Печерских отцов).

**СОКРАТ** (ок. 469–399 до Р. Х.) – древнегреческий философ, взгляды которого сохранились в сочинениях его учеников: Ксенофонта и Платона; один из родоначальников диалектики как метода отыскания истины путем постановки наводящих вопросов – т. н. сократического метода; центральная тема философии С. – нравственная жизнь (благо, мудрость, справедливость и т. д.). Цель философии – самопознание как путь к постижению истинного блага; добродетель есть знание, или мудрость. Был обвинен в «поклонении новым богам» и «развращении молодежи» и приговорен к смерти (принял яд цикуты). Для последующих эпох С. стал воплощением идеала мудреца.

**СОЛОВЬЕВ ВЛАДИМИР СЕРГЕЕВИЧ** (1853–1900) – русский христианский мыслитель – религиозный философ, богослов и церковный историк, поэт, публицист, литературный критик, создатель философии всеединства. Сын историка С.М.

Соловьева. В учении С. об универсуме как «всеединстве» христианский платонизм переплетается с идеями новоевропейского идеализма, особенно Ф.В. Шеллинга, с естественно-научным эволюционизмом и соединяется с мистикой. С. проповедовал утопический идеал всемирной теократии, крах которого привел к усилению его эсхатологических настроений. Он оказал большое влияние на русскую религиозную философию и поэзию русских символистов. Философия и богословие в сознании В.С. связаны теснейшим образом. Философия для него – «служанка богословия» и имеет лишь пропедевтический характер. То, что С. определял как задачу одной из своих книг, можно отнести ко всему его творчеству: «оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания, показать, как эта древняя вера, освобожденная от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечной и вселенской истиной». Вера С. не слепая, а обоснованная определенным философским мирозерцанием. В «Кризисе западной философии» С. высказывает убеждение, что философия, как умозрительная, так и эмпирическая, в смысле отвлеченного знания окончила свое развитие. Определяя положительные результаты всего развития западной философии, С. на примере «Философии бессознательного» Гартмана формулирует следующие три положения: «1) в учении о познании западная философия пришла к признанию односторонности, а потому неистинности обоих направлений философского познания, а именно, чисто рационалистического, дающего только возможное познание, и направления чисто эмпирического, не дающего никакого познания; 2) в метафизике развитие западной философии пришло к признанию в качестве абсолютного всеначала вместо прежних абстрактных сущностей и ипостасей – конкретного всеединого духа; 3) в этике развитие западной философии пришло к признанию, что последняя цель и высшее благо достигается только совокупностью существ и посредством необходимого и целесообразного хода мирового развития, конец которого есть уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их вещественной розни и восстановление их как царства духов, объемлемых всеобщностью духа»

абсолютного». Общая точка зрения автора видна в заключительных словах книги: «Оказывается, что последние результаты философского развития утверждают в форме рационального познания те самые черты, которые в форме веры и духовного созерцания утверждались великими теологическими учениями Востока; таким образом, новейшая философия с логическим совершенством западной формы стремится соединить полноту содержания духовных созерцаний Востока; философия подает руку религии». Докторская диссертация «Критика отвлеченных начал» представляет прямое дополнение первого сочинения и стоит на той же точке зрения положительного всеединства. «Будучи непосредственным предметом знания мистического, истина (всеединое сущее) становится предметом знания естественного, т. е., будучи сознательно усвояема человеческим разумом и человеческими чувствами, она вводится в формы логического мышления и реализуется в данных опыта. Этим образуется система истинного знания, основанного на мистическом знании вещей Божественных, которое она посредством рационального мышления связывает с эмпирическим познанием вещей природных, представляя, таким образом, всесторонний синтез теологии, рациональной философии и положительной науки».

Каждое из произведений С. заслуживает своей положительной оценки, но даже если не принимать во внимание такие его сочинения, как «Философские начала цельного знания», «Чтения о Богочеловечестве», «Россия и вселенская Церковь», «Духовные основы жизни», «Истории и будущности теократии», в различных статьях и комментариях мы всегда найдем ясную мировоззренческую позицию С. Так, например, статью «О подделках» (Вопросы философии. № 8) он заканчивает следующими словами: «Своего учения не имею; но ввиду распространения вредных подделок христианства, считаю своим долгом с разных сторон, в разных формах и по разным поводам выяснять основную идею христианства – идею царства Божия как полноты человеческой жизни не только индивидуальной, но и социальной и политической, воссоединяемой через Христа с полнотой Божества, а что касается до союзов, то безусловно избегаю только союза с

бесами, которые веруют и трепещут». Эти принципы в применении к сфере практической жизни развиты и обоснованы в книге «Оправдание добра», которая является своего рода системой религиозной этики.

Для настоящего издания, которое является самосвидетельством русского православия, принципиально важно оттенить понимание С. соотношения национального, конфессионального и общехристианского в культуре России. Размышляя о месте того или иного национального начала в культуре, С. утверждал: «идея культурного призвания может быть состоятельной и плодотворной только тогда, когда это призвание берется не как мнимая привилегия, а как действительная обязанность, не как господство, а как служение. Христианство сохраняет национальность, но упраздняет национализм». Несколько позже С. преклоняется перед петровской реформой, как перед «смелым отречением от народной исключительности»; «национальное самоотречение» во имя великой цели он ставит выше национального самолюбия и самомнения. В статье «Что требуется от русской партии» (Московский сборник. 1887) он резко осуждает «антирусский подражательный патриотизм». «Было бы очень печально, – говорит он, – если бы из подражания политике кн. Бисмарка мы поставили вопрос о наших окраинах на почву принудительного и прямолинейного обрусения. Как главной патриотической заботой наших отцов было освобождение крестьян, так нам нужно прежде всего заботиться о духовном освобождении России». Придя к таким заключениям, от критики книги Данилевского С. перешел к славянофильству вообще, в его историческом развитии, и дал в «Очерках из истории русского сознания» («Национального вопроса», под заглавием «Славянофильство и его вырождение», II том собр. соч.) резкую критику славянофильской доктрины и ее более или менее отдаленных отголосков. «Поклонение своему народу как преимущественному носителю вселенской правды; затем поклонение ему как стихийной силе, независимо от вселенской правды; наконец, поклонение тем национальным односторонностям и историческим аномалиям, которые отделяют наш народ от образованного человечества, т. е. поклонение своему народу с прямым отрицанием вселенской правды – вот

три постепенные фазы нашего национализма, последовательно представляемые славянофилами, Катковым и новейшими обскурантами». Веру Каткова в русское государство как в абсолютное воплощение русской народной силы С. чрезвычайно метко называет «подлинно – мусульманским фанатизмом». От языческого пути самодовольства, коснения и смерти он резко отличает христианский путь самосознания, неизбежно ведущий к самоосуждению и жизни, невысказанной без изменения. С необыкновенной яркостью и силой та же основная мысль выражена в этюде «Идолы и идеалы» (см. «Национальный вопрос...»); но параллельно с борьбой против национализма и застоя здесь идет борьба против «народопоклонничества». Идолам «сословного обособления и простонародного безразличия» С. противопоставляет идеал любви, правды и всеобщей солидарности. Справедливо считая веротерпимость, или религиозную свободу, «такой же важной и насущной потребностью для современной русской жизни», какой в начале второй половины XIX в. была потребность в освобождении крестьян, С. посвящает ее защите целый ряд блестящих статей (Вестник Европы. 1893. Май и июнь; 1894. Февраль и апрель). Он неутомимо преследует софизмы, с помощью которых свобода признается на словах и отрицается на деле; он бичует лицемерное признание права на мысль, но без права публичного выражения ложной мысли. «В хороших монастырях, – пишет С. в полемической статье, – никто из монахов не гнушается самыми неприятными и нечистыми службами; всякая служба (вне богослужения) называется послушанием и исполняется с одинаковым усердием. Я за последнее время взял на свою долю добровольное послушание: выметать тот печатный сор и мусор, которым наши лжеправославные лжепатриоты стараются завалить в общественном сознании великий и насущный вопрос религиозной свободы». Общественно-политические основы мирозерцания С. прослеживаются в статьях «Значение государства» (Вестник Европы. 1895. Декабрь) и «Византизм и Россия» (Вестник Европы. 1896. Январь, апрель). Он дает превосходную характеристику главных моментов в истории Византии и наследовавшего ей русского царства. «Прямые преемники римских кесарей забыли, что они вместе с тем

делегаты верховной власти Христовой. Вместо того чтобы поднимать государства до высоты христианского царства, они христианское царство понизили до уровня языческой самодовлеющей государственности». Повторением противоречия, погубившего Византию, явилось у нас правление Иоанна Грозного. Чтобы вернуться на путь, указанный нашими первыми князьями-христианами, Россия XVII в. должна была осознать свою несостоятельность. Это сознание – огромная историческая заслуга Петра Великого, сделавшаяся возможной благодаря полноте его власти. Он чувствовал, однако, необходимость двоякого содействия: со стороны религиозного авторитета независимого священства и со стороны свободного голоса общественной совести. В тогдашней России он не нашел ни того ни другого. Освобождением крестьян и другими реформами того же направления Россия еще раз, в лице своего государя, отказалась от византийского искажения христианства. Этим устранены некоторые препятствия на пути к цели, но «самая цель не ставилась ясно и во всем объеме», и вследствие этого «многие важные условия для ее достижения не исполнялись и даже не признавались». Из этих предпосылок вытекает сам собой взгляд С. на современные задачи русского самодержавия. Когда в начале 90-х гг. Россию постиг ряд стихийных бедствий, С. был одним из первых, отозвавшихся на народное горе (Вестник Европы. 1891. Октябрь; 1892. Ноябрь). В страшной нужде, принесенной неурожаем 1891 г., он видел не случайное зло, а неотвратимый результат «полукультурности» нашего общества и «бескультурности» нашего народа. Народу нужна помощь, но помощь культурная, не имеющая ничего общего с патриархальной опекой. По мнению С., осуществлению этой помощи мешает отсутствие «общественной организации». Необходим «прочный союз свободных индивидуальных сил, солидарно и сознательно действующий для улучшения народной жизни». Приступить к его созданию у нас в России – задача тем более неотложная, что речь идет уже не об улучшении, а о сохранении народной жизни. Настала пора «возвратить патриотизму его истинный смысл – понять его не как ненависть к инородцам и иноверцам, а как деятельную любовь к своему страждущему народу». Опорами общества нельзя считать ни

религию, ни семью, ни собственность; единственная нравственная основа общества – принцип человеческого достоинства. В обществе, достойном своего призвания, «никакой человек, ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться только как средство для каких бы то ни было посторонних целей. Общее благо или общая польза, чтобы иметь значение нравственного принципа, должны быть в полном смысле слова общими, т. е. относиться не ко многим только или к большинству, а ко всем без исключения» (Вестник Европы. 1894. Ноябрь и декабрь). Из тех же основных посылок вытекают взгляды С. на принцип наказания, на экономический вопрос и на отношение между нравственностью и правом («Право и нравственность»). В статье о наказании С. выступает с суровой критикой учения о непротивлении злу. Он вернулся к этому предмету в одном из своих последних произведений «Три разговора», направленном вместе с тем и против других основ доктрины И. Н. Толстого.

Характеристика мировоззрения В.С. и его личности должна опираться на все аспекты его творчества, и в значительной мере на поэзию. Для богослова вполне естественно быть наделенным поэтическим даром. Достаточно обратиться к основным молитвам – псалмам, – которые являются поэзией и одновременно молитвами, а поскольку эти молитвы часть Откровения, они также один из источников богословия. В поэзии С. касался не только лирических, мистических, апологетических тем, но и актуальных, тех, на которые он писал полемические статьи, например «Ex oriente lux», со своим вопросом, обращенным к России: «Каким ты хочешь быть Востоком – Востоком Ксеркса или Христа?» Насколько глубоко понимал С. основные черты русской души, видно из «Родины русской поэзии», написанной под обаянием «Сельского кладбища» Жуковского. Ему кажется, что русская поэзия «недаром» явилась на свет «на сельском кладбище, на закате дня»; недаром «принял ее лес опавшей листвою и тихо шелестел печальный свой привет». «Хоть радугой мечты, хоть юной страсти жаром пленяла после ты – но первым лучшим даром останется та грусть, что на кладбище старом тебе навеял Бог осеннюю порой».

С. намечал не только цели, но и средства к их достижению; он стремился водворить во имя «вселенской правды» мир в межконфессиональной вражде, в межнациональных и межрелигиозных конфликтах. Но более всего на современников воздействовала сама личность С., его обаяние, творческая активность и ежедневный труд по насаждению добра. По словам Л.З. Слонимского, «готовность делать добро доходила у С. до самоотвержения; он не только не умел отказывать в чем бы то ни было и кому бы то ни было, но сам предлагал свои услуги и оказывал их с необыкновенным вниманием. Не располагая другими средствами, кроме своего литературного заработка, он приобрел репутацию щедрого благотворителя». «Вся жизнь С., – пишет кн. С.Н. Трубецкой, – была стремлением оправдать свою веру, оправдать добро, в которое он верил. Делу своему он отдавался весь, не зная отдыха, беспощадный к себе, торопясь исполнить то, что считал своим призванием. Но в этой трудной работе он не изнемог духом, сохраняя чистое сердце и душевную бодрость, тот высший, чуждый уныния источник веселья и радости, в котором он сам видел подлинный признак и преимущество искреннего христианина».

**СОЛОВЬЕВ СЕРГЕЙ МИХАЙЛОВИЧ** (1820–1879) – историк, профессор и ректор Московского университета с 1871 по 1877 г., академик Петербургской АН (1872), автор трудов по истории Новгорода, эпохам Петра I и Александра I, внешней политике России, историографии. Основное сочинение – «История России с древнейших времен» (1851–1879; Т. 1–29). Отец В.С. Соловьева.

**СПИНОЗА БАРУХ** (Бенедикт) (Spinoza, d'Espinosa; 1632–1677) – нидерландский философ, пантеист. Мир, по Спинозе, – закономерная система, которая до конца может быть познана геометрическим методом. Природа, пантеистически отождествляемая с Богом, – единая, вечная и бесконечная субстанция, причина самой себя; мышление и протяжение – атрибуты (неотъемлемые свойства) субстанции; отдельные вещи и идеи – ее модусы (единичные проявления). Человек – часть природы, душа его – модус мышления, тело – модус протяжения. Воля совпадает с разумом, все действия человека включены в цепь универсальной мировой детерминации. В аффектах



(страстях) проявляется порабощенность человека, его рабство. Спиноза обосновывал идею о совместимости необходимости и свободы, которая достигается благодаря познанию. Оно является сильнейшим из человеческих влечений и проясняет аффекты. Свобода, по Спинозе, противостоит не необходимости, а принуждению и насилию. Положение о свободной необходимости является краеугольным камнем этики Спинозы. Философ-мудрец, познавая необходимость и испытывая «интеллектуальную любовь к Богу», становится свободным. Сочинения: «Богословско-политический трактат» (1670), «Этика» (1677).

**СТРУВЕ ПЕТР БЕРНГАРДОВИЧ** (1870–1944) – российский политический деятель, экономист, философ, историк, социолог, литератор и журналист; академик РАН (1917 г., в 1928 г. исключен); основатель легального марксизма, вел полемику с народниками, автор Манифеста РСДРП (1898). С 1905 г. член партии кадетов и ее ЦК. Депутат 2-й Государственной Думы. С 1907 г. фактический руководитель журнала «Русская мысль», участник сборника «Вехи» (1909), инициатор сборника «Из глубины» (1918). После октября 1917 вел борьбу с большевиками, один из идеологов белого движения, член «Особого совещания» при генерале А.И. Деникине, министр в правительстве генерала П.Н. Врангеля, организатор эвакуации его армии из Крыма. В эмиграции – редактор первого заграничного журнала русских либералов «Освобождение». Активный участник «белого движения», а также политической и культурной жизни зарубежья, в эмиграции возобновил издание и редактировал «Русскую мысль» (Прага), редактор газеты «Возрождение» (Париж) и др., преподавал в Пражском и Белградском университетах. Автор работ по социально-экономической истории России, проблемам российской интеллигенции и др.

**СУАРЕЦ ФРАНЦИСКО** (1548–1617) – испанский богослов и философ, видный представитель поздней схоластики, иезуит. Известно его произведение «Opus Moralis». Его именем названо направление богословской мысли (суаресизм), противостоящее томизму в истолковании соотношения свободы воли и

Божественного предопределения. Критиковал тираническую форму правления.

**ТАРЕЕВ МИХАИЛ МИХАЙЛОВИЧ** (1866–1934) – русский православный философ, богослов, профессор кафедры нравственного богословия Московской духовной академии (1902–1918). Автор фундаментального труда в 5 т. «Основы христианства» (1908). Т. считал, что христианство должно сосредоточиться на спасении души, оставив бытовую жизнь человека светским институтам. Отвергая традиционное «аскетико-символическое» примирение религии и жизни, считал невозможным «социализацию» христианства в каких-либо внешних формах: оно реализуется во внутреннем мире личности, ее духовных установках и мотивах. После Февральской революции либеральный Тареев принимал активное участие в замене «консервативного» руководства академии и был поставлен редактором «Богословского вестника» вместо «монархиста» Флоренского. Основные сочинения – «Основы христианства» (т. 1–5, 1908–1910), «Предел коллективизма» (1912), «Социализм: нравственность и хозяйство» (1913), «Христианская философия» (1917).

**ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН ПЬЕР** (1881–1955) – французский католический богослов, член Общества Иисуса, биолог, палеонтолог; в работе «Феномен человека» (1955) представляет Христа как цель и конец эволюционного процесса; предпринимает попытку связать христианство с эволюционной мыслью. Цель в его понимании можно сравнить с пониманием цели блаж. Августином, связавшим христианство с неоплатонизмом, или с пониманием св. Фомы Аквинского, связавшим христианство с учением Аристотеля».

**ТЕРНАВЦЕВ ВАЛЕНТИН АЛЕКСАНДРОВИЧ** (1866–1940) – деятель религиозно-общественного движения в России начала века, секретарь Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг., писатель и богослов.

**ТЕРТУЛЛИАН** (Tertullianus) Квинт Септимий Флоренс (155/165 – после 220) – христианский богослов, основатель и один из крупнейших представителей латинской патристики. Первоначально адвокат и ритор, обратился в христианство в 193 г. под впечатлением свидетельства христианских мучеников. Его

богословие носит апологетический характер. Подчеркивал принципиальное различие между библейским откровением и греческой философией и утверждал веру именно в силу ее несоизмеримости с разумом. Граница между «Афинами» и «Иерусалимом» – предел возможностей разума: истина открывается парадоксальным образом. Т. убежден в том, что конечные основания любой рациональной системы принимаются на веру, а претензии разума на познание Истины беспочвенны.

**ТИБЕРИЙ, ТИБЕРИЙ** (Tiberius) (42 до Р. Х. – 37 по Р. Х.) – римский император (14–37) из династии Юлиев-Клавдиев. Пасынок Августа. Опираясь на преторианцев, проводил автократическую политику. Добился улучшения финансового положения империи. «В 15-й же год правления Тиверия кесаря» (Лк. 3:1) «Христос был приговорен Понтием Пилатом к распятию» (*Тацит. Анналы*). В последние годы правление его приняло тиранический характер.

**ТИЛЛИХ ПАУЛЬ** (1886–1965) – выдающийся немецкий протестантский богослов и философ. Основная черта его богословия – стремление раскрыть смысл откровения через раскрытие смысла человеческой реальности, культуры. Автор «Систематического богословия» (1951–1963). В отличие от ортодоксии и неоортодоксии К. Барта и др., стремился к созданию универсальной «теологии культуры», к примирению разума и откровения. В 1920-х гг. лидер движения христианского социализма в Германии, после 1933 г. эмигрировал в США, где преподавал в Гарварде.

**ТИТ** (Titus) (39–81) – римский император с 79 г., из династии Флавиев. Сын Веспасиана. В Иудейскую войну, командуя римскими легионами, направленными в Палестину для подавления восстания Бар-Кохбы, взял Иерусалим и разрушил Иерусалимский Храм (70).

**ТИХОН**, св. (в миру Василий Иванович Беллавин; 1865–1925) – Патриарх Московский и всея Руси, избранный на Всероссийском Поместном соборе в 1917 г. В годы Гражданской войны призывал к прекращению кровопролития. Выступил против декретов об отделении Церкви от государства и об изъятии церковных ценностей. В 1922 г. по обвинению в антисоветской деятельности был арестован. В 1923 г. призвал

духовенство и верующих к лояльному отношению к советской власти; был выпущен из тюрьмы и находился под домашним арестом. Причислен к лику святых в 1988 г.

**ТИХОН ЗАДОНСКИЙ**, св. (в миру Тимофей Савельевич Кириллов; 1724–1783) – с 1763 по 1767 г. – епископ Воронежский; учредил в Воронеже семинарию; с 1767 г. жил в Задонском монастыре, написал множество сочинений нравственно-поучительного характера. Основные сочинения: «Об истинном христианстве» (1770–1771), «Сокровище духовное, от мира собираемое» (1777–1779). Память в Русской православной церкви 13 (26) августа, 19 июля (1 августа).

**ТОЙНБИ АРНОЛЬД ДЖОЗЕФ** (1889–1975) – английский историк и социолог, вслед за Шпенглером в своем 12-томном «Исследовании истории» (1934–1961) представил общественно-историческое развитие человечества как совокупность замкнутых циклов развития локальных цивилизаций, каждая из которых проходит аналогичные стадии возникновения, роста, надлома и разложения; движущая сила их развития – «творческая элита», увлекающая за собой «инертное большинство»; прогресс человечества – в духовном совершенствовании, эволюции от примитивных анимистических верований через универсальные религии к единой религии будущего. Выход из противоречий и конфликтов общества Т. видел в духовном обновлении. Основной труд – «Постижение истории» (Т. 1–12, 1934–1961).

**ТОЛЕТ ФРАНСИСКО** (1532–1596) – испанский философ, иезуит с 1558 г.

**ТОЛСТОЙ ЛЕВ НИКОЛАЕВИЧ**, граф (1828–1910) – великий русский писатель, член-корреспондент (1873), почетный академик (1900) Петербургской АН, религиозный мыслитель-моралист (сильно расходившийся с церковным вероучением и традицией; последователей его понимания христианства называли «толстовцами»; отлучен от Церкви в 1901 г.). Скончался в пути, направляясь в Оптину пустынь.

Помимо оценки Т. как художника важно дать оценку Т. как мыслителя. Он ставил перед собой и перед обществом (особенно начиная с 80-х гг.) вопросы смысла жизни и веры, подвергал критике все государственные институты, доходя до отрицания науки, искусства, суда, брака, достижений

цивилизации. Новое миропонимание писателя отражено в «Исповеди» (опубликована в 1884 г. в Женеве, в 1906 г. в России), в статьях «О переписи в Москве» (1882), «Так что же нам делать?» (1882–1886 гг., опубликована полностью в 1906 г.), «О голоде» (1891 г., опубликована на английском языке в 1892 г., на русском – в 1954 г.), «Что такое искусство?» (1897–1898), «Рабство нашего времени» (1900 г., полностью опубликована в России в 1917 г.), «О Шекспире и драме» (1906), «Не могу молчать» (1908).

Социальные взгляды Т. опираются на представление о христианстве как о нравственном учении, а этические идеи христианства осмыслены им в гуманистическом ключе как основа всемирного братства людей. Этот комплекс проблем предполагал анализ Евангелия и критические оценки богословских доктрин, чему посвящены религиозно-философские трактаты Т.: «Исследование догматического богословия» (1879–1880), «Соединение и перевод четырех Евангелий» (1880–1881), «В чем моя вера» (1884), «Царство Божие внутри нас» (1893). Высказываемые Т. призывы к прямому и безотлагательному следованию христианским заповедям были довольно негативно встречены в обществе. Особенно широко обсуждалась его проповедь непротivления злу насилием, ставшая импульсом к созданию целого ряда художественных произведений: драмы «Власть тьмы, или Коготок увяз, всей птичке пропасть» (1887) и народных рассказов, написанных в намеренно упрощенной, «безыскусной» манере. Пацифизм Т. осуждался очень многими и весьма достойными людьми. Его называли «лицемерным непротivлением Льва Толстого», лицемерным потому, что оно тайно рассчитывает на протivление других.

В рамках нового миропонимания и новых представлений о христианстве Т. выступал против христианской догматики и критиковал сближение церкви с государством, что привело его к полному разобщению с Православной церковью. В 1901 г. на это последовала реакция Синода. Как тогда, так и сегодня многими светскими людьми неправильно понимается касающееся Т. постановление св. Синода. Много говорят об «анафеме», понимая ее как проклятие. Однако Постановление Синода свидетельствует лишь то, что сам Т. заявлял своими

высказываниями. Поддерживаемая им община «духоборцев», как и организовавшаяся община «толстовцев», признавались сектами (такое понимание сохраняется и в наши дни). Общественность и паства церковная должны были знать об отношении Церкви к учению Т. Нравственная проповедь и воздействие художественной литературы не становились слабее от признания Церковью того, что Т. из нее вышел. Стремление в Оптину пустынь, настойчивый поиск Толстым христианской позиции, христианского решения мировых проблем вел его обратно к Церкви, но в земной жизни он так и не успел вернуться. См. о нем: Л.Н. Толстой: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001.

**ТОРКВЕМАДА (Torquemada) ТОМАС** (1420–1498) – духовник кастильской принцессы, а затем королевы Испании Изабеллы, Великий Инквизитор Испании; проводил изгнание евреев и мавров из Испании (1492), осуществлял массовые сожжения еретиков.

**ТРЕЛЬЧ ЭРНСТ** (Troeltsch Ernst; 1865–1923) – немецкий протестантский теолог, философ, социолог и историк религии.

**ТРУБЕЦКОЙ ЕВГЕНИЙ НИКОЛАЕВИЧ**, князь (1863–1920) – религиозный философ, представитель философии всеединства, правовед, публицист и общественный деятель, друг и последователь Вл. Соловьева. Один из видных деятелей русского либерального движения, редактор журнала «Московский еженедельник» (1906–1910) – печатного органа русских либералов. Автор многочисленных работ, в т. ч. и о русской иконе. Активный участник «белого движения». Т. стремился освободить философию всеединства от присущих ей элементов пантеизма и эволюционизма и тем приблизить ее к ортодоксальному христианству. Эта позиция определила решение им вопроса о национальном мессианстве в противоположность национальному мессианству. См. Примечания и комментарии к двум его статьям, опубликованным в настоящем издании.

**ТРУБЕЦКОЙ СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ**, князь (1862–1905) – религиозный философ, публицист и общественный деятель; приверженец «конкретного идеализма», последователь Вл. Соловьева, автор работ по истории античной философии; в 1905

г. стал первым выборным ректором Московского университета; участник сборника «Проблемы идеализма».

**ТРУБЕЦКОЙ НИКОЛАЙ СЕРГЕЕВИЧ**, князь (1890–1938) – сын русского философа С.Н. Трубецкого, ученый-лингвист, культуролог. Его работа «Европа и человечество» (1922, София) дала отправную историософскую идею для евразийства.

**ТУРГЕНЕВ ИВАН СЕРГЕЕВИЧ** (1818–1883) – русский писатель; с 1855 г. жил в Париже, сотрудничал в журнале «Вестник Европы».

**ТЫРКОВА (ТЫРКОВА-ВИЛЬЯМС) АРИАДНА ВЛАДИМИРОВНА** (1869–1962) – одна из организаторов кадетской партии; стояла на ее крайне правом фланге, публицист, автор воспоминаний о русской революции.

**ТЮТЧЕВ ФЕДОР ИВАНОВИЧ** (1803–1873) – поэт, один из самых выдающихся авторов философской и политической лирики.

**УВАРОВ СЕРГЕЙ СЕМЕНОВИЧ**, граф (1786–1855) – президент Академии наук (1818–1855), министр народного просвещения (1833–1849); автор формулы «православие, самодержавие, народность». Извещая попечителей учебных округов о своем вступлении в должность министра, Уваров писал: «Общая наша обязанность состоит в том, чтобы народное образование совершалось в соединенном духе православия, самодержавия и народности».

**УШИНСКИЙ КОНСТАНТИН ДМИТРИЕВИЧ** (1823–1870) – замечательный русский педагог, редактор «Журнала Министерства народного просвещения».

**ФАРАДЕЙ МАЙКЛ** (1791–1867) – английский физик, создатель учения об электромагнитном поле. Упоминается в статье П. Флоренского как член секты Зандеманов.

**ФЕДОР АЛЕКСЕЕВИЧ** (1661–1682) – русский царь (с 1676 г.), сын Алексея Михайловича. При нем правили различные группы бояр. Было введено подворное обложение, в 1682 г. уничтожено местничество; окончательно закреплено объединение Левобережной Украины с Россией.

**ФЕДОРОВ НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ** (1828–1903) – русский мыслитель, философ-космист; автор «Философии общего дела» (Харбин, 1929), проекта воскрешения предков. См. о нем

Примечание и комментарии к двум статьям, помещенным в настоящем издании.

**ФЕДОТОВ ГЕОРГИЙ ПЕТРОВИЧ** (1886–1951) – религиозный философ, историк культуры, либеральный публицист, историк-медиевист, член религиозно-философского кружка А.А. Мейера. С 1925 г. в эмиграции. С 1941 г. в США. См. о нем Примечание и комментарии к двум статьям, помещенным в настоящем издании.

**ФЕЙЕРБАХ ЛЮДВИГ** (1804–1872) – немецкий философ-материалист; первоначально последователь Гегеля, позднее (1839) подверг его философию критике. В центре философии Фейербаха – человек, трактуемый как биологическое существо. Религию истолковывал как отчуждение человеческого духа, источником которого является чувство зависимости человека от стихийных сил природы и общества. Основу нравственности усматривал в стремлении человека к счастью, достижимому посредством «религии любви» (человеческого единения, взаимосвязи Я и Ты). Основные сочинения: «К критике философии Гегеля» (1839), «Сущность христианства» (1841), «Основы философии будущего» (1843), «Сущность религии» (1851).

**ФЕОДОР МОПСУЕТСКИЙ** (ок. 350–428) – богослов, епископ Мопсуестийский с 393 г., автор полемических сочинений против арианства, комментариев на тексты Св. Писания; рассматривал Иисуса Христа в период земной жизни как Сына Божия по благодати, отвергая ипостасное соединение в Нем Божества и человечества; был осужден на V Вселенском соборе (553 г.). Принадлежал к антиохийской школе богословия.

**ФЕОДОР СТУДИТ**, преп. (759–826) – византийский церковный деятель, аскет, подвижник, настоятель Студийского монастыря в Константинополе (с 798 г.); создатель общежительного (киновитского) монашеского устава, основанного на строгой дисциплине и предполагающего производительный труд монахов. Он выступил против незаконного с канонической точки зрения развода и нового брака императора Константина VI. Возглавил борьбу с иконоборчеством. Соч.: Творения преподобного отца нашего и исповедника Феодора Студита. СПб., 1907–1908. Т. 1–2.



**ФЕОДОРИТ, епископ КИРРСКИЙ**, бл. (ок. 393 – ок. 457) – наиболее образованный богослов V в. (труды по апологетике, догматике, экзегетике, истории Церкви и др.), аскет, благотворитель, прекрасный проповедник. На III Вселенском соборе антиохийская школа под предводительством блаж. Феодорита одержала верх над александрийцами. По наущению Евтихия и монофизитов был осужден и сослан, но IV Вселенский (Халкидонский) собор (451 г.) восстановил его в церковном общении, отменив несправедливое постановление.

**ФЕОДОСИЙ ПЕЧЕРСКИЙ**, преп. († 1074) – монах-подвижник, второй игумен Киево-Печерской лавры; ввел студийский устав, поэтому явился основателем общежительного монашества на Руси; вел строгую подвижническую жизнь в построенной им пещере. Сохранились его поучения киево-печерским инокам, которые характеризуют нравы и обычаи того времени; стремился прекратить междоусобную борьбу русских князей, выступая против насилия.

**ФЕОФАН ЗАТВОРНИК**, св. (в миру Георгий Васильевич Говоров; 1815–1894) – епископ Владимирский, впоследствии затворник Вышинской пустыни, богослов и церковный писатель. См. о нем Примечание и комментарии к статье, помещенной в настоящем издании. Причислен к лику святых в РПЦ в 1988 г.

**ФИЛАРЕТ ЧЕРНИГОВСКИЙ**, архиепископ Черниговский (в миру Дмитрий Григорьевич Гумилевский; 1805–1866) – богослов и историк Церкви, ректор Московской духовной академии. Основал академический журнал «Творения св. отцов в русском переводе».

**ФИЛАРЕТ**, св. (в миру Василий Михайлович Дроздов; 26.12.1783–19.11.1867) – митрополит Московский, богослов и проповедник, автор «Пространного христианского катихизиса», первый доктор богословия в России, инициатор перевода Св. Писания на русский язык. За свои красноречивые проповеди Филарет был прозван «московским Златоустом». Составитель Манифеста 19 февраля 1861 г., отменившего в России крепостное право. Причислен к лику святых в 1994 г. на Архиерейском соборе Русской православной церкви.

**ФИЛАРЕТ**, патриарх (в миру Федор Никитич Романов; ок. 1555–1633) – Патриарх Московский и всея Руси (1619–1634).

Насильно пострижен в монахи за участие в заговоре против Бориса Годунова. Был соправителем своего сына Михаила, избранного на царство в 1613 г.; поднял государственное значение патриархата. Все правительственные дела решались совместно царем и патриархом, иногда Филарет принимал решения единолично, даже без ведома царя.

**ФИЛИПП**, св. (в миру Колычев Федор Степанович; 1507–1569) – митрополит Московский и всея Руси (с 1566 г.). За публичное обличение жестокостей царя Ивана Грозного, за противление опричнине был заключен в темницу и задушен. Причислен к лику святых в 1636 г.

**ФИЛОФЕЙ**, старец (ок. 1465–1542) – игумен Трехсвятительского Псковского Елеазарова монастыря, сформулировавший в своих посланиях идею о Москве как Третьем Риме, о Москве как хранительнице православия после захвата Константинополя турками в 1453 г: «Яко два Рима подоша, а третий стоит, а четвертому не быти».

**ФЛАВИАН** (в миру Николай Городецкий; 1841–1915) – митрополит Киевский и Галицкий с 1903 г.

**ФЛЕРИ**, Клод, аббат (1640–1723) – католический церковный историк, родился и учился в иезуитском колледже в Париже. Был близок с Боссюэ, Бурдалу, Фенелоном. В 1696 г. избран в члены Академии. После смерти Людовика XIV был избран духовным отцом Людовика XV как католический авторитет, не принадлежащий ни к янсенистам, ни к молинистам, ни к ультрамонтанам. Известен потомкам главным образом благодаря яркой «Истории Церкви» (20 т., 1691–1720), которую он сам довел до 1441 г.; продолжил работу Дж. Фабр и др. Среди прочих сочинений: история французского права, Церковное право, Большой исторический катехизис, Христианские нравы. Некоторые из его сочинений, в том числе Церковная история, из-за галликанской позиции автора были включены в Индекс. В 1687 г. он перевел на латинский язык трактат Боссюэ «Изложение католической веры».

**ФЛОРЕНСКИЙ ПАВЕЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ** (1882–1937) – священник, богослов, ученый, редактор журнала «Богословский вестник» (1912–1917), автор многочисленных работ по религии, философии, искусству, литературе, математике, техническим

наукам. Репрессирован и расстрелян. См. о нем Примечание и комментарии к двум статьям, помещенным в настоящем издании.

**ФЛОРОВСКИЙ ГЕОРГИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ** (1893–1979) – протоиерей, богослов, философ, историк русской религиозной мысли. Одно время примыкал к евразийству. В эмиграции с 1920 г. С 1926 г. преподавал в Православном Богословском институте в Париже. Принял священство в 1932 г. Автор книг: «Достоевский и Европа» (1922), «Жил ли Христос. Исторические свидетельства о Христе» (1929), «Восточные Отцы IV века» (1931), «Восточные Отцы V–VIII веков» (1933), «Пути русского богословия» (1937). С 1948 г. преподавал в США. См. о нем Примечание и комментарии к статье, помещенной в настоящем издании.

**ФОМА АКВИНСКИЙ** (Аквинат), св. (1225/26–1274) – доминиканский богослов и философ, основатель т. н. схоластического богословия (систематизатор богословия на базе христианизированного аристотелизма, связавший аристотелевскую философию и католическое богословие); автор «Summa theologiae» – систематического изложения христианского богословия, а также философско-богословских сочинений и комментариев на Св. Писание; преподавал в Париже, в Болонье; в 1323 г. причислен к лику святых.

**ФОТИЙ**, св. (Φώτιος) (ок. 810 или ок. 820–890-е гг.) – Константинопольский патриарх с 858 по 867 г. и с 878 по 886 г. (был избран патриархом, после того как светская власть вмешалась и сместила патриарха Игнатия, добиваясь от него добровольного отречения); знаток античной литературы, составитель «Мириобиблиона», автор богословских сочинений: «Амфилохий», «О тайноводстве Св. Духа», «Об отпрысках манихейских» и др.; был возведен в патриархи прямо из мирян императором Михаилом III; Рим не признал Фотия, что повлекло взаимное отлучение и прекращение церковного общения. В окружном послании, приглашавшем епископов на собор в Константинополе в 867 г., патриарх Фотий перечислил уклонения латинян от первоначальной церковной практики (пост в субботу, безбрачие духовенства, совершение евхаристии на пресном хлебе, Filioque, совершение миропомазания только епископами), что явилось первым списком претензий, обращенных

представителями греческой традиции к латинской традиции. Способствовал распространению влияния Византийской церкви в славянских землях (в Болгарии, Моравии), что привело к конфликту с папством. Были и другие мотивы для конфликта с Римом. Св. Фотий проявлял живой интерес к просвещению и начал свою деятельность с обновления епископата, призвав к нему людей, от которых мог ожидать содействия, преимущественно своих же учеников; подобно патриарху Мефодию (предшественнику Игнатия), Ф. гуманно относился к еретикам, стремился ограничить непомерное влияние монахов и очистить монашество от злоупотреблений. Монахи, особенно Студийский монастырь, встретили избрание Ф. крайне враждебно; вся партия Игнатия перешла в оппозицию, отношения партий обострились: игнатиане произнесли анафему на патриарха и его приверженцев, фотиане ответили тем же. Партия Игнатия подверглась со стороны правительства жестоким преследованиям, но угрозы и насилия не могли заставить свергнутого патриарха добровольно отречься от сана. Теснимые могущественными врагами, игнатиане решились на шаг, окончательно подорвавший их авторитет: изменив основным политическим задачам Византийской церкви, они обратились за поддержкой в Рим, что было воспринято как готовность безусловно подчиниться папскому примату. Все это вместе, включая письма папы, не признавшего избрания Ф., вынуждало св. Фотия резко осудить позицию Рима. Однако император Василий I (с 23 сент. 867 г.) считал столкновение с Римом слишком опасным для своего воздвигнутого на преступлении царствования и совершил новый церковный переворот, убедив Ф. сложить с себя патриарший сан. В Италию было отправлено новое посольство, с извещением о восстановлении Игнатия на патриаршем престоле и с просьбой о его утверждении.

С 5 окт. 869 г. по 28 февр. 870 г. в св. Софии заседал собор (названный Римской церковью 8-м Вселенским) под председательством папских легатов. Решения этого собора явились полной победой Римской церкви: Ф. и его приверженцы были отлучены от Церкви, результаты их действий уничтожены, Восточная церковь поставлена в зависимость от курии. Однако эта победа была непродолжительной. В вопросе о

новообращенных болгарях даже игнатиане дали решительный отпор притязаниям папы, вследствие чего немедленно после закрытия собора борьба с Римом возобновилась. Настроение народа и большинства духовенства решительно было на стороне Ф., который с достоинством, не защищаясь, выслушал приговор собора и удалился в монастырь. Также повели себя и многочисленные приверженцы Ф., отказавшиеся подписать унижительную, составленную в Риме формулу и подчиниться решению управляемого легатами собора. Все это произвело на народ огромное впечатление, поднимавшее авторитет Ф. Благоприятное для Ф. движение усиливалось фанатизмом Игнатия и его низкопоклонством перед Римом. Не догматический и обрядовый спор, а глубокая национальная и культурная рознь между Западом и Востоком неминуемо вели к разделению и в церковном отношении; все с большей резкостью проявлялось то движение обособления, которое началось политическим отделением Восточной империи, продолжалось во время христологических споров, усилилось во время иконоборчества и в XI в. завершилось разделением церквей. Царь Василий с течением времени вполне подчинился влиянию Ф., который был избран в воспитатели наследника престола, а после кончины Игнатия, незадолго перед тем примирившегося со своим противником, вторично вступил на патриарший престол (окт. 877 г.) Для укрепления своего положения патриарх желал примириться с новым папой Иоанном VIII (872–882). По просьбе Василия папа прислал своих легатов на собор, который должен был умиротворить Церковь. На новом соборе, состоявшем из 383 епископов (с ноября 879 по март 880 г.), Ф. не только добился признания, что могло быть истолковано в смысле извинения курии, но и настоял на включении в акты собора, в опровержение решения собора 869 г., восточной формулы об исхождении Св. Духа. Столь же решительное поражение понесли папские легаты и в вопросе о главенстве римского престола, и в болгарском вопросе. Не добившись соглашения, кардинал Марин объявил, что Рим прекращает всякое общение с Ф.; папа Иоанн VIII снова отлучил патриарха от Церкви. Даже воцарение миролюбивого Льва VI Мудрого (886–911), заставившего Ф. покинуть патриарший престол в пользу шестнадцатилетнего брата

императора, Стефана, внесло лишь весьма призрачный мир. Вторично низложенный, но сопровождаемый общим сочувствием, Ф. удалился в монастырь, где и скончался. Считается, что он умер в 891 г.; сведения о последних годах его жизни крайне скудны. Ввиду примирительной политики, которой держалась Византия после 886 г., реабилитация Ф. через внесение его имени в синодик православия произошла сравнительно поздно; но уже один из ближайших преемников Ф., его почитатель и ученик Николай Мистик, сильно содействовал очищению его памяти, а на соборе 1156 г., наряду со святоотеческими, приводились места из сочинений Ф. Вторичное низложение Ф. отнюдь не привело к отречению Греческой церкви от своих притязаний; его церковно-политическая программа через несколько поколений была восстановлена. О втором периоде размолвки с Римом при Ф. существует чрезвычайно важный труд католического византиниста о. Франтишека Дворника, в котором он пересматривает традиционную оценку римских церковных историков.

Почти все сочинения Ф., кроме «Словаря», изданы у Migne («Patrol, gr.», 101–104:1860). Сведения о позднейших изданиях некоторых произведений Ф. см. у Крумбаха («Gesch. der Byzantin. Litteratur». 2-е изд. 1897. С. 77 сл.; 722 сл.). Лучшая книга о Ф. принадлежит католическому писателю Гергенротеру (*Hergenrother J. Photios, Patriarch von Konstantinopel, sein Leben, seine Schriften u. das Griechische Schisma*. 3 т. Петербург, 1867–1869); См. еще: *Яреда Г. (иером. Герасим)*. Отзывы современников о Ф. / / Христианское чтение. 1872–1873); *Лебедев А.П., проф.* Очерки внутренней истории Византийско-Восточной церкви в IX, X и XI вв. 2-е изд. М., 1902; *Его же*. История разделения церквей в IX, X и XI вв. М., 1900; *Иванцов-Платонов А.* / / Журн. Мин. нар. просв. 1892. Т. 280, 281, 283; *Успенский Ф. И.* Очерки по истории Византийской образованности. СПб., 1891.

**ФРА БЕАТО АНДЖЕЛИКО** – см. *Беато Анджелико*.

**ФРАНК СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ** (1877–1950) – русский религиозный философ и психолог, один из крупнейших мыслителей «русского духовного ренессанса», участник сборников: «Проблемы идеализма», «Вехи», «Из глубины»,

представитель философии всеединства, автор метафизики «непостижимого»; профессор Московского и Саратовского университетов; в 1922 г. был выслан из России; социальную философию строил на идее Богочеловечества как основе гармонического всеединства мира.

**ФРАНЦ БААДЕР** (1765–1841) – немецкий религиозный мыслитель, рассматривавший дух и тело как глубоко взаимосвязанные начала в человеке. Взаимодействие духа и материи состоит, по его мнению, во взаимном проникновении, в претворении одного в другое, в органическом единстве.

**ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ**, св. (лат. Franciscus Assisiensis Джованни Бернардоне; 1182–1226) – итальянский проповедник, подвижник и мистик. В 1207–1209 гг. основал братство миноритов («меньших братьев») с целью проповедовать в народе аскетизм и любовь к ближнему. Братство, преобразованное позже в орден францисканцев, положило начало нищенствующим орденам Католической церкви. Канонизирован в 1228 г. Рассказы, легенды о нем собраны в анонимном сборнике «Цветочки Св. Франциска Ассизского».

**ФРЕЙД ЗИГМУНД** (1856–1939) – австрийский психолог, основоположник психоанализа, ставивший душевную жизнь человека в зависимость от реализации или подавления инстинкта самосохранения и сексуального инстинкта.

**ХОМЯКОВ АЛЕКСЕЙ СТЕПАНОВИЧ** (1804–1860) – богослов-мирянин, религиозный философ, поэт, публицист, один из столпов славянофильства, член-корреспондент Петербургской АН (1856), служил в гусарском полку, принимал участие в нескольких сражениях и за храбрость получил орден Святой Анны с бантом, вышел в отставку. Все богословские сочинения Хомякова, включая его замечательный трактат «Церковь – одна», впервые увидели свет в Берлине в 1867 г. уже после его смерти. В России эта книга появилась только в 1879 г. Полное собрание сочинений А.С. Хомякова вышло в 1900 г. Х. впервые употребил понятие соборности, которое затем разрабатывали И.В. Киреевский, С.Н. Трубецкой и др. Он выступал с либеральных позиций за отмену крепостного права, смертной казни, за введение свободы слова, печати и др.

Критикуя Запад, Х. тем не менее называл Европу «страной святых чудес». Он не был склонен к идеализации ни прошлого России, ни тем более ее настоящего. В русской истории он выделял периоды относительного «духовного благоденствия» (царствование Федора Иоанновича, Алексея Михайловича, Елизаветы Петровны), без «великих напряжений, громких деяний, блеска и шума в мире». Это были периоды органического, естественного развития «духа жизни народа», а не канувшие в Лету «великие эпохи». Будущее России, о котором мечтал Х., должно было стать преодолением «разрывов» русской истории. Он надеялся на «воскресение Древней Руси», хранившей, по его убеждению, религиозный идеал соборности. Это воскресение он мыслил «в просвещенных и стройных размерах», на основе нового исторического опыта, государственного и культурного.

По свидетельству знавших его друзей, Х. был «строгим и глубоко верующим православным христианином». Вся жизнь Х. ушла на защиту и утверждение основ его мирозерцания. Он отрицательно относился к выводам Шеллинга и Гегеля, но использовал их аргументы. Х. начал писать рано: еще до поступления на военную службу он писал стихи, перевел «Германию» Тацита и несколько стихотворений из Вергилия и Горация. Первые стихотворения Х. написаны под сильным впечатлением поэзии Веневитинова, в духе романтизма. В поэтическом наследии Х. представлены стихотворные трагедии «Ермак» (1832) и «Дмитрий Самозванец» (1833), лирические стихотворения, проникнутые гражданским пафосом («России» и др.) и др. стихи. В своих стихах Х. всегда отводил много места славянству и его будущему: поэзию Х. даже называют «поэзией славянства».

Х. был блестящим полемистом. Именно он играл главную роль в споре славянофилов и западников. Вот как характеризует его Герцен: «Ум сильный, подвижный, богатый средствами и неразборчивый на них, богатый памятью и быстрым соображением, он горячо и неутомимо проспорил всю свою жизнь. Во всякое время дня и ночи он был готов на запутаннейший спор и употреблял для торжества своего славянского воззрения все на свете – от казуистики византийских богословов до тонкостей изворотливого легиста. Возражения его,



часто мнимые, всегда ослепляли и сбивали с толку». К 1849 г. относится статья «По поводу Гумбольдта», где Х. утверждает, что западные начала жизни оказываются беспомощными, единственное спасение Запада – в принятии православия, содержащего вечную истину первобытного христианства во всей ее полноте, т. е. тождество единства и свободы, проявляемое в законе духовной любви. В статье, написанной им по поводу статьи И.В. Киреевского «О характере просвещения и о его отношении к просвещению России» (помещенной в первой книге «Московского сборника»), Х. развивает положения Киреевского о раздвоении и рассудочности как последнем слове западноевропейской образованности и цельности и разумности как выражении древнерусской образованности, но отказывается принять мнение Киреевского о том, что «христианское учение выражалось в чистоте и полноте во всем объеме общественного и частного быта древнерусского». На вопрос, почему же Россия, при гораздо высшем начале, не опередила Европу, Х. отвечает: «просветительное начало, по своей всесторонности и полноте, требовало для своего развития внутренней цельности в обществе, которой не было; этой цельности не могло оно дать мирными путями вследствие неполного понятия о православии в значительной части людей, составляющих русский народ, и недостатка определенного сознания во всех». В Древней Руси шла борьба народа с государственной властью или земщины с дружиной. Дружина и была той силой, которая препятствовала действительному воплощению истинного просветительного начала в русскую жизнь. В 1854 г. Хомяковым было написано и распространено во многочисленных списках стихотворение «Россия», заключающее известную характеристику: «В судах черна неправдой черной и игом рабства клеймена, безбожной лести, лжи тлетворной, и лени мертвой и позорной, и всякой мерзости полна!» Когда славянофилы в 1856 г. получили возможность издавать «Русскую беседу», Х. стал деятельным сотрудником и духовным руководителем журнала. В последние годы своей жизни Х. принял активное участие в восстановлении «Общества любителей российской словесности при Московском университете» и был избран его председателем. Сохранилось несколько его речей; одна из них была обращена к графу Л.

Толстому, в ответ на его речь о необходимости свободного искусства. Х. указывает на несоответствие теории Т. о самодовлеющем искусстве с его художественной деятельностью, одним из важных элементов которой является обличение. В словесности, по словам Х., «вечное и художественное постоянно принимает на себя временное и преходящее, превращая и облагораживая его, и все разнообразные отрасли человеческого слова беспрерывно сливаются в одно гармоническое целое». Среди славянофилов Х. был верховным авторитетом по вопросам веры. Особенно занимали его вопросы об отношении веры к знанию и о положении православия среди других исповеданий. В конце второй половины 1840-х гг. он написал «Опыт катехизического изложения учения о церкви»; этот труд был издан только после его смерти в «Православном обозрении» 1864 г. К 1844–1855 гг. относится переписка Х. с англичанином Пальмером, вызванная желанием последнего оставить Англиканскую церковь. С особенной обстоятельностью в трех брошюрах, вышедших по-французски за границей в 1853, 1855 и 1858 гг. под общим заглавием: «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» Х. было рассмотрено православие в его отношениях к католичеству и протестантству. Во второй брошюре результатом нравственного братоубийства, выразившегося в разделении церквей, выставляется союз Запада с исламом против православия. Все богословские труды Х. собраны во 2-м томе его «Сочинений». Только в 1879 г. этот том был допущен к обращению в России, при этом издателю было поставлено в обязанность упомянуть, что «неопределенность и неточность встречающихся в нем некоторых выражений произошла от неполучения автором специальнобогословского образования». Представители официальной церковной науки расходятся в оценке этих выражений. Одни подозревают Х. в неправославии, другие думают, что Х. открыл новый метод в науке православного богословия и что немногие профессиональные богословы так хорошо поняли дух православия, как Х. Центральным пунктом богословия Х. является выяснение идеи Церкви. Рассматривая Церковь как живой организм любви и истины, Х. говорит: «Церковь не в более или менее значительном числе верующих,

даже не в видимом собрании верующих, но в духовной связи, их объединяющей». Полнейшая свобода исследования, по его мнению, предоставляется членам Церкви, и только начало деятельной любви обеспечивает ее единство. Церковь составляют или, вернее, творят не одна иерархия, но все ее члены, пребывающие в живом взаимодействии между собой. Католичество изменяет началу свободы во имя единства, протестантство – наоборот. Православие одно осталось верным духу христианства, являясь гармоническим сочетанием единства и свободы в принципе христианской любви. Католичество, в силу особых условий своего развития, прониклось рационализмом, отвергнув соборное начало; протестантство есть только дальнейшее развитие католического рационализма, приводящее от единства к свободе. По мнению В.С. Соловьева, Х., критикуя католичество и протестантство, имеет дело с конкретными историческими явлениями; между тем православие рассматривается им не в исторической обстановке, а в том идеальном представлении, которое составили о нем славянофилы. Свои философские воззрения Х. не успел выразить с той полнотой, с какой представлено его богословие. В 1900 г. сочинения Х. вышли в Москве в новом издании в 8 томах (т. 1 и 3 – прозаические сочинения; т. 2 – богословские труды; т. 4 – драмы и стихи; т. 5, 6 и 7 – записки о всемирной истории, т. 8 – письма). Подробный библиографический указатель работ о Х. дан в обширном труде профессора Завитневича «А. С. Х.» (Киев, 1902). См. также: Бердяев Н. А. Хомяков А.С. М.: Путь, 1912.

**ХОРС** – древнерусское божество, соотносимое обычно с солнцем.

**ХУАН ДЕ ЛЯ КРУС**, св. (*Juan de la Cruz*; 1542–1591) – испанский поэт и мистик, известный в русской духовной литературе как Иоанн Креста, преобразователь Кармелитского ордена.

**ЧААДАЕВ ПЕТР ЯКОВЛЕВИЧ** (1794–1856) – русский мыслитель и общественный деятель. Участвовал в Отечественной войне 1812 г., в 1821 г. был принят в Северное общество декабристов, в 1823–1826 гг. жил за границей. Философско-исторические взгляды сложились под влиянием идей католического провиденциализма и социального

христианства (Ф. Ламенне и др.). В главном сочинении – «Философических письмах» (написаны в 1829–1831 гг.) высказал мысли об отлученности России от всемирной истории, о духовном застое и национальном самодовольстве, препятствующих осознанию и исполнению ею предначертанной свыше исторической миссии. За публикацию первого из писем (1836) журнал «Телескоп» был закрыт, а Ч. «высочайшим повелением» был объявлен сумасшедшим. В «Апологии сумасшедшего» (1837), написанной в ответ на обвинения, Ч. выразил веру в историческую будущность России, замечая, что русские «призваны решить большую часть проблем социального порядка» и «ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество». В «Философических письмах» он признает огромное духовное значение европейской традиции, высочайшую ценность культурного творчества народов Запада. Будущий прогресс, согласно Ч., возможен лишь при движении по единой исторической магистрали, уже избранной европейцами. Хотя у Ч. не было стремления к идеализации всей западноевропейской истории (и тем более европейской современности), но его безусловно вдохновляла величественная историческая картина многовекового культурного творчества народов Запада. «Разумеется, в странах Европы не все исполнено ума, добродетели, религии, – совсем нет. Но все там таинственно подчинено силе, безраздельно царившей в ряде веков». Согласно Ч., Россия отлучена от «всемирного воспитания человеческого рода», присущие ей национальное самодовольство и духовный застой препятствуют осознанию и исполнению предначертанной свыше исторической миссии.

Ч. утверждал в своих сочинениях культурно-историческую роль христианства. В «историческом христианстве» находит выражение сама суть религии, которая является не только «нравственной системой», но действующей универсально Божественной силой. Для Ч. культурно-исторический процесс имеет сакральный характер. Остро чувствуя и переживая священный смысл истории, Ч. основывал свою историософию на концепции провиденциализма. Для него несомненно существование Божественной воли, ведущей человечество к его «конечным целям». Он постоянно подчеркивал мистический

характер действия «Божественной воли», писал о «Тайне Промысла», о «таинственном единстве» христианства в истории и т. д. Апология исторической Церкви и Промысла Божия оказывается средством, открывающим путь к признанию исключительной, едва ли не абсолютной ценности культурно-исторического опыта человечества, прежде всего западноевропейских народов.

**ЧАЙКОВСКИЙ ПЕТР ИЛЬИЧ** (25.04(7.05).1840–25.10(6.11).1893) – русский композитор, мастер-симфонист, создал высочайшие образцы опер, балетов, симфоний, камерных произведений. В день кончины в некоторых храмах РПЦ ежегодно за Божественной литургией хор исполняет его сочинение.

**ЧЕЛЬЦОВ ИВАН ВАСИЛЬЕВИЧ** (1828–1878) – историк Церкви, профессор церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии, с 1871 по 1874 г. редактор журнала «Христианское чтение».

**ЧЕРНЫШЕВСКИЙ НИКОЛАЙ ГАВРИЛОВИЧ** (1828–1889) – русский писатель, публицист, литературный критик. В 1856–1862 гг. один из руководителей журнала «Современник»; в области литературной критики развивал традиции В.Г. Белинского. Идеальный вдохновитель революционного движения 1860-х гг. В 1862 г. арестован по обвинению в политических связях с А.И. Герценом и составлении прокламаций «Барским крестьянам от доброжелателей поклон», заключен в Петропавловскую крепость. В 1864 г. приговорен к 7 годам каторги (обвинение юридически не доказано, улики сфабрикованы следствием), потом был в ссылке в Вост. Сибири. В 1883 г. переведен в Астрахань, затем в Саратов. Работы по философии, социологии, политэкономии, этике, эстетике. Считал, что социализм обусловлен всем развитием человечества, а для России переход к социализму возможен через крестьянскую общину (один из родоначальников народничества). Социалистические идеалы Чернышевского нашли отражение в его романах «Что делать?» (1863) и «Пролог» (ок. 1867–1869).

**ЧЕРТКОВ ВЛАДИМИР ГРИГОРЬЕВИЧ** (1854–1936) – российский общественный деятель, издатель, друг Л.Н. Толстого. Организатор издательства «Посредник» (1884), в 1897–1907 гг.

жил за границей, издавал газету «Свободное слово», сборник «Листки “Свободного слова”». С 1928 г. редактор Полного собрания сочинений Толстого в 90 тт.

**ЧЕТВЕРИКОВ СЕРГЕЙ ИВАНОВИЧ** (1867–1947) – протоиерей. С 1907 по 1920 г. законоучитель Полтавского кадетского корпуса. После революции жил в Югославии, Чехословакии. С 1928 по 1939 г. духовник Русского студенческого христианского движения. Автор ряда работ по истории русской религиозности. Умер в Братиславе.

**ШАТОБРИАН** (Chateaubriand) **ФРАНСУА РЕНЕ** де, виконт (1768–1848) – французский католический писатель и политический деятель. Роялист, идеолог Реставрации. Французскую революцию рассматривал как следствие пороков и абсолютизма в Церкви. В книге «Гений христианства» (1802), в мемуарах «Замогильные записки» (опубликованы в 1848–1850 г.) слышна проповедь христианского смирения и подвижничества.

**ШЕЛЛИНГ ФРИДРИХ-ВИЛЬГЕЛЬМ** (1775–1854) – выдающийся немецкий философ. Отталкиваясь от философии И.Г. Фихте, развил принципы объективно-идеалистической диалектики природы как живого организма, бессознательно-духовного творческого начала, восходящей системы ступеней («потенций»), характеризующейся полярностью, динамическим единством противоположностей. Метод усмотрения этого единства – интеллектуальная интуиция, присущая философскому и художественному гению. Искусство – высшая форма постижения мира, единство сознательного и бессознательного, теоретической и практической деятельности («Система трансцендентального идеализма», 1800). Абсолют – недифференцированное тождество природы и духа, субъекта и объекта. Через самораздвоение и саморазвитие абсолюта осуществляется его самопознание. Источник зла – свободное отпадение человека от абсолюта; предпосылкой этого Ш., вслед за Я. Беме, считал наличие «темной основы» в Боге.

**ШОПЕНГАУЭР** (Schopenhauer) **АРТУР** (1788–1869) – немецкий философ-иррационалист. В главном сочинении «Мир как воля и представление» сущность мира («вещь в себе» И. Канта) и человека предстает как бессознательная «воля к жизни». «Освобождение» от мира возможно через сострадание,

бескорыстное эстетическое созерцание; аскетизм достигается в состоянии, близком буддийской нирване. Философия Шопенгауэра получила распространение в Европе во второй половине XIX в.

**ШОСТЫН АЛЕКСАНДР ПАВЛОВИЧ** – выпускник, затем профессор Московской духовной академии. Его перу принадлежат работы: «Источники и предмет догматики, по воззрениям католических богословов последнего полустолетия», «Имеют ли религию животные?», «Нравственно-воспитательное значение музыки по воззрениям Платона и Аристотеля».

**ШПЕНГЛЕР ОСВАЛЬД** (1880–1936) – немецкий философ, один из основателей современной философии культуры, представитель философии жизни, историк и публицист. В своем главном труде «Закат Европы» (1920–1922) развил учение о культуре как о множестве замкнутых «организмов» (египетского, индийского, китайского и т. д.), выражающих коллективную «душу» народа и проходящих определенный жизненный цикл, длящийся около тысячелетия. Умирая, органическая культура перерождается в свою противоположность – цивилизацию, в которой господствует голый техницизм, а на смену творчеству и развитию приходят бесплодие и окостенение.

**ШТРАУС (Strauß) ДАВИД ФРИДРИХ** (1808–1874) – германский философ-младогегельянец, историк, богослов и публицист; автор вышедшей в 1835 г. в 2-х т. книги «Жизнь Иисуса» («Das Leben Jesu»). В России эта книга долгое время была запрещена, появилась в русском переводе лишь в 1907 г. (кроме того, 2-я часть вышла отдельно под заглавием «Чудеса Христа») и произвела чрезвычайно сильное впечатление как на богословов, так и на публику. Ш. не отрицал исторического существования личности Иисуса, но находил, что большая часть представлений о нем имеет позднейшее происхождение.

**ЭКХАРТ (Eckhart) ИОГАНН, МАЙСТЕР ЭКХАРТ** (ок. 1260–1327) – немецкий мистик, доминиканец, учивший о безосновном Божественном «ничто» («бездне») как основе Бога и всего бытия мира. В 1329 г. папской буллой многие тезисы Экхарта объявлены еретическими.

**ЭРБИНЫ** – см. *Д'Эрбиньи Мишель*.

**ЭРИ ВЛАДИМИР ФРАНЦЕВИЧ** (1881–1917) – православный религиозный философ, активный деятель религиозно-общественного движения в России начала XX в. Вместе с В.П. Свенцицким организовал «Христианское братство борьбы». В философии выступил против рационалистической западноевропейской мысли, противопоставив ей учение о целостном творящем Логосе, нашедшем свое адекватное выражение в русской религиозной философии.

**ЭСКОБАР-ИЗ-МЕНДОЗЫ** (Escobar y Mendoza) **АНТОНИО** (1589–1669) – член ОИ, знаменитый проповедник, душепопечитель и духовный писатель. Помимо гомилетических трудов издал иезуитский курс – свод нравственного богословия «Liber Theologiae moralis». Именно эту книгу, правда не всегда полно и удачно, цитирует Паскаль в своих Письмах к провинциалу.

**ЮЛИАНИЯ** (Юлиана) **ИЗ НОРИЧА** (Нориджа) (ок. 1342 – ок. 1413) – английская визионерка, автор книги «Откровение Божественной любви» (точное название – «16 откровений Божественной любви»), которая явилась результатом личного религиозного опыта, состоящего из видений Страстей Христовых и Св. Троицы. Особая тема книги – Божественная любовь как спасение от зла.

**ЮЛИАН ОТСТУПНИК** (331–363) – римский император (с 361 г.), пытался возродить язычество, издал эдикты против христиан, за что получил от Церкви прозвище «Отступник».

**ЮСТИНИАН I ВЕЛИКИЙ**, св. (482/483–565) – византийский император (с 527 г.), с ним связана идея «симфонии» государственной и церковной власти. Провел кодификацию римского права (Кодекс Юстиниана, послуживший на долгие века образцом для юридической практики европейских государств). При Ю. был построен храм Св. Софии в Константинополе.

**ЯРИЛО** – божество славянской мифологии, покровительствующее плодородию. Культ Ярилы сопровождался карнавальными играми, плясками.



## Примечания

<sup>1</sup> - См. статью свящ. П. Флоренского «Записки о Православии» в наст. издании: «В настоящих тезисах моя задача – разъяснить, каковым представляется мне русское Православие, – русское, ибо Православие греков, арабов и других восточных народов, включительно до японцев и китайцев, имеет своеобразные организации и может быть внутренне далеко не совпадающим с Православием русским, несмотря на тождество догматов, канонов и в значительной мере уставов». См. также А.В. Карташева: «Субъективная призма человеческого духа, различно преломляющая вдохновения Святого Духа в разных лицах, в разных народах и в разные времена, придает Божественному Откровению человеческую плоть и кровь. Богодухновенное разумение людьми Божественного Откровения включает в себя при этом неизбежно некоторые относительные черты, связанные с языком, культурой, национальностью, физической символикой. Так получаются разные типы понимания и переживания христианства: христианство эллинское, римское, восточное, западное. В таком порядке есть и русское христианство... Когда мне задают вопрос, есть ли у русского народа и у русской церкви свое характерное переживание и понимание христианства, не задумываясь отвечаю: конечно, есть. И не только как фольклористический курьез, и не уклонение от вселенской истины церкви, а именно как обогащение вселенской истины своеобразным опытом». См. также П.И. Новгородцева: «Подобно каждому другому народу и мы, русские, вносим в понимание нашей веры особые национальные черты. Вот об этом-то русском понимании православия я и хочу говорить в настоящем очерке».

<sup>2</sup> - Карсавин Л.П. Путь Православия. См. статью Карсавина в наст. издании.

<sup>3</sup> - Защитник В.В. Розанова в суде С.А. Андреевский, который выиграл процесс против запрета книги, писал: «Есть резкие нападки на исполнителей и толкователей Св. Писания, на искажителей Библии, на обер-прокуратуру при Св. Синоде, на всех людей, ходящих под Богом, но отнюдь не на Бога и на

религию, которую автор отстаивает всею силою своего сердца, быть может, глубже и любовнее всех современных писателей».

<sup>4</sup> - Православие. Очерки учения Православной Церкви. 3-е изд. Париж, 1989.

<sup>5</sup> - Православие. М.: ББИ, 2002.

<sup>6</sup> - Т. 1. Изд. Сретенского монастыря. М., 2008 – посвящен истории, каноническому устройству, вероучению; Т. 11. М., 2009 – литургический том. См. так же: Иларион. (Алфеев), иг. Православное богословие на рубеже столетий. м., 1999.

<sup>7</sup> - М.: ББИ, 2001.

<sup>8</sup> - СПб.: Алетейа, 2005.

<sup>9</sup> - М., 1999. Несколько лет назад автор перешел в православие и сегодня является священнослужителем Московской Патриархии в Германии.

<sup>10</sup> - Новгородцев П.И. Восстановление святынь// Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. С. 580. Он был редактором известного сборника «Проблемы идеализма» (М., 1902), ставшего манифестом нового направления в русской философии. См. также комментарий к другой статье Новгородцева, помещенной в наст. издании.

<sup>11</sup> - Солженицын А. К нынешнему состоянию России// Русская мысль. No 4152. С. 9 или газета «Завтра», 21.01.97.

<sup>12</sup> - См., напр., сборник «Сети «обновленного Православия"», вышедший в Москве большим по нашим временам тиражом – 10 тыс. экз. (Русский вестник, 1995).

<sup>13</sup> - Послание к Поликарпу. Гл. 3 // Ранние Отцы Церкви. Брюссель, 1988. С. 141.

<sup>14</sup> - Так говорит об этой очень яркой личности Русского Православия XIX в. А. Карташев в статье «Православие в его отношении к историческому процессу» (Православная мысль (Труды Православного богословского института в Париже). Вып. 6. 1948. С. 100).

<sup>15</sup> - См. статью Бухарева в наст. издании.

<sup>16</sup> - Цит. по: Розанов В. Аскоченский и архим. Феодор Бухарев// Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): pro et contra. СПб.: РХГИ, 1997. С. 534.

<sup>17</sup> - Семенов-Тянь-Шаньский Д. Труд, творчество и свобода// Путь. No 52. 1937.с. 28.

<sup>18</sup> - См. речь св. Феофана Затворника, опубликованную в наст. издании.

<sup>19</sup> - Свящ. П.А. Флоренский, Ельчанинов. Православие// Собрание сочинений священника Павла Флоренского. М.: Мысль. Т. 1. 1994. С. 662. В марте 1933 г. в тюрьме в ходе следствия свящ. Павел Флоренский написал философско-политический трактат «Предполагаемое государственное устройство в будущем» (Литературная учеба. 1991. Кн. 3. С. 96–111), которому было суждено лечь в основу приговора. Как и все, что писал Флоренский, этот текст был его личным свободным и творческим взглядом на реальную жизнь и перспективы советского общества. В нем он уже совсем по-другому видит характер взаимоотношений Церкви и государства.

<sup>20</sup> - Архиерейский собор Русской Православной Церкви 29 ноября – 2 декабря 1994 г. Документы. Доклады. Издательство Московской Патриархии. С.175–177.

<sup>21</sup> - См. статью Игнатия (Брянчанинова) в наст. издании.

<sup>22</sup> - См. статью Антония Сурожского в наст. издании.

<sup>23</sup> - Там же.

<sup>24</sup> - Обоснование этим утверждениям было высказано протоиереем Всеволодом Чаплиным уже в 2007 г. в статье «Пять постулатов православной цивилизации», опубликованной в журнале «Политический класс» (2007. No 2).

<sup>25</sup> - <http://regions.ru/news/2407651/>.

<sup>26</sup> - Оливье Клеман. Тэзе. Земля доверия и надежды (глава •Жить светом)// [odon.org/ko/tzdin.htm](http://odon.org/ko/tzdin.htm).

<sup>27</sup> - Девиз Общества Иисуса «Ad maiorem Dei gloriam» – К вящей славе Божией». Очень часто им приписывают девиз «цель оправдывает средства», но нигде и никогда в документах или официальных высказываниях такой девиз не провозглашался.

<sup>28</sup> - См. статью архиепископа Никона (Рождественского) «Чем больна наша матушка Россия?» в наст. издании.

<sup>29</sup> - К.П. Победоносцев в письмах к друзьям// Вопросы литературы. 1989. № 4.с. 277.

- <sup>30</sup> - См.: [http://www.religare.ru/2\\_95685.html](http://www.religare.ru/2_95685.html).
- <sup>31</sup> - Знаменский П.В. Православие и современная жизнь. М.: Свободная совесть, 1906. С. 3.
- <sup>32</sup> - См.: Вехи: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1999.
- <sup>33</sup> - Зернов Н.М. Русское религиозное возрождение XX века. Париж: YMCA PRESS, 1991. с. 18.
- <sup>34</sup> - Свящ. Георгий Чистяков. Зачем переиздана эта книга? Писания архиепископа Никона могут только оттолкнуть людей от Церкви / / Русская мысль. No 4137. 1 августа 1996 г.
- <sup>35</sup> - Там же.
- <sup>36</sup> - Цит. по: Стрижев А. Никон Рождественский – великий святитель XX в.м., 2000. No 7.
- <sup>37</sup> - См.: Толковый словарь Ефремовой. 2000.
- <sup>38</sup> - См.: Протоиерей Георгий Иоффе. Сектантские тенденции в некоторых внутрицерковных группах// <http://www.missia-udm.ru>.
- <sup>39</sup> - Слово высокопреосвященного митрополита Московского Филарета\* по освящении храма св. благоверного князя Александра Невского в доме воспитания бедных детей.
- <sup>40</sup> - Иванцов-Платонов А.М. Объяснение по вопросу о православии и современности// Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra. СПб.: РХГА, 1997. С. 419 и коммент. на с. 735.
- <sup>41</sup> - См.: Шапошников Л. Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в Русской православной мысли XIX–XXI веков. СПбГУ, 2006. Это основательная монография, по мнению автора которой (и это отражено в названии книги) следует различать категории модернизм и новаторство.
- <sup>42</sup> - <http://dob.lseptember.ru/2003/23/10.htm>.
- <sup>43</sup> - <http://www.patriarchia.ru/db/text/356093.html>.
- <sup>44</sup> - <http://www.pravoslavie.ru/news/50152.htm>.
- <sup>45</sup> - <http://russzastava.narod.ru/v3.html>.
- <sup>46</sup> - В настоящем издании представлен другой текст этого авторитетного и уважаемого протоиерея и миссионера (см. комментарий к нему).
- <sup>47</sup> - Бабкин М.А. Духовенство Русской Православной Церкви и свержение монархии (начало XX в. – конец 1917 г.). М.:

Государственная публичная историческая библиотека, 2007.

<sup>48</sup> - См. статью В.Ф. Эрн и комментарий к ней в наст. издании.

<sup>49</sup> - См. статью Ф. Степуна «Чаемая Россия» в наст. Издании.

<sup>50</sup> - <http://www.kp.ru/daily/25944/2888910/>.

<sup>51</sup> - См. статью матери Марии (Скобцовой) в наст. издании.

<sup>52</sup> - См. статью И.А. Ильина в наст. издании.

<sup>53</sup> - См. статью Г.П. Федотова в наст. издании.

<sup>54</sup> - См. статью Л. П. Карсавина в наст. издании.

<sup>55</sup> - Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебряного века: феномен московской школы христианского неоплатонизма// <http://www.rp-net.ru/book/articles/materialy/bulgakov/horuzhij.php>.

<sup>56</sup> - Иларион (Алфеев), митроп. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематика имяславских споров. СПб., 2002. Т. 1 и 2. Цит. по кн.: В.Ф. Эрн: pro et contra. Личность и творчество Владимира Эрн в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: РХГА.С. 869–870.

<sup>57</sup> - Хоружий С. С. Имяславие и культура Серебряного века...

<sup>58</sup> - Знаменский П.В. Православие и современная жизнь... С. 86–87.

<sup>59</sup> - Там же.

<sup>60</sup> - Символ св. Афанасия не принадлежит св. Афанасию. Об этом авторитетно пишет Архиепископ Василий (Кривошеин): Символические тексты в Православной Церкви / / Богословские труды. М.: Изд. Московской Патриархии, 1968. Т. 4.

<sup>61</sup> - Навет (церк.-слав.) – измена, коварный поступок, козни, хитрое нападение.

<sup>62</sup> - Весьма примечательно здесь православное понимание ереси жизни, в соответствии с которым ересью считается нарушение заповедей, безнравственное поведение. Св. Игнатий ссылается на высочайшие аскетические авторитеты и на правила Соборов. Таким образом, формальная принадлежность к Православной Церкви не гарантирует того, что человек действительно является православным. Человек не может быть уверенным в своей безошибочности при определении того, что православно, а что нет. Только Св. Писание и Св. Предание,

взятые в полном объеме (нельзя полагаться на вырванные из контекста фрагменты), могут быть таким основанием.

<sup>63</sup> - Халкидонском\*, в 451 г.

<sup>64</sup> - Здесь и далее цитируется чин особого богослужебного последования в неделю Торжества Православия\*.

<sup>65</sup> - К сожалению, в европейской культуре в целом, и в частности в русской культуре, имеющей христианские корни, достаточно сильны антиклерикальные настроения и межконфессиональные напряжения. Пример тому – употребление слова «иезуит» в качестве ругательства. Слово «иезуит» происходит от имени Иисус и имеет значение «член Общества Иисуса». Не следует допускать поношения Имени Божия – Иисус, Спаситель, даже если когда-либо в истории оно использовалось недостойным образом. Исторически появление такого словоупотребления можно объяснить, но вряд ли следует его придерживаться.

<sup>66</sup> - Девиз Общества Иисуса «Ad maiorem Dei gloriam» – к вящей славе Божией. Часто иезуитам приписывают девиз «Цель оправдывает средства», но нигде и никогда в документах или официальных высказываниях такой девиз не провозглашался.

<sup>67</sup> - Людские толки, молва (фр.).

<sup>68</sup> - Окончание предложения в рукописи густо зачеркнуто. – Е.Б.

<sup>69</sup> - К изданию полного перевода Библии на русский язык Синод приступил в 1867 г. Первая часть Библии – Пятикнижие Моисея – вышла в свет в 1868 г.; постепенно были напечатаны другие части, и все издание было закончено летом 1875 г. Полный текст Библии на русском языке в одном томе, изданный по благословению Св. Синода, появился в 1876 г.

<sup>70</sup> - Это утверждение оспаривается многими священниками и мирянами и в наше время. Достаточно обратиться к сегодняшней критике использования русифицированного литургического текста священником Г. Кочетковым в Москве.

<sup>71</sup> - Несмотря на все усилия истребить этот перевод так, чтобы и помину о нем не было, он разлетелся во все концы России в рукописях. Немногие литографированные,

сохранившиеся от всесожжения, приобретаются, если только представится кому случай, по чрезвычайно высокой цене (Примеч. автора). Имеется в виду перевод ветхозаветных книг с древнееврейского на русский язык, впервые выполненный профессором Петербургского университета и Духовной академии, придворным протоиереем Герасимом Петровичем Павским (1787–1863). Рукописный перевод был литографирован студентами академии без разрешения Синода, за что Павский чуть не поплатился лишением духовного сана. – Е.Б.

<sup>72</sup> - Окончание предложения в рукописи густо зачеркнуто. – Е.Б.

<sup>73</sup> - Сегодняшние, на пороге третьего тысячелетия, реформы богословского образования, миссионерской деятельности и некоторые другие реформы вызывают тот же самый вопрос.

<sup>74</sup> - По обязанности (лат.).

<sup>75</sup> - «Путь к спасению, или Разные набожные размышления, в которых заключается нужнейшая к общему знанию часть богословия» (СПб., 1780) – книга русского писателя XVIII в. Ф.А. Эмина. «Потерянный рай» (1667) – поэма Дж. Мильтона, в XVIII и XIX вв. переводилась и издавалась в России множество раз. – Е.Б.

<sup>76</sup> - И это бесценное сокровище продается по цене баснословно дорогой! Слова нет, что издание стоит очень дорого. Но почему же не приискать средств, которым издание покрылось бы, и потом не продавать по дешевейшей цене? Почему не оттиснуть брошюрами жития особенно чтимых святых и не продавать копеек по 10 за экземпляр? (Примеч. автора.)

<sup>77</sup> - О необходимости специальной газеты для сельских иереев, в которой бы сообщались полезные указания, советы, сведения о книгах для простонародья и пр. и пр., будет говорено особо. А также о необходимости журнала собственно для сельских священников и простонародья. Существующие теперь вовсе не годятся для тех и других (Примеч. автора).

<sup>78</sup> - В рукописи слово «Тверской» было вычеркнуто и вместо него другим почерком вписано слово «иной». – Е.Б.

<sup>79</sup> - В рукописи слова «так и в каждой губернии» были вычеркнуты редактором. – Е. Б.

<sup>80</sup> - Далее в рукописи густо зачеркнуто несколько слов в скобках. Кажется, это слова: «в нашем переводе с греческого». – Е.Б.

<sup>81</sup> - «Книга Наума о великом божьем мире» (М., 1833; 12-е изд. – 1876) известного натуралиста и филолога М.А. Максимовича – первый опыт научно-популярного издания для народа. – Е.Б.

<sup>82</sup> - Имеется в виду: Антоний (Я.Г. Амфитеатров). Беседы сельского священника к прихожанам. СПб., 1849 (6-е изд. – 1866). – Е.Б.

<sup>83</sup> - Далее в рукописи густо зачеркнуто какое-то имя. – Е.Б.

<sup>84</sup> - Далее в рукописи густо зачеркнуто то же слово. – Е.Б.

<sup>85</sup> - Полное название книги: «Месяцеслов Православно-кафолической Церкви». СПб., 1856. Автор – профессор Петербургской Духовной академии, затем священник посольской церкви в Париже. – Е.Б.

<sup>86</sup> - Далее в рукописи несколько слов густо зачеркнуто. – Е.Б.

<sup>87</sup> - Вениамин (В.Ф. Разумовский Краснопевков). Новая скрижаль, или Пополнительное объяснение о Церкви, о литургии, о всех службах и утварях церковных. М., 1803 (17-е изд. – 1908). – Е.Б.

<sup>88</sup> - Это слово было произнесено архимандритом Феофаном, в то время ректором Санкт-Петербургской духовной академии, на пятидесятилетнем юбилее ее основания, в 1859 г.

<sup>89</sup> - См. предыдущее примечание.

<sup>90</sup> - Паписты (уст.) – римо-католики. В наше время в православном церковно-богословском мире не принято называть католиков папистами, как их называли в XIX в., или «латинянами», как в XI в. В прошлом излишние эмоции побуждали участников межконфессиональных и межнациональных споров подыскивать для противников яркие эпитеты и имена; природу этого явления можно понять. Однако сегодня русским людям вряд ли понравятся такие наименования, как «москаль» или «кацап» (хотя в слове «москаль», например, нет ничего обидного – оно обозначает некую принадлежность, отношение к Москве). Точно так же



церковно-религиозный вкус и чувство меры ограждают наших православных современников от использования подобных выражений для Церквей, с которыми РПЦ состоит в богословском диалоге и сотрудничестве.

<sup>91</sup> - Многими православными людьми уже осознана необходимость внимательного и дифференцированного отношения к протестантизму. Протестантизм неоднороден. Этот термин не является обозначением конфессии или деноминации, как не является именем Церкви. Это целый комплекс духовных, церковно-политических и социально-политических движений, в результате деятельности которых сложились определенные конфессиональные типы и организмы. Различия между лютеранством, кальвинизмом, баптизмом весьма существенны. В конце XIX в. среди лютеранских пасторов можно было встретить сторонников чрезвычайного либерализма в богословии, однако в XX в. эта «мода» прошла. Мало кто в лютеранской богословской науке опирается на гиперкритицизм конца XIX в. Поэтому слова автора о «всебожии и безбожии» протестантизма следует признать относящимися к некоторым опасным тенденциям в движениях, возникших в протестантской среде, но полностью ее не определяющих. Аналогичным образом, из того факта, что многие выпускники православных духовных семинарий пришли к атеизму и революции, не следует делать вывод об атеистичности и революционности Православия.

<sup>92</sup> - Естественно полагать, что речь идет о Риме. Однако следует признать, что Рим был центром единства для западных христиан уже в первом веке. Это была единственная апостольская кафедра на Западе. Рим – город, который более, чем какой-либо другой, знал опыт мученичества, где более, чем в каком-либо другом городе, кровь мучеников стала семенем Церкви. Рим был центром единства и для Востока. Значительно больше, чем на Западе, ереси терзали Церковь на Востоке, и зачастую именно третейский суд Римской кафедры помогал утвердить православное решение спора.

<sup>93</sup> - Прошло почти полтора столетия, и мы не можем игнорировать тот факт, что при действительно имеющем место

духовном кризисе в Европе, именно в России половину этого срока господствовало безбожие. Неверие интеллигенции, массовый уход из семинарий в нецерковное, а иногда и антицерковное служение в XIX в., повсеместный нигилизм в прессе и обществе были не только привозными, но являлись собственной болезнью общества, в котором Слово Божие было воспринято далеко не всеми. Вопрос заключается в том, почему так случилось. Нынешнее возрождение утешает, но, к сожалению, нет уверенности в том, что испытание, аналогичное прошлому, не повторится.

<sup>94</sup> - На первый взгляд ситуация 90-х гг. XX в. в России также характеризуется наплывом заокеанских проповедников, сект и культов. Можно ли сказать, что именно контакты с Западом являются причиной краха империи, трагедий в церковной жизни и других катаклизмов, обрушившихся на Россию в начале XX в.? Нужно ли делать вывод, что только вдали от мира, в уединенном монастыре, в пустыне можно сохранить чистоту Православия? Является ли Православие миссионерским в таком случае? Есть ли у Православия потенциал преображать мир, если само оно ищет защиты от внешнего влияния?

<sup>95</sup> - Не количество последователей определяет истину вероучения, и утверждается истина не всегда большинством голосов. Но все же необходимо учитывать реальность, помнить, что численность католиков на сегодняшний день более одного миллиарда, англикан и протестантов ок. 450 миллионов, а православных ок. 170 миллионов, если считать всех вместе (включая нехалкидонские – Древние Восточные Церкви). Если Господь пришел спасти всех и обещал, что будет среди двоих или троих, собравшихся во Имя Его, то не следует ли с уважением и почтением относиться к миллионам тех, кто собирается на молитвы во Имя Христово в церквях других христианских традиций?

<sup>96</sup> - Судя по другим текстам, св. Феофан имеет здесь в виду и русских сектантов, и старообрядческий раскол, который считает для Православия более опасным, чем влияние западных конфессий.

<sup>97</sup> - Отревая – от «отривати» (церк.-слав.) – вытеснять, отвергать.

<sup>98</sup> - Обуя(ва)ть – (церк.-слав.) – терять силу, портиться.

<sup>99</sup> - Об ответственности иудеев следует понимать в том смысле, что, совершая грехи, мы сами являемся таковыми иудеями, не признающими Иисуса Христом, Спасителем. Своими грехами мы сораспинаем Христа. Этими размышлениями пронизаны православные богослужебные тексты Страстной седмицы.

<sup>100</sup> - Слово св. митрополита Московского Филарета\* на освящении храма св. благоверного князя Александра Невского в доме воспитания бедных детей.

<sup>101</sup> - Если хочешь, чтобы я плакал, ты должен прежде всего сам испытывать боль (лат.).

<sup>102</sup> - Камилло Бензо ди Кавур (1810–1861) – лидер либерального течения в эпоху объединения Италии. Основатель и соиздатель «Рисорджименто», органа либералов Пьемонта. В 1849 г. вошел в состав Палаты депутатов. В 1850–1852 гг. Кавур занимал посты министра земледелия, торговли, финансов, а с 4 ноября 1852 г. был назначен премьер-министром и продержался на этом посту (с полугодовым перерывом в 1859 г.) до самой смерти. Логическим завершением политической концепции Кавура в церковном вопросе стала провозглашенная им в марте 1861 г. формула «Свободная церковь в свободном государстве», соответствующая глубокому убеждению этого выдающегося политика. Сформулированный уже после образования Итальянского королевства, этот тезис был призван, по мнению Кавура, урегулировать взаимоотношения церкви и государства в будущей единой Италии, когда с разрешением «римского вопроса» и упразднением светской власти пап открылись бы, по его замыслу, все возможности для мирного сосуществования двух институтов.

<sup>103</sup> - Н. Барсов цитирует «Окружное послание Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам» (СПб., 1859), § 17. (Он использует, видимо, собственный перевод. В указанном издании это место переведено так: «У нас, – говорили восточные патриархи в

послании к папе Пию IX (1849), – ни патриархи, ни соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и согласно с верою отцов его». Это не прямое обращение к Папе Пию IX, но реакция на его Окружное послание от 6 января 1848 г., написанное «к Восточным». 6 мая 1848 г.

Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский патриархи и 29 епископов подписали цитируемое послание. Очевидно, что они не могли оставить без ответа слова Папы: «Нет никакой причины, при которой бы вы могли отказаться от возвращения в истинную Церковь и от общения с сим святым престолом» (Там же. § 9).

<sup>104</sup> - Здесь имеется в виду вероучение, изложенное в символических текстах. О символических текстах см. статьи Н. Глубоковского, прот. Г. Флоровского, помещенные в настоящем издании, и преосв. Василия (Кривошеина) «Символические тексты в Православной Церкви» / / Богословские труды. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1968. Т. 4.

<sup>105</sup> - То есть последователей реформатской (кальвинистской) традиции.

<sup>106</sup> - По вопросам, изложенным в данном абзаце, см. также более поздние статьи, указанные в коммент. 2.

<sup>107</sup> - Речь идет об одном из этапов сношений Англиканской Церкви с Православной. После того как на Ламбетской конференции 1888 г. была высказана надежда на более тесное общение двух Церквей, целый ряд иерархов-англикан в 90-е гг. посетил Россию. Среди них были: викарный епископ лондонского диоцеза Вильгельсон (1895), епископ Питерборокский Крейтон (1896), а также Йоркский Маклаган (1897) (Примеч. ред. публикации в собр. соч.).

<sup>108</sup> - Н. Федоров имеет в виду те отрывки из Евангелия от Матфея, которые читаются на службах Великого понедельника и вторника. На литургии этих дней прочитывается фрагмент, повествующий о конце времен и страшном суде (Мф. 24:13–51; Мф. 25:1–46; Мф. 26:1–2), на утрени – те фрагменты Евангелия, в которых содержится обличение книжникам, фарисеям и

саддукеям (Мф. 21:18–43; Мф. 22:15–46; Мф. 28:1–38) и заповедь о любви к Богу и ближнему (Мф. 22:37–40) (Примеч. ред. публикации в собр. соч.).

<sup>109</sup> - 2Кор. 10:3–4; Лк. 9:55; Мф. 25:53.

<sup>110</sup> - Иер. 6:14; 8:11; 2Кор. 6:14–15.

<sup>111</sup> - Творения 4:12–13.

<sup>112</sup> - Карфагенского Собора Правило 77 (относительно донатистов).

<sup>113</sup> - Святитель Иоанн Златоуст: 2-е сл. о священстве и против аномеев. Такие же мысли проводил ранее Златоуста Иларион Поатьерский в письме к царю Констанцию. Ист. Учение II: §119.

<sup>114</sup> - Церк. ист. VII: 3, 29, 41.

<sup>115</sup> - Ист. учение III: 218–220.

<sup>116</sup> - Проф. Н.А. Заозерский: «О священной и правит, власти». Прав. Об. 1889. III, 246–247.

<sup>117</sup> - Христ. чтение. 1870. I, 184.

<sup>118</sup> - Еп. Феофан (Говоров). Домашняя беседа. 1872. С. 252.

<sup>119</sup> - Русская ист. библиотека. Т. IV. СПб., 1878.

<sup>120</sup> - Свод законов, ст. 144 и 145.

<sup>121</sup> - Подобные обрядовые споры существовали еще задолго до возникновения раскола. Так, у царя Ивана III был спор с митр. Геронтием, ходившим против солнца. На этом споре княжные люди «много препирающесея, не обретоша истины» и предоставили решение на волю митрополита: «якоже велить; устава же не учинили» (Соф. Временник. Ч. 2. С. 202–204).

<sup>122</sup> - Лк. 12:47–48; Рим. 2:11–12; ср.: Ин. 15:22–24; 1:9; 1Ин. 2:2 и 9.

<sup>123</sup> - Цит. из коммент. Никиты, заимств. из ст. проф. В. Нарбекова: «Орфей в древнехр. искусстве». Православный Собеседник. 1900. Ноябрь.

<sup>124</sup> - Твор. бл. Феодорита Киррского. Ч. 1. С. 389. Сер. Лавра, 1905. Подтверждение этой мысли видно в Кн. Исх. 34. С. 12–16.

<sup>125</sup> - Втор. 32:3; Дан. 10:13–20; 12:1.

<sup>126</sup> - Подробнее об этом см. в проп. преосв. Никанора Херсонского, сказанной 13 ноября 1877 г.

<sup>127</sup> - Хомяков А. Ст. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 228, 13 и 18. М., 1886.

<sup>128</sup> - Любящий спорить, склонный к словопрениям (церк.-слав.) (Примеч. ред.).

<sup>129</sup> - Строго говоря, в тексте отлучения было сказано «патриарха Керуллария и его приспешников» (Примеч. ред.).

<sup>130</sup> - См. в словаре понятий и терминов «филиокве» (Примеч. ред.).

<sup>131</sup> - Иннокентия, еп. Начертание Церк. Ист. Отд. 2. С. 32. № 1842.

<sup>132</sup> - Cotellerii Monum. Graec. Eccl. II:155; Феоф.: «В чем обвиняются латины?» (§ 5–6). «Правила Матвеевы» по рукописи Каз. Дух. Ак. XVII в. цит. проф. Н.И. Ивановского.

<sup>133</sup> - Относительно давнего времени об этом извещает Димитрий Хоматин. (XIII в.) См.: Голубинский Е. Е. Ист. Рус. Церкви. Т. I. Ч. 2. С. 694.

<sup>134</sup> - Размышления грека обнародованы в одном соч. Пихлера. Цитата приведена в сокращении по «Прав. Об.». 1865. I, 175–178.

<sup>135</sup> - Житие старца Серафима ст. 152. Изд. 3. М., 1884.

<sup>136</sup> - Прот. П. Светлов: Препятствие к единению / / Богословский Вестник, 1903. Май. 145 с.

<sup>137</sup> - Митрополит Филарет. Слова и речи. I, 171; Разговор о вере. 1815. С. 26 и 126. Однажды у митрополита Филарета зашла речь с преосв. его викарием о Роберте Пиле, благочестивом английском министре, составившем особую молитву при вступлении в должность министра. Викарий спросил об участии министра, который был еретик. «Что он был еретик, – отвечал святитель, – за это ответят Богу Кентерберийский архиепископ и епископ Лондонский. Он же не виноват, что по их катихизису учился». Викарий возразил, что еретики не имеют таинств, кроме крещения. Митрополит отвечал: «У них есть вера. Когда сердце пламенеет верою и любовью, догматика остается в стороне. Впрочем, это тайна Промысла Божьего». (Из записок

преосв. Леонида, впоследствии архиеп. Ярославского. Душеп. чт. 1906 г. Янв. С. 36.)

<sup>138</sup> - Мф. 5:44; Еф. 4:1–3; 1-е Тим. 2:1–4.

<sup>139</sup> - Ответ на вопрос 92.

<sup>140</sup> - Письмо м. Филарета к наместнику св. Троицкой Сергиевой лавры. IV: С. 278.

<sup>141</sup> - Жизнеописание опт. старца Леонида. Прил. 1-е.

<sup>142</sup> - Слово каф. православного западному католицизму.

<sup>143</sup> - Домашняя беседа. 1873. Вып. 21.

<sup>144</sup> - Св. Ириней. Против ересей. III, 24.

<sup>145</sup> - Проф. Прот. Сергиевский. Об основных истинах веры. Православное обозрение. 1872. I, 18–19.

<sup>146</sup> - Ориген: Против Цельса. III, § XIII.

<sup>147</sup> - Хомяков. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 228–230. Изд. 3-е.

<sup>148</sup> - Православное Исповедание католической и апостольской Церкви восточной. Киев. 1894. Ч. 1. О вере. С. 6.

<sup>149</sup> - «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мк. 5:3).

<sup>150</sup> - Апостольская Церковь – в узком смысле это имя относится к Церкви во время жизни и деятельности двенадцати апостолов, первых учеников Иисуса Христа; в широком – обозначает единство Церкви, верность переданному через апостолов учению Иисуса Христа и преданию, их неизменность, а также непрерывность церковной традиции, выражающуюся в преемстве даров Св. Духа, посредством таинства рукоположения.

<sup>151</sup> - Аз – название буквы «а» в древнерусской кириллице. Исправление богослужебных книг во времена патриарха Никона (середина XVII в.) привело к изъятию союза «а» из второго члена Символа веры («рожденна, а не сотворенна»). Специально о различных редакциях славянского перевода Символа веры см.: Гезен А. История славянского перевода символов веры. СПб., 1884. Из высказываний о старообрядчестве о. Павла Флоренского нам известно о его уважительном отношении к старообрядцам, которые были готовы принять смерть за единый

аз. В личном экземпляре напечатанной в журнале «Новый путь» (1903. № 8) статьи «О суеверии» рукой Флоренского зачеркнуто слово «раскольниками» и надписано карандашом «старообрядцами». Далее в этом предложении следует: «...не говорите лишнего». «А молясь, не говорите лишнего, как язычники, ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны» (Мф. 6:7).

<sup>152</sup> - Гарнак А. Сущность христианства. М., 1907. С. 220.

<sup>153</sup> - Об этом специально писал Николай Афанасьев в кн.: Церковь Духа Святого. Париж, 1971. С. 12–18.

<sup>154</sup> - Стоглав // Российское законодательство X–XX веков. М., 1985. Т. 2. С. 309–310.

<sup>155</sup> - Там же. Т. 2. С. 370.

<sup>156</sup> - Авторы приводят несколько цитат из XVII лекции «Курса русской истории» В.О. Ключевского (см.: Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. М., 1987–1990. Т. I. С. 315–316). В последней цитате опущено несколько слов. Приводим ее полностью: «Великоросс часто думает надвое, и это кажется двоедушием. Он всегда идет к прямой цели, хотя часто и недостаточно обдуманной, но идет, оглядываясь по сторонам, и потому походка его кажется уклончивой и колеблющейся. Ведь лбом стены не прошибешь, и только вороны прямо летают, говорят великорусские пословицы» (Там же. Т. I. С. 316).

<sup>157</sup> - Цитата из работы Хомякова «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу брошюры г. Лоранси (1853)» (Хомяков А.С. Соч. М., 1900. Т. 2. С. 61). В тексте Хомякова – «Духом Божиим», а не «Духом Святым».

<sup>158</sup> - Стоглав // Российское законодательство X–XX веков. Т. 2. С. 307.

<sup>159</sup> - Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 1–3. М., 1865–1869. Т. 3. С. 763.

<sup>160</sup> - Там же. Т. 3. С. 763–764.



<sup>161</sup> - «Иисус говорит ей: не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему; а иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20:17).

<sup>162</sup> - «Нам подобает только сострадать Ему» (Паскаль Б. Мысли о религии / Пер. С. Долгова. М., 1892. С. 180).

<sup>163</sup> - Победоносцев Константин Петрович (1827–1907) – обер-прокурор Святейшего Синода, юрист и публицист. Данную цитату найти не удалось. В статье «Церковь» Победоносцев писал: «Но у кого не шевелится в душе вопрос: как же быть на свете и в церкви мытарям и блудницам, тем, которые, по слову Христову, предваряют нередко церковных праведников в Царствии Божием?» (Московский сборник. Издание К.П. Победоносцева. М., 1896. С. 201).

<sup>164</sup> - Волжский (Глинка) Александр Сергеевич (1878–1940) – публицист и литературный критик. В «Вопросах религии» (Вып. второй. М., 1908. С. 123–192) опубликована статья Волжского «Жизнь Ф.М. Достоевского и ее религиозный смысл».

<sup>165</sup> - В приведенном отрывке из рассказа Н. Лескова «На краю света» после слов «к мальчонке подполз» следует «в душе холода тонка» и далее по тексту (см.: Лесков Н.С. Собр. соч.: В 12 т. М., 1989. С. 348).

<sup>166</sup> - Здесь имеется в виду кн.: Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М.: Путь, 1912.

<sup>167</sup> - «Курс русской истории» (М.: Синодальная типография, 1904–1910. Ч. 1–4). Ч. 2, лекция XXVI.

<sup>168</sup> - Цитата из стихотворения А.С. Хомякова «России» (1839). См.: Хомяков А.С. Стихотворения и драмы. Л., 1969. С. 112.

<sup>169</sup> - См. речи Кн. Мышкина в «Идиоте» (ч. 4, гл. VII) и Шатова в «Бесах» (ч. 2, гл. I, VII).

<sup>170</sup> - См. статью Е. Н. Трубецкого «Крушение теократии в творениях Соловьева» (Русская мысль. 1912. Январь.).

<sup>171</sup> - Заключительная строфа стихотворения В.С. Соловьева «Панмонголизм» (1894), в которой переосмысливается изречение

старца Филофея «Москва – Третий Рим\*, четвертому – не бывать».

172 - Булгаков С.Я. Два града. М.: Путь, 1911. Т.И. С. 240.

173 - Подлинное выражение С.Н. Булгакова (Два града. Т. II. С. 290).

174 - Два града. Т.И. С. 290.

175 - Там же. С. 298–299.

176 - Там же. С. 298.

177 - Там же. С. 299.

178 - Там же.

179 - Бердяев Н. А. А.С. Хомяков. М.: Путь, 1912. С. 209.

180 - Там же. С. 178.

181 - Там же. С. 151.

182 - Там же. С. 210.

183 - Там же. С. 245–246.

184 - Это тем более странно, что в других местах той же книги о Хомякове он восстает против чрезмерной узости славянофильского национализма (Примеч. автора).

185 - Бердяев Н. А. А. С. Хомяков. М.: Путь, 1912. С. 220.

186 - Там же.

187 - Ср.: «Итак, если скажут Вам: «Вот, Он в пустыне», – не выходите; «вот, Он в потаенных комнатах», – не верьте» (Мф. 24:26).

188 - Персонаж стихотворения Н.А. Некрасова «Влас».

189 - То есть у апостола Павла, который учил, что «нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех» (Рим. 10:12).

190 - Бердяев Н.А. А.С. Хомяков. М.: Путь. С. 94.

191 - Любимое сравнение Соловьева в минуты отчаяния и гнева (Примеч. автора).

192 - «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» – последняя книга Вл. Соловьева, ознаменовавшая его отказ от идеи теократии.

193 - Иоанн, кардинал Барионини, профессор Паули – персонажи «Повести об Антихристе» – заключительной части

«Трех разговоров» Вл. Соловьева.

<sup>194</sup> - В 1870 г. Османское правительство разрешило восстановить национальную Болгарскую Церковь на правах автономного экзархата, а Константинополь квалифицировал это как раскол. Болгарская Церковь получила автокефалию только в 1945 г. (признание со стороны Константинопольского патриархата). В 1953 г. митрополит Софийский получил титул патриарха, но только в 1961 г. это было признано Константинополем.

<sup>195</sup> - См. в словаре Третий Рим\*.

<sup>196</sup> - Поставляемый во епископа. Поставление во иерея или диакона также называется хиротонией (рукоположением).

<sup>197</sup> - Слова из последования Торжества Православия.

<sup>198</sup> - 1Ин. 5:21.

<sup>199</sup> - 29 февраля по юлианскому календарю.

<sup>200</sup> - Ин. 12:32.

<sup>201</sup> - Евангельский сюжет о Марфе, «заботящейся и суеотящейся о многом», и Марии, «избравшей благу часть» (Лк. 10:38–42), нередко использовался для различения духа Западного и Восточного христианства (см., например, у Н.В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями»).

<sup>202</sup> - В статье «Спор о справедливости» (1894) (см.: Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 509).

<sup>203</sup> - Мф. 6:33.

<sup>204</sup> - Ин. 15:13.

<sup>205</sup> - Гарнак А. Сущность христианства.

<sup>206</sup> - Уайльд Оскар. Собрание сочинений. Т. 1. С. 261, 272, по изд. Маркса.

<sup>207</sup> - Введение к «Основам средневековой религиозности». СПб., 1915; Введение в историю (Теория истории). Пг., 1921. Высказываемые далее мысли с большою полнотою развиты в брошюре «Восток, Запад и Русская идея» (Пг., 1922). Философское обоснование некоторых из представленных здесь догматических положений дано в статьях: «О свободе» и «О добре и зле» в № 1 и № 3 журнала «Мысль» (Пг., 1922). См. также: Диалоги. Берлин, 1923; Философия истории. Берлин, 1923.

<sup>208</sup> - Сервилизм (от лат. *servire* – служить) – угодничество.

<sup>209</sup> - Частное дело (нем.).

<sup>210</sup> - Конечно, я имею в виду «старый» протестантизм, а не новый, которому чужда идея церковной культуры.

<sup>211</sup> - Различие магии и мистики и покоится на признании необходимости или свободе в Боге, в Его явлении нам.

<sup>212</sup> - Цитата из: Хомяков А.С. *Церковь одна*. Соч. богословские. СПб., 1995. С. 52–53.

<sup>213</sup> - Послание Восточных Патриархов (в ответ на окружное послание папы Пия IX, в 1848 г.) – это не прямое обращение к Папе Пию IX, но реакция на его Окружное послание от 6 января 1848 г., надписанное «К Восточным». 6 мая 1848 г. Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский патриархи и 29 епископов подписали цитируемое послание. (См. коммент. 1 к ст. Н.И. Барсова.)

<sup>214</sup> - 1 О понимании Ф.М. Достоевским социализма см. «Дневник писателя» за 1873 г. (§2).

<sup>215</sup> - По-церковно-славянски и по-древнерусски это значит «прекрасный», парадный. В православном быту, как правило, правый дальний угол, уставленный иконами.

<sup>216</sup> - «Christendom» Joue. Oxford, 1934. P. 100.

<sup>217</sup> - Сейчас, как правило, пишут «исихастских» (Примеч. ред.). См. в словаре понятий в наст. издании.

<sup>218</sup> - Статья написана в 1936 г. Здесь публикуется фрагмент – вторая ее часть.

<sup>219</sup> - Ср. статьи Ф.А. Степуна: *Христианство и политика*// *Современные записки*. № 53, 55.

<sup>220</sup> - Этой темы Карташев, правда, не касается прямо. О ней очень хорошо пишет в том же номере «Пути» Н. Зернов. Им решительно отвергаются «два ложных воплощения мирового значения России» и указывается в лице Нила Сорского подлинный завет русского Православия. В то же время автор высказывает пожелание, к которому мы всецело присоединяемся: о сравнительном изучении не только всех ветвей Восточной Церкви, но и западного христианства вообще. Давно пора. В этом смысле в эмиграции не сделано почти ничего. О

«всестороннем анализе» думать еще рано, но первые вехи должны быть поставлены на этом пути, при условии беспристрастной – не бесстрастной – оценки и всесторонней информации (Примеч. автора).

<sup>221</sup> - Заметим, что даже «в гостях у Бога» русский иконостас, огромный и тяжелый, встал настоящей преградой между небом, алтарем и землею, тем самым как бы не допуская их соучастия в совершаемом священнодействии. И в эту глухую стену иерей говорит «простите, братия» перед причащением! Странное понимание соборности, толкуемой обычно, как единство клира и народа – Тела Христова (Примеч. автора).

<sup>222</sup> - О недостатке вообще «учительства» при несомненной слабости церковно-приходских школ, отсутствии богослужебных книг и молчании церковных кафедр позволительно сожалеть и не будучи ни «агентом большевиков», ни принципиальным противником восточно-русской Церкви, против которой ведут сейчас поход некоторые польские иезуиты (о.о. Тышкевич, Спасил и Ясиновский; о последнем см. большую отповедь Н.О. Лосского в № 51 «Пути»). Но именно почитая и отстаивая вечное в этой Церкви, мы отказываемся быть апологетом временного, санкционировать исторические и другие ошибки, омрачающие чистоту религиозного сознания в русской вере. Нам дорого вообще Православие Востока, его истоки, о которых наша традиция слишком часто забывает, дорога надежда на его возможное обновление в будущем (Примеч. автора).

<sup>223</sup> - В качестве иллюстрации приведем рассказ очевидца, которому, как знатному иностранцу, удалось несколько лет тому назад воочию узреть икону Владимирской Божьей Матери – в заднем углу Румянцевского музея. На его вопрос о причинах недопущения к ней публики был дан лицом, от советских властей независимым, следующий ответ: «Боятся интеллигентской реакции. Простой народ – а не только пролетарии – на нее и глядеть не хочет с тех пор, как она перестала быть чудотворной». О том же, что такое православное понимание мощей и в каком соотношении находится нетление тела с канонизацией, не знал у нас никто из мирян. Об этом говорит Г. П. Федотов в своей книге «Святые древней Руси» (YMCA-Press, 1931) (Примеч. автора).

<sup>224</sup> - Нельзя не отметить мимоходом прискорбного равнодушия к «метафизическому подвигу» и ко всей личности св. Григория Паламы со стороны российской Церкви. Сама имяславческая смута на Афоне указывает на упадок исихастского богословия, ибо тайна божественного имени понималась сектантами элементарно-наивно. Но, разумеется, совершенная над ними жестокая расправа есть акт насилия, не оправдываемый христианской совестью (Примеч. автора).

<sup>225</sup> - Последнего у нас знают и чтут в известных кругах как автора подложного, согласно новейшим исследованиям, Слова о трех образах молитвы. Его же подлинные «эротические» гимны (замечательно переведенные о. Павлом Флоренским) и дополняющие их Поучения не нашли до сих пор комментаторов. Вспомним также гонимого у нас и бежавшего в Румынию Паисия Величковского (о котором нет ни одного русского сочинения) и поздний перевод греческой Филокалии. О том, как трудно просачивалась в толщу его сознания «умная молитва», свидетельствуют и Откровенные рассказы странника, столь нашумевшие в последние годы. Но они же являются отрадным симптомом возможного духовного возрождения. Заметим, что самое слово *proseuch* – как отличное от *euch*, как высшая точка *oratio* вообще, не нашло эквивалента на нашем убогом мистическом языке (Примеч. автора). – Ситуация в отношении преп. Симеона Нового Богослова, слава Богу, изменилась. Этому способствовали работы преосв. Василия (Кривошеина), архиеп. Брюссельского, который усердно трудился над духовным наследием святого. См. его книгу: «Преподобный Симеон Новый Богослов». YMCA-Press, 1980. – В.Ф.

<sup>226</sup> - Любовь (греч., лат.).

<sup>227</sup> - Духовный брак (греч.).

<sup>228</sup> - Задолго до русского монаха, говорящего, по Карташеву, мирянину: «Помни, что ты ничто перед Богом, тогда он начнет творить из тебя нечто», в XVI в. Екатерина Сиенская, от имени посетившего ее Бога, утверждает в своем Диалоге: «Я Тот, который есть, ты же та, которой нет».

<sup>229</sup> - Благодать (греч.).

<sup>230</sup> - *Servum arbitrum* (лат. – рабская воля) – на выступление Эразма Роттердамского против учения о предопределении в защиту свободной воли Лютер ответил книгой «*De servo arbitrio*» («О рабстве воли»), в которой был сформулирован страшный детерминизм, ставший основным убеждением протестантов почти на два века. Человеческую волю Лютер сравнивает с выучным животным, которое может оседлать как Бог, так и дьявол, но которое само не может выбирать ездока. Все происходит от Бога, даже поступки безбожников и самого дьявола (Примеч. автора).

<sup>231</sup> - Молись за нас, грешных, ныне и в час смерти нашей (лат.).

<sup>232</sup> - Мать милосердия и прибежище грешных.

<sup>233</sup> - Богородица.

<sup>234</sup> - Что касается сложного вопроса, который еще ожидает беспристрастного исследования, о сближении Богоматери с Софией, то мы позволим себе сделать небезынтересное для будущего историка напоминание: во всех католических службах, посвященных Деве Марии, чтения взяты из книг о Премудрости Божией. «*Dominus possedit me in initio viarum*» (*Prov. VIII, 22–25*) в самой поздней мессе Непорочного Зачатия; а в Успение (*Assumptio*). *Lib Eccles, XXIV, 11–13* и *15–20*. Богородичные службы на Востоке о Софии не упоминают (Примеч. автора).

<sup>235</sup> - Непорочное зачатие (лат.).

<sup>236</sup> - Подражание Христу (лат.).

<sup>237</sup> - Воздаяние (лат.).

<sup>238</sup> - Со-страдание.

<sup>239</sup> - Поклонение святой человечности (лат.).

<sup>240</sup> - Мученичество (лат. и греч.).

<sup>241</sup> - Богочеловеческое (греч.).

<sup>242</sup> - Теофания (греч. – *θεωφανία*) – Богоявление.

<sup>243</sup> - «Королевские молодчики» (организация французских роялистов).

<sup>244</sup> - Государственная церковь Англии.

<sup>245</sup> - Советская государственность хотя и провозгласила *de jure* отделение, однако *de facto* является единственным в мире

конфессиональным государством, в котором господствующей религией является воинствующий атеизм коммунистической секты, другие же религии, сначала только терпимые, становятся уже нетерпимыми (Примеч. автора).

<sup>246</sup> - В другой статье И.А. Ильин говорит об этом подробнее. «Сколько раз за последние годы католические прелаты принимались объяснять мне лично, что “Господь выметает железною метлою православный Восток для того, чтобы воцарилась единая католическая церковь”. Сколько раз я содрогался от того ожесточения, которым дышали их речи и сверкали их глаза. И внимая этим речам, я начинал понимать, как мог прелат Мишель д’Эрбины\*, заведующий восточно-католическою пропагандою, дважды (в 1926 и в 1928 гг.) ездить в Москву, чтобы налаживать унию с “обновленческою церковью”\* и соответственно “конкордат”\* с большевиками, и как мог он, возвращаясь оттуда, перепечатывать без оговорок гнусные статьи коммунистов, именующие мученическую православную патриаршую Церковь (дословно) “сифилитической” и “развратной”. И я понял тогда же, что “конкордат” Ватикана с Третьим Интернационалом не осуществился доселе – не потому, что Ватикан “отверг” и “осудил” такое соглашение, а потому, что его не захотели сами коммунисты. Я понял разгром православных соборов, церквей и приходов в Польше, творившийся католиками в тридцатых годах текущего века. Я понял наконец, в чем истинный смысл католических “молитв о спасении России”: как первоначальной, краткой, так и той, которая была составлена в 1926 году папою Бенедиктом XV и за чтение которой у них даруется (по объявлению) “триста дней индульгенции”». Следует иметь в виду, что на сегодняшний день официальная позиция Римо-Католической Церкви (см. многочисленные документы православно-католических диалогов и различных комиссий, прежде всего, Документы Второго Ватиканского собора и позднейшие соответствующие энциклики и декреты), взгляды ведущих богословов, а также отношение большинства священнослужителей к Православию принципиально изменились.



<sup>247</sup> - С точки зрения материализма и позитивизма человек есть животное, животное есть организм, организм есть сложно организованный материальный предмет. С христианской точки зрения и у животных есть душа, хотя иной природы, чем у человека, и организм есть нечто своеобразное по отношению к материи (Примеч. автора).

<sup>248</sup> - См.: Рим. 1:16–32 и Фес. 4:1–12 (Примеч. автора).

<sup>249</sup> - Цит. по «Истории афонской смуты или имябожеской ереси». Составил монах Пахомий-афонец по личным наблюдениям, рассказам очевидцев и печатным источникам, с примечаниями очевидца, бывшего редактора журнала «Монастырь» А. А. Павловского. СПб., 1914. С. 60–61 (Примеч. пер.).

<sup>250</sup> - Различные редакции этого видения помещены в томе 13 «Сборника Императорского Исторического Общества», посвященном Смутному времени.

<sup>251</sup> - См. мою книгу «Условия абсолютного добра». YMCA-Press, Париж; «Des conditions de la morale absolue», ed. de la Baconniere, Neuchâtel. (Есть совр. издания (М., 1991). – В.Ф.)

<sup>252</sup> - См. мою книгу «Ценность и бытие». Гл. И.С. 52–54; «Value and Existence». George Allen and Unwin.

<sup>253</sup> - Т. IV. Гл. 3. С. 1172 (третье издание); см. также с. 1172–1174.

<sup>254</sup> - Есть ряд новых изданий (см. в Словаре понятий в наст. издании).

<sup>255</sup> - Федотов Г. Святые Древней Руси. Париж: YMCA-Press, 1931. С. 251.

<sup>256</sup> - Philosophische Vortrage, veröffentlicht von der Kantgesellschaft. 1926. N 29.

<sup>257</sup> - Philosophische Vortrage, veröffentlicht von der Kantgesellschaft. 1926. N 29.

<sup>258</sup> - Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. С. 15, 70, 58, 62, 79.

<sup>259</sup> - Шубарт В. Европа и душа Востока. 3-е изд. С. 5, 6. По-английски: «Russia and Western Man».

<sup>260</sup> - Есть разл. переиздания, напр.: Старец Силуан. Жизнь и поучения. Минск: Университетское, 1991 (В.Ф.).

<sup>261</sup> - См. книгу: Lossky V. Essay sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient (см. перевод на русский яз: Лосский В. Н. Мистическое богословие. Киев, 1991. – В.Ф.). О первостепенном значении религиозного опыта см. книгу С. Jl. Франка «God with us».

<sup>262</sup> - Марцинковский В. Ф. Записки верующего. Прага, 1929. С. 171 и далее.

<sup>263</sup> - См.: Толстая А. Л. Отец. Изд-во имени Чехова.

<sup>264</sup> - См. также: Karsavin. Starzen; Igor Smolitsch. «Leben und Lehre der Star-zen». (Последняя работа переведена на русский язык Архиепископом Ярославским Иоанном (Вендландом) и опубликована в Богословских трудах. – В.Ф.)

<sup>265</sup> - Астров Н. И. Воспоминания. С. 220.

<sup>266</sup> - О России и русском народе им написано: «Undiscovered Russia», 1912; «With the Russian pilgrims to Jerusalem», 1913; «Changing Russia», 1913; «The way of Martha and the way of Mary», 1915; «Russia and the world», 1915; «Russia in 1916, 1917».

<sup>267</sup> - Бэринг написал много книг о России. Укажу из них следующие: «With the Russians in Manchueria», 1905; «A year in Russia», 1907; «The mainspring of Russia», 1914; «The Russian people», 1911. О жизни и творчестве Бэринга написала книгу Ethel Smith, Hon. Maurice Baring, 1938.

<sup>268</sup> - Kattenbusch F. Kritische Studien zur Symbolik im Anschluss an einige neuere Werke // Theologische Studien und Kritiken. Jg. 51. 1878. S. 94–121, 179–153. Ганс Каттенбуш отвечает в первой части своей статьи (Примеч. автора).

<sup>269</sup> - Центральное понятие всех богословских тем (нем.).

<sup>270</sup> - Kattenbusch F. Lehrbuch der Vergleichenden Confessionkunde. Erster Band: Prolegomena und Erster Teil: Die Orthodoxe Anatolische Kirche. Freiburg i/Br., 1892 (Примеч. автора).

<sup>271</sup> - Глубоковский Николай. Православие в своей сущности / The Constructice Quarterly. Июнь 1913. С. 296–297. См. русский текст статьи в настоящем издании.

<sup>272</sup> - В то время не было греческой Церкви, то есть поместной греческой Церкви (нем.).

<sup>273</sup> - Gass W. Zur Symbolik der Griechischen Kirche // Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. III. 1879. S. 329–357 (Примеч. автора).

<sup>274</sup> - Benz Ernst. Die Ostkirche im Lichte der Protestantischen Geschichtsschreibung von Reformation bis zur Gegenwart. München, 1952. S. 195–201, 296–217 (Примеч. автора).

<sup>275</sup> - На наш взгляд, более точным был бы перевод: «сильное» или «слишком сильное» (Примеч. ред.).

<sup>276</sup> - Слова из богослужебного последования в день «Торжества Православия».

<sup>277</sup> - См. также «Вселенские соборы»\*.

<sup>278</sup> - Указывается западное издание документов собора. См. издание переводов соборных документов на русский язык.

<sup>279</sup> - Вера католической Церкви – это то, во что веруют повсюду, всегда и все (лат.).

<sup>280</sup> - Даром непоколебимой истины.

<sup>281</sup> - Цветущее установление (Св. Ириней. Против ересей. III, 24:1).

<sup>282</sup> - Bouyer Louis. Le renouveau des etudes patristiques // *L'avis Intellectuelle*. Fevrier 1947. P. 18 (Примеч. автора).

<sup>283</sup> - Умом отцов, по уму отцов (лат.).

<sup>284</sup> - Доктор медоточивый (лат.).

<sup>285</sup> - Мабийон в предисловии к трудам Бернара п. 23, Минь Р. L. CLXXXII, с. 26, недавно цитирован в энциклике папы Пия XII, *Doctor Mellifluus* (1953); английский перевод энциклики у Томаса Мертон: Последний из отцов. Нью-Йорк, 1954 (Примеч. автора).

<sup>286</sup> - Thomassin L. *Dogmata theologica*, vol. Praefatio. P. XX. *Proces-verbaux du Premier Congres de Theologie orthodoxe a Athenes* (Примеч. автора).

<sup>287</sup> - Труды Кавасилы напечатаны у Миня Р. G. T. CL. См. также: Lot-Borodine M. *Un maître de la spiritualite byzantine du XIVe sicle: Nicolas Cabasilas. Об Иисусовой молитве см.: La priere de Jesus, par un moine de l'Eglise d'Orient / Ed. de Chevetogne* (1951); Behr-Sigel E. *La priere a Jesus, ou le mystere*

de la spiritualité monastique orthodoxe // Dieu Vivant. 1947. N 8. P. 69–94 (Примеч. автора).

<sup>288</sup> - См. более подробное изложение в статьях Флоровского: On the Tree of the Cross // St. Vladimir's Seminary Quarterly. Vol. I. N 3/4. 1953. P. 11–34; The Lamb of God // Scottish Journal of Theology. IV. 1. 1951. P. 13–28; The Resurrection of Life // Bulletin of Harvard Divinity School. 1950–1951. P. 2–26. W (Примеч. автора).

<sup>289</sup> - Зандер Jl. А. Проблемы экуменизма – доклад, подготовленный для научного департамента Всемирного Совета Церквей, не опубликованный, но распространенный в размноженном на ротаторе виде (Примеч. автора).

<sup>290</sup> - Histoire de la Philosophie par E. Brehier. Deuxieme fascicule supplémentaire; La philosophie byzantine. Presses Universitaires de France, 1949.

<sup>291</sup> - «На дороге догматов» в: Путь, № 37, 1933.

<sup>292</sup> - Чтения о Богочеловечестве, 1881; английский перевод: Lectures on Godmanhood. New-York, 1944.

<sup>293</sup> - Столп и утверждение истины, 1914; Смысл идеализма, 1914.

<sup>294</sup> - Христианская мысль выявляет категорию «омоусианскую» («единосущную»), основу личности. Ее противоположностью является «омиусианская» («подобосущная») философия вещей и безжизненной неподвижности.

<sup>295</sup> - Кризис западной философии, 1874; Философские основы цельного знания, 1977; Критика отвлеченных начал, 1880.

<sup>296</sup> - Deus absconditus – незримый Бог; по Иез. 45:15.

<sup>297</sup> - См.: Evdokimov P. L'aspect apophatique de l'argumen de saint Anselme, Joumees anselmiennes de l'abbaye u Bec-Hellouin 1959. Spicilegium Beccense. P. 233.

<sup>298</sup> - См.: Франк С. Познание бытия. Aubier, 1937; Непостижимое. Париж, 1939. Вышеславцев Б. Этика преображенного Эроса. Париж: ИМКА-Пресс, 1932.

<sup>299</sup> - Дух и свобода. Париж: Je Sers, 1933. О назначении человека. Je Sers, 1935. Пять размышлений о существовании. Aubier, 1936.

- <sup>300</sup> - «Философические письма» в: Телескоп, 1829; Литературное наследие, 22–24.
- <sup>301</sup> - Три разговора, 1900; французский перевод: ed. Plon-Nourrit, 1916.
- <sup>302</sup> - Авторская исповедь; Избранные места из переписки с друзьями.
- <sup>303</sup> - Православие и современность.
- <sup>304</sup> - Его критика Канта и Гегеля сближает его с Кьеркегором.
- <sup>305</sup> - Философия общего дела, Харбин, 1928 (переиздание).
- <sup>306</sup> - Философия имени. УМСА-Пресс, 1953.
- <sup>307</sup> - Святой Григорий Нисский, Толкование на Песнь Песней. Р. G. 44, 852 А-В.
- <sup>308</sup> - Карташев А. Воссоздание Святой Руси. Париж, 1956. С. 88.
- <sup>309</sup> - Le Fils et les fils, le Frere et les fieres / / Paulus Hellas-Oicumene. Афины, 1951; Учение о Божественной любви / / Православная мысль. Париж, 1947; The Family of God / / Ecumenical Review. Vol. IX. 1957.
- <sup>310</sup> - Правила о церковно-приходских школах / / Правительственный вестник. 25 июля (6 августа) 1884. № 164. С. 1.
- <sup>311</sup> - См.: Глинский Б.Б. Константин Петрович Победоносцев (Материалы для биографии) / / Исторический вестник. Апрель 1907. С. 268.
- <sup>312</sup> - Высочайший Манифест об усовершенствовании государственного порядка (Октябрьский манифест) – законодательный акт верховной власти Российской империи, обнародованный 17 (30) октября 1905 г. Был разработан Сергеем Витте по поручению Императора Николая II в связи с непрекращающейся «смуту».
- <sup>313</sup> - «...Пишу я только для вас...». Письма К.П. Победоносцева к сестрам Тютчевым / / Новый мир. № 3. 1994. С. 209.
- <sup>314</sup> - Победоносцев К.П. в письмах к друзьям / / Вопросы литературы. 1989. № 4. С. 277.
- <sup>315</sup> - К.П. Победоносцев: pro et contra. СПб., 1996. С. 279.

<sup>316</sup> - К.П. Победоносцев: pro et contra. СПб., 1996.

<sup>317</sup> - Николай Бердяев. Нигилизм на религиозной почве / / Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1910. С. 201.

<sup>318</sup> - Два слова о «протоколах сионских мудрецов», <http://rus-sky.com/history/library/nikon/>.

<sup>319</sup> - В Словаре даны термины и понятия, выделенные курсивом и звездочкой в текстах статей.

<sup>320</sup> - В Указателе даны сведения о персоналиях, выделенные курсивом и звездочкой в текстах статей.

<sup>1</sup> - \* См.: Павлов А.С. Об участии мирян в делах церкви. Казань, 1866.

<sup>2</sup> - \*\* См. письмо А.С. Хомякова к редактору «L'union Chretienne», во 2 т. его соч., о значении слова «кафолический» и «соборный»

<sup>3</sup> - \*\*\*\* Христианское чтение. 1884.

<sup>4</sup> - \*\*\*\* Говорить о господстве и преобладании православия в настоящее время и вместе с тем грозить лишением звания христианина тому, кто пожелает православия не мнимого лишь, — что это такое? что это значит?..

<sup>5</sup> - \*\*\*\*\* Ничтожное количество (фр.).

<sup>6</sup> - \*\*\*\*\* Джеймс. Многообразие религиозного опыта. Лекция XX.

<sup>7</sup> - \*\*\*\*\* Достоевский. Братья Карамазовы. Т. II. Кн. V. Гл. V. Розанов В. Великий Инквизитор. Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. Гл. I. Тареев М. Испытание Богочеловека.