

ЕПИСКОП МИХАИЛ (ГРИБАНОВСКИЙ)

СОЧИНЕНИЯ ПИСЬМА ЖИЗНЕОПИСАНИЕ



Православный
Свято-Тихоновский Гуманитарный
Университет



Издательство
Московской Патриархии

МОСКВА * 2011



РУССКАЯ
БОГОСЛОВСКАЯ
БИБЛИОТЕКА

УДК 25
ББК 86.372
М 69

По благословению
Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси
Кирилла

М 69 Епископ Михаил (Грибановский) : сочинения, письма, жизнеописание / сост. Н. Н. Лисовой, свящ. Павел Хондзинский. — М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет ; Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2011. — LXIV + 884 с. — (Русская богословская библиотека).

ISBN 9785-7429-0378-9 (ПСТГУ)

ISBN 978-5-88017-209-2

(Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви)

Очередной том «Русской богословской библиотеки» посвящен трудам преосв. Михаила (Грибановского; 1856—1898), глубокого и оригинального церковного мыслителя, которые в своей полноте до сих пор мало известны современному читателю. Владыка Михаил принадлежал к новому поколению русских богословов, провозгласившему решительный «возврат к отцам». Ныне хорошо известна только его замечательная книга «Над Евангелием», полная, по выражению о. Георгия Флоровского, «какого-то весеннего света». В настоящее издание вошли все опубликованные сочинения и письма Владыки, его жизнеописание, воспоминания и речи о нем.

УДК 25
ББК 86.372

ISBN 9785-7429-0378-9 (ПСТГУ)

ISBN 978-5-88017-209-2

(Издательство Московской Патриархии)

© Лисовой Н. Н., составление, вст. статья, комментарии, 2011.

© Хондзинский П. В., свящ., составление, вст. статья, 2011.

© Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, оформление, 2011.

© Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2011.

От редакции

Предлагаемый читателю очередной том «Русской богословской библиотеки» содержит в себе первое полное комментированное собрание трудов и писем Преосвященного Михаила (Грибановского; 1856—1898), глубокого и оригинального церковного мыслителя, до сих пор, к сожалению, мало известного современному читателю. Владыка Михаил принадлежал к тому новому поколению русских богословов, которое сформировалось в 1880-х годах XIX столетия, усвоив, с одной стороны, достижения современной (западной и русской) философии, а с другой — провозгласив решительный «возврат к отцам». Будучи человеком глубокой молитвенно-созерцательной жизни, он мало принимал участие в церковно-общественной деятельности той эпохи, но в известном смысле дал скрытый импульс многим важным процессам, приведшим в конечном счете к Собору 1917—1918 гг.

В том вошли все опубликованные до революции сочинения и письма владыки (из неопубликованного к числу наиболее значительных утрат на сегодня следует отнести кандидатскую диссертацию владыки Михаила о Гераклите и его дневники), а также весьма подробное «Жизнеописание», составленное его другом и почитателем, А. И. Леонтьевым. Кроме того, в приложениях помещены воспоминания и отклики на кончину владыки Михаила и некоторые статьи и проповеди митрополита Антония (Храповицкого), относящиеся ко времени знакомства и дружбы двух выдающихся иерархов.

Открывают издание посвященные жизни и наследию епископа Михаила статьи доктора исторических наук Н. Н. Лисового и кандидата богословия свящ. Павла Хондзинского.

Следует особо отметить, что выходившие до сих пор переиздания отдельных трудов Преосвященного и его переписки в новейшее время никогда не комментировались и в лучшем случае воспроизводили лишь дореволюционный комментарий, составленный уже упоминавшимся выше А. И. Леонтьевым. В настоящем издании

его комментарии практически полностью сохранены, уточнены и значительно дополнены доктором исторических наук Н. Н. Лисовым. Также специально для настоящего издания кандидатом богословия В. П. Легой откомментированы философско-богословские аспекты сочинений владыки Михаила «Истина бытия Божия» и «Лекции по введению в круг богословских наук».

Цитаты из Священного Писания на русском языке выверены по Синодальному переводу, на церковно-славянском — по изд.: Библия, сиречь книги Священного Писания Ветхаго и Новаго Завета с параллельными местами (СПб., 1891). Библиографические описания уточнены с учетом современных норм и дополнены, цитаты уточнялись и приводились в примечаниях, за исключением случаев, когда издание было недоступно.

Угловыми скобками развернуты авторские сокращения в тексте, квадратными — добавлены пояснения и дополнения от редактора. Примечания к «Лекциям по введению в круг богословских наук», «Истине бытия Божия» и «Жизнеописанию» — постраничные, комментарии к письмам расположены отдельно в конце каждого письма. Для удобства читателей сделаны перекрестные ссылки на письма и труды Владыки по настоящему изданию.

Все тексты приводятся в современной русской орфографии. Имена философов и богословов даны в современной русской транслитерации (например, Анзельм — Ансельм) или снабжены комментарием редактора (например, Гониоль — Гаунилон). Иностранные слова и выражения снабжены переводами на русский язык. Очевидные ошибки и опечатки (включая иностранные слова и выражения) исправлены без дополнительных пояснений.

Составители выражают искреннюю благодарность всем оказавшим помощь в работе над книгой и особенно д. и. н. С. Б. Филимонову, зав. Отделом периодики ГПИБ Г. И. Финогеновой, Г. Федосовой, сотруднику РГБ Н. Ю. Бутиной, ЦНЦ «Православная энциклопедия» за предоставление изобразительных материалов.



Николай Николаевич ЛИСОВОЙ, д. и. н., к. ф. н.

Освобождающая сила

О богословском наследии епископа Михаила (Грибановского)

История Русской Православной Церкви XIX в. есть история медленного ее вырастания из рамок чуждого ей по характеру и навязанного извне синодального режима. Важнейшей заслугой великих русских иерархов и представителей церковной науки является то, что они сумели устоять против земного тяготения века сего и добиться, вопреки Регламенту, возвращения церковной жизни и сознания в традиционное святоотеческое русло.

Догматов и канонов Церкви не может изменить или отменить что-либо внешнее или наносное. Но и зримый, исторический подвиг православной иерархии имеет глубокий смысл и наполняет благоговейным трепетом сердце человека, размышляющего о судьбах своей Церкви и своей страны. Подлинный источник богословского творчества Русской Церкви XVIII–XIX вв. историк должен искать в недрах православного подвижничества, в сокровенных молитвах святых, таких как преподобный Серафим Саровский, старец Амвросий Оптинский, святители Феофан Затворник и Иеремия Отшельник. Но не менее важно жертвенное служение представителей русской богословской науки.

Перед ними стояла трудная задача. Синодальный образ правления способствовал выработке со временем и «синодального образа мышления», который характеризуется не только слабостью и робостью мысли, но и подчинением ее инославным зарубежным стандартам с неизбежными отклонениями от вселенского церковного сознания. Достаточно сравнить состояние русской богословской науки в начале и в конце XIX в., проследить ее развитие от «Сокращенной богословии» митрополита Платона (Левшина) до «Православного учения о спасении» архимандрита (в будущем — патриарха) Сергия (Страгородского), вспомнить, что практически до 1820-х гг. преподавание в духовных академиях и семинариях осуществлялось по латиноязычным руководствам Феофилакта (Горского), Иакинфа (Карпинского) и Ириней (Фальковского), что «отцом русского церковного права» является епископ Иоанн (Соколов) — автор курса, изданного в 1852 г., что историческая литургика создана трудами И. Д. Мансветова, Н. Ф. Красносельцева и А. А. Дмитриевского лишь в последнюю треть девятнадцатого

столетия, а развитие патрологии как самостоятельной дисциплины только-только начиналось в начале XX в., — тогда ясным станет магистральный путь развития отечественной богословской науки в так называемый синодальный период. А отметив для себя, как быстро и глубоко к концу названного периода совершался количественный и особенно качественный рост основных богословских дисциплин, пойдем, быть может, и сокровенную для большинства современников промыслительность происходившего церковного развития. Не над разработкой отвлеченных школьно-богословских схем и систематик трудились не покладая рук в своих ученых кабинетах владыки архиереи и отцы архимандриты, профессора и доценты академий, догматисты и историки, канонисты и экзегеты, но над приуготовлением, идейным и нравственным, Церкви и паствы к тому времени, когда наступит крушение искусственно-консервативного синодального строя и Русская Церковь останется один на один с окружающим, отнюдь не доброжелательным, миром.

Оглядываясь сегодня, с рубежа XXI столетия, в далекое синодальное прошлое, нельзя, конечно, сказать, что Церковь вступила вполне подготовленной в эпоху ломки прежних государственных и правовых отношений, в эпоху отделения Церкви от государства. Тем не менее на уровне богословского академического знания многое было сделано. И провозвестниками «освободительной войны в области русского богословия», о которой говорил в 1915 г. святитель Иларион (Троицкий)¹, были епископ Таврический Михаил (Грибановский), его друзья и ученики.

Епископ Михаил — в миру Михаил Михайлович Грибановский — родился в городе Елатье, тогда Тамбовской губернии, в 1856 г. Отец его, протоиерей Михаил, сам был сыном священника (из села Малая Грибановка, там же, на Тамбовщине, — откуда и пошла фамилия). Поповские семьи в России славились своей многодетностью, и семья Михаила не была исключением. Но из одиннадцати детей шестеро умерли в детстве, две дочери уже взрослыми от чахотки, эта же болезнь на 42-м году жизни унесла и самого Михаила.

Мальчику было лет шесть, когда их дом, объезжая епархию, посетил епископ Тамбовский, знаменитый впоследствии Феофан Затворник. Михаил сам рассказывал позже, как владыка в их доме, зацепившись за притолоку, уронил клобук с головы прямо ему, шестилетнему, в руки — как бы предуказывая будущий путь в монашестве и богословии.

В 1872 г. Михаил окончил Тамбовское духовное училище, в 1879 г. — с опозданием по причине болезни — Тамбовскую духовную семинарию и в следующем, 1880-м, поступает в Санкт-Петербургскую духовную академию.

¹ Иларион (Троицкий), архим. Богословие и свобода Церкви. О задачах освободительной войны в области русского богословия // Богословский вестник. 1915. № 9. С. 128 и след. То же: Священномученик Иларион. Без Церкви нет спасения. М.; СПб., 2000. С. 302–350.



Ела́тьма, вид на городской собор

Он был старше своих однокашников. Например, Алексей Храповицкий, будущий митрополит Антоний, поступит в академию годом позже сразу после гимназии — семнадцатилетним юношей. Михаилу было двадцать четыре, когда он стал студентом. Он представлял собой вполне сформировавшуюся личность, о чем наглядно свидетельствуют его письма бывшему наставнику, ректору Тамбовской семинарии архимандриту Димитрию (Самбикину).

Еще в семинарии страстью Михаила стала философия. Его жизнь подтвердила афоризм одного из отцов Церкви, что философия есть приготовление души к принятию истинной веры. Вспомним эпоху: это время нигилистов и демократов, господство безверия и прагматизма. Василий Розанов назовет позже этот период «полюсом холода» в русской религиозной мысли. Грибановский, студент провинциальной семинарии, записывает в дневнике 4 марта 1878 г.: «Какой-то хаос везде — и в душе каждого порознь, и в целом человечестве! Какая-то стихийная борьба везде и во всем!.. Заглянешь себе в душу: всеразлагающий анализ, скептицизм и — вместе сильная жажда веры, жажда отдаться чему-нибудь нераздельно всей душой, всем существом, всей жизнью своею. Крайний эгоизм — и томление по самопожертвованию, индивидуализм — и мечтания о каком-то погружении в Бесконечное, бесцельность жизни — и невыносимая разрывающая сердце потребность найти высокую, священную цель, которая осветила бы, облагородила эту скучную, серую жизнь».



Тамбов. Духовная семинария

В Петербурге у Михаила на первых порах буквально разбежались глаза от богатства и многообразия ученой жизни Академии. Его привлекают лекции различных профессоров, особенно по истории Православной Церкви. В одном из первых писем к отцу Димитрию (Самбикину) читаем: «Из профессоров мне особенно понравились: А. Е. Светилин, М. О. Коялович, Н. А. Скабаланович и Е. М. Прилежаев. Последние три примыкают к славянофильскому направлению, что как нельзя более соответствует моим симпатиям»². И в следующем письме — почти как уже принятое решение: «Специальностью я себе, должно быть, выберу русскую историю: и всего родней, и всего необходимей»³.

В числе его профессоров был и А. Л. Катанский — один из интереснейших богословов, пытавшийся в духе славянофильской философии истории установить прямую связь и зависимость между историческим гением народа и способностью его к усвоению и претворению Евангелия в той или иной национально выраженной форме. В основных конфессиональных изводах религии и культуры — православии, католичестве, протестантстве — Катанский находил отражение характерных черт духовности соответствующих христианских этнокосмосов — эллинского, романского, германского. Римскому духу свойственен практицизм, правовое миропонимание, примат государственности.

² Гривановский М. М. Письмо к архимандриту Димитрию (Самбикину) от 14 сентября 1880 г. (с. 521, наст. изд.).

³ Письмо от 21 ноября 1880 г. (с. 522–523, наст. изд.).



Еп. Димитрий (Самбикин).

*В Тамбовской семинарии был наставником Михаила Грибановского,
после чего на всю жизнь сохранил с ним дружеские отношения.*

Фото кон. XIX в.

Романтический склад германцев приводит к другой крайности — одностороннему развитию Божественного в ущерб человеческому (беспочвенный спиритуализм, рационализм, концепция «невидимой Церкви»)⁴. А элинам и славянам наиболее сродно православие. При этом главная заслуга А. Л. Катанского состояла в отчетливом формулировании христологической основы православного жизнепонимания: «Восток прежде всего сосредоточил свое внимание на Личности Христа Спасителя». В соответствии с этим православие, в отличие от католичества и протестантизма, характеризуется, — писал Катанский, — тем, «что, не жертвуя ни Божественным элементом в Церкви в пользу человеческого, ни человеческим — в пользу Божественного, видит в Церкви гармоническое сочетание Божественного с человеческим, подобное соединению Божества и человечества в Лице Богочеловека»⁵.

⁴ Катанский А. Л. Характеристика православия, римского католичества и протестантизма // Христианское чтение. 1875. № 1. С. 19–20. Подробнее см.: Лисовой Н. Н. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX — начале XX столетия // Богословские труды. М., 2002. Сб. 37. С. 5–127.

⁵ Катанский А. Л. Указ. соч. С. 25.



Санкт-Петербургская духовная академия. Конец XIX в.

Такое понимание Церкви и церковности было близко студенту Грибановскому. Время славянофильствовало. Он не стал, однако, церковным историком. Постепенно в нем возобладал прежний интерес к религиозной философии и христианской апологетике. Тому способствовала и атмосфера, в которой совершалось созревание молодых богословов в Петербургской академии. Начинающие труженики церковной науки активно воспринимали и творчески перерабатывали главные достижения тогдашней русской литературы, светской религиозной мысли. Они брали все лучшее у славянофилов, у Ф. М. Достоевского и совершенствовали свой богословский метод в полемике с В. С. Соловьевым и Л. Н. Толстым. Церковное начальство привлекало не только преподавателей, но и студентов Академии к организации религиозно-нравственных чтений для народа. «Чтения у нас ведутся в 15 церквах, в зале городской Думы и в Соляном городке, — писал Михаил Грибановский своему учителю. — В первых большею частью объясняется очередное воскресное Евангелие и Апостол или богослужение и элементарные истины веры; пред началом беседы *Царю Небесный* и в конце *Достойно* поются всеми присутствующими. Присутствующих везде много»⁶.

⁶ Письмо от 23 ноября 1883 г. (с. 524, наст. изд.).



Актный зал Санкт-Петербургской духовной академии

Направлению дальнейших духовных поисков способствовал твердо и сознательно сделанный выбор жизненного пути: в январе 1884 г. студент четвертого курса Грибановский принимает монашество. В пострижении ему было сохранено имя, но с переменной небесного покровителя: он был крещен в честь Михаила Архангела, а в иночестве наречен в честь Михаила Сирина, первого русского митрополита.

Это был перелом не только в его личной судьбе, но и в жизни Академии. Лет пятнадцать до Грибановского никто в ней не принимал монашества, теперь же вокруг Михаила быстро складывается небольшая, но сплоченная дружина из числа студентов, принявших постриг по его примеру. Среди них известные впоследствии иерархи: Антоний (Храповицкий), Никон (Софийский), Тихон (Беллавин) — будущий патриарх. Целью духовной деятельности кружка стала выработка православной философии.

«В семинарские годы, — констатирует протоиерей Георгий Флоровский в своей книге «Пути русского богословия», — Михаил пережил нигилистический кризис, прошел «шкалу всевозможных отрицаний». К вере вернулся через философию. В Академии занимался у М. И. Каринского и писал ему диссертацию о Гераклите, который ему напоминал Шеллинга»⁷.

⁷ Георгий Флоровский, *прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. Репринт: Вильнюс, 1991. С. 427.

Еще на третьем курсе Академии Грибановский записал в дневнике (5 января 1883 г.): «Осмыслить философски христианство — вот величайшая цель настоящего времени. Не должно быть разлада. Догматы величайшей абсолютной религии должны быть величайшей истинной философией. Нужно только понять их и проникнуть философским анализом и синтезом. Нет еще христианской философии, ее нужно создать. По ней тоска, ее жаждет человечество, не удовлетворяющееся одной верой. Вот задача, достойная гениев. Не разрешить ее, а только совершить хотя бы попытку к ее разрешению у нас, в России, натолкнуть мысль на это — вот великая задача моей мысли. Но, Боже, где же силы?»

Сил действительно было мало, Михаил окончил Академию уже больной туберкулезом. Его оставили на кафедре основного богословия, то есть апологетики. С осени 1884 г. он приступил к чтению лекций. «Я остаюсь при нашей родной Академии на кафедре основного богословия, — сообщает он архимандриту Димитрию. — Вчера защищал *pro venia legendi* (Право чтения [лекций]. — *Ред.*) и говорил пробную лекцию. Говорят, вышло хорошо. Но первые два года придется трудно, потому что и магистерскую за это время нужно написать»⁸. И в следующем письме: «У меня теперь столько работы, что хоть просто захлебывайся. Две лекции в неделю. Каждый день средним числом приходится писать по листу; Вы ведь знаете, я даром слова не обладаю, и приходится писать. Просто голова идет кругом»⁹.

Позже эти лекции будут изданы по инициативе епископа Антония (Храповицкого), ближайшего друга и единомышленника владыки Михаила¹⁰, и на средства архиепископа Арсения (Брянцева), постриженником которого он был. Эти лекции, конечно, ни в коей мере не являются окончательным выражением богословских воззрений автора, но и с этой поправкой они представляют огромный интерес даже для современного читателя.

Есть, видимо, некая закономерность в том, что наиболее, как принято теперь говорить, знаковые, определявшие перспективу русской религиозной мысли работы в конце и начале века носили не догматический, а апологетический или нравственно-аскетический характер. В качестве примеров можно привести и знаменитый «Столп» священника Павла Флоренского, и большую часть трудов Антония (Храповицкого) или Илариона (Троицкого).

Что касается епископа Михаила, собственный его вклад в богословскую литературу отнюдь не велик. Одна прижизненная монография — магистерская диссертация 1888 г. «Истина бытия Божия», названные лекции, размышления «Над Евангелием», появившиеся в 1896 г. и затем дважды переизданные, да недлинный ряд до сих пор не выявленных полностью религиозно-публицистических статей в газетах и журналах, да чуть более сотни писем... Впрочем, духовное влияние мыслителя измеряется не количеством изданных работ.

⁸ Письмо от 9 июня 1884 г. С. 533, наст. изд.

⁹ Письмо от 23 октября 1884 г. С. 534, наст. изд.

¹⁰ Введение в круг богословских наук. Казань, 1898. С. 1–166, наст. изд.



*Ближайший друг и соученик еп. Михаила по Академии.
еп. Антоний (Храповицкий)
после возведения в сан епископа Чебоксарского. Кон. 1890-х гг.*

Попробуем кратко охарактеризовать основные черты богословского наследия Владыки.

Курс «Введение в круг богословских наук», прочитанный архим. Михаилом в Петербургской духовной академии и напечатанный впоследствии в Казани, включал восемь лекций: «Определение предмета науки», «О Боге», «О Троичности», «О творении мира», «О человеке», «О бессмертии человека», «О религии», «О происхождении зла и свободе».

Задача православной апологетики, — говорил архим. Михаил в первой лекции, — «систематически показать основания, по которым христианская религия, понимаемая в духе православной веры, должна быть признана истинной». Иначе говоря, ставилась задача «показать божественность христианской религии». Однако, по мысли богослова, «прежде чем признать ее божественность, надо сознать ее истинность. Не то для нас истинно, что носит название божественного, но то божественно, что *переживается нашим духом как истинное*». И положения религии «не должны противоречить нравственной природе человека, нашему разуму, нашей нравственной деятельности,

а в отношении к Божественному — не должны противоречить *нравственной природе Бога*, Божественному разуму». В определении истинности той или иной религии мерилом является «истинность не рационалистическая, основанная на соображениях рас-судка», а удостоверенная «непосредственным *нравственным сознанием*».

Даже говоря о скриптуральной основе христианской веры, архим. Михаил подчеркивал, что признаки божественности Откровения, как внешние, так и внутренние, покоятся на том, «что эта религия имеет своим основанием согласие с нашей *нравственно-разумной природой*». Пророчества ветхозаветных пророков воспринимаются нами как истинные, потому что исходят «из ощущения присутствия Бога» и находятся «в полном согласии с нравственной и разумной природой человека», являясь в этом смысле «нормальным обнаружением человеческого духа в соединении с Божеством». «Когда мы в своей внутренней природе находим убеждение в том, что известное пророчество или чудо было выражением переполненного благодатью человеческого духа, то это и есть самый очевидный и достоверный признак истинности этого пророчества или чуда», — таков критерий, прилагаемый автором к любым внешним свидетельствам об истинности той или иной религии.

Епископ Михаил отдавал себе отчет в неизбежности субъективизма при подобном подходе к «доказательству» божественности христианской религии. Но есть, считал он, способ строить апологетику «на более объективной почве» — методом опытного познания, известным из истории науки. В этом смысле наука богословская не отличается от других. «Различие только то, что здесь опыт не может быть таким внешним, как в других опытных науках. Вместо внешнего наблюдения в основе доказательств истинности христианской религии должен полагаться *внутренний опыт*». В основе всякой философско-богословской науки должен быть положен «*наш нравственный опыт*». То есть любая религиозная истина должна быть проверена опытом, но не внешним, как в других науках: здесь проверка должна быть основана на нравственном законе и «религиозное положение только тогда может быть признано истиной, когда оно будет согласно с опытом людей, посвятивших себя на приложение его к жизни».

По существу, в процитированных словах указан тот основолежащий гносеологический принцип христианства, который В. Ф. Эрн (и сочувственно цитирующий его А. Ф. Лосев) формулировали позже следующим образом: «Познание истины в Православии возможно лишь как осознание своего бытия в Истине. Всякое усвоение истины не теоретично, а практично, не интеллектуалистично, а волюнтаристично. Степень познания соответствует степени напряженности воли, усвояющей Истину. И на вершине познания находятся не ученые и философы, а святые. И путь восхождения один: это лестница христианского подвига»¹¹.

¹¹ Лосев А. Ф. Русская философия // Страсть к диалектике. М., 1990. С. 76–77 (источник цитаты: Эрн В. Ф. Г. С. Сковорода. М., 1912. С. 20–21).

Что касается конкретного результата исследования, епископ Михаил вполне соглашался, что «если уж в области положительной науки встречаются недоумения, то тем более — в области религиозно-нравственной. Здесь проверка опытом дается иногда в очень продолжительное время и громадными усилиями человеческой свободы».

Нравственная природа человека, в его понимании, имеет такое же неизбежное объективное основание, как и внешний мир, поскольку одинакова у всех людей. Законы нашей воли тоже объективны. Насколько известное христианское положение может быть проверено на опыте, это уже выходит из границ субъективизма. Даже если отдельный христианин не следует своему религиозному учению в жизни по своей слабости, то другие люди осуществляют это учение на практике, и таким образом в массе оно получает всю свою полноту. Отсюда вывод: «в осуществлении христианских истин в жизни, как и во всяком другом деле, необходимо содействие, помощь других». Иными словами, высшим критерием и подтверждением «высоты и справедливости христианского учения» является Церковь. «Православное учение говорит, что всякое христианское положение только тогда может претендовать на совершенную истинность, когда оно подтверждается всей Церковью». Тем самым решение вопроса об истинности христианской религии определяется не только субъективным ощущением ее божественности человеческой личностью, но и объективным свидетельством Церкви.

Приведенные суждения являются ключевыми для богословского мышления епископа Михаила. Истина должна *переживаться нашим духом*, — неоднократно подчеркивал он. Поэтому будет вполне справедливо обозначить направление, у истоков которого стоял Михаил (Грибановский), как школу *антропологического раскрытия догмата*. Постоянная апелляция к *нравственной* оценке оправдывает другое обозначение богословской школы Михаила (Грибановского) и его учеников — *философия нравственного монизма*¹². «К началу 1890-х годов, — писал отец Георгий Флоровский в «Путиях русского богословия», — потребность в новом богословском синтезе становилась все более чувствительной. «Схоластическое» богословие давно уже не удовлетворяло, «исторический» метод не давал именно синтеза, не создал системы. И выхода стали у нас искать в *нравственном раскрытии догматов*. Догматика перестраивается с нравственной точки зрения»¹³.

Отец Георгий имел в виду труды митрополита Антония (Храповицкого), но сказанное им полностью относится и к епископу Михаилу, соратником и отчасти учеником которого был Антоний.

¹² См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1950. Т. 2. Репринт: Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 131. Тезис об «обращении всего богословия в *нравственный монизм*» принадлежит митрополиту Антонию (Храповицкому), так что выделенное выражение может считаться в известном смысле самообозначением данной школы.

¹³ Георгий Флоровский, *прот.* Указ. соч. С. 433.

С указанной позиции, как ни обозначай ее («антропологическое раскрытие догмата», «нравственный монизм»), раскрываются в лекциях епископа Михаила основные моменты учения Православной Церкви о Боге, мире и человеке. Из материала апологетических лекций («О Боге», «О Троичности») вырастает проблематика основной философской работы епископа Михаила — его магистерской диссертации «Истина бытия Божия».

Любопытно, что Михаил не хотел писать, а особенно заканчивать свою магистерскую диссертацию. Друзьям и коллегам по Академии стоило немалого труда убедить его в необходимости этого вполне и очевидно для всех формального этапа научного самоутверждения. В плане творческой истории единственной его научной монографии и прояснения его личного отношения к дилемме внутреннего и внешнего, хотя бы даже речь шла о научно-богословском делании, крайне поучительны некоторые из его писем к архимандриту Антонию (Храповицкому). Антоний был одним из тех, кто настаивал (и настоял) на завершении диссертации и ее защите — из соображений последующего роста авторитета и влияния автора на церковную жизнь России. Очевидно, как можно понять из намеков в ответных письмах отца Михаила, речь шла о тех широких планах реформы Церкви, о которых владыка Антоний расскажет лишь много лет спустя в статье «Disciplina arcana».

Отец Михаил отвечал на его убеждения: «Вы знаете, что я всегда желал бы руководствоваться только своим душевным настроением в согласии со своей совестью, Христом и Церковью. Рост моей души и рост других душ для меня главное. Всякие частные, хотя бы и грандиозные, практические цели для меня важны постольку, поскольку они вытекают органически из возвышенного настроения, являются необходимым продуктом внутреннего роста в Боге. Я не стану даже называть это своим теоретическим взглядом. Это — просто требование моего духа. Я опять употребляю здесь нелюбимое Вами слово: иначе я не могу. Совесть и сердце одобряют это, говоря: ты и не должен иначе... Заботясь, главное, о единении с Богом и с Христом, стараясь постоянно об одном — как бы под благодатью Христа гармонически развивать свою душу и беречь свое настроение, в сношениях с людьми желая только и в них возбудить хоть искру любви к Богу, — я на все частное решительно не могу обращать полного внимания. Задаться целью написать скорее магистерское я не в состоянии. Односторонне погрузиться в теорию, отвлечь свое внимание от процесса Божественной жизни, совершающейся во мне, отвернуться от людей, жаждущих Бога — и все это ради неизвестно чего!.. А затем скомкать диссертацию, выйти защищать ее против совести, спешить и волноваться ради частной и сомнительной полезной цели — для меня невыносимо и невозможно. Я окончательно хочу жить ради Бога, Который открывается внутри, — жить во что бы то ни стало, не сворачивая ни вправо, ни влево. Ради этого приходится сейчас пожертвовать Академией, — и с радостью жертвую. Придется после пожертво-



Арсений (Брянцев), архиеп. Рижский и Митавский.

Ректор СПбДА в годы обучения еп. Михаила.

Им после двадцатилетнего перерыва были совершены монашеские постриги студентов Академии, в т.ч. и Михаила Грибановского.

Фото нач. XX в.

вать еще чем-нибудь — и все с восторгом брошу, но свой мир и своего Бога не променяю ни на что... Вы говорите: какие планы у меня? Собственно, никаких. Я не знаю, что будет дальше. Бог покажет. Только бы не изменить себе и Ему...»¹⁴

Далее в том же письме архимандрит Михаил пытается объяснить собеседнику и объективные причины своего настроения, отсутствия в его душе, мягко скажем, энтузиазма по отношению к возможностям будущих церковных свершений. Одна из главных причин, откровенно названных в письме, — личное разочарование в церковной и богословской среде, в творческом духовном потенциале синодальной России.

«Вы спрашиваете: как же наши планы, ближайшие и отдаленные? Дорогой мой о<тец> Антоний, что дуто, то непрочно. Тормошишь, суетишься и чувствуешь, что двигаешь мертвые тела. Наэлектризовать их можно, но стоит ли это делать? Нужно воскрешать, но на это нет сил: сам мертв. И вот это сознание, это ощущение заставляет

¹⁴ Письмо от 4 марта 1887 г.

с иронией относиться ко *всем* затеям, пока они *затеи*, то есть пока они не вырастут сами из свободного одушевления людей под влиянием личности, вдохновленной Христом... Вы понимаете, о чем я говорю. Нужно не строить, а создавать. А создавать может только тот, кто всецело во Христе, чьи взоры неподвижны и чье сердце неизменно, в ком нет и тени самолюбия, славолубия и человекоугодия... Я, конечно, этим нимало не возражаю против Ваших планов. Вы верите в свои практические силы, — и, следовательно, сделаете все, что возможно, и это будет по совести. Я могу только от всей души радоваться и вместе с Вами торжествовать. Может быть, придется когда-нибудь быть и участником в Ваших планах ради моей глубочайшей любви к Вам. Но самостоятельно идти по этому пути я не могу. Это смешно и грешно. Залезать в чужую шкуру для дела бесполезно, а для внутренней жизни, безусловно, вредно. Я обязан, я должен идти по внутреннему пути, а внешний мой путь пусть определяется Богом, сообразно обстоятельствам. Это не мое дело. Назначат ректором — пойду. И там буду блюсти себя и работать Богу без компромисса, даже самого малейшего. Нельзя служить будет — уйду. Вот моя политика. Это не будет пассивностью. Напротив. Если я сознаю, что то или другое назначение будет вредить или моему физическому, или психическому здоровью, — я не пойду. И моя совесть не скажет мне, что это — непослушание. Я повинуюсь Богу. Он куда-то ведет меня. Он говорит мне в той гармонии духа, которую я ощущаю в себе. И что нарушает ее, то безусловно — грех. То, что Вы сейчас называете непослушанием, — отказ писать магистерское — то, что другие могут назвать ленью и расслаблением, — то для меня просто нравственная необходимость не оскорблять внутренней святости никакою спешностью, деланостью, сделкою... Я не бегу из Академии, но чтобы остаться в ней, спешить сочинением и изменять совести и настроению — этого я не смею и не могу. Если бы без этого — я с радостью остался бы; мне здесь прекрасно. Правда, климат худ; но, по своему оптимизму, я это перенес бы как-нибудь. Но раз приходится уходить, чтобы не изменять себе и Богу, я, конечно, придаю большое значение и здоровью и вижу в этом благодеющую руку Божию...»¹⁵

Человек предполагает, а Бог располагает. К счастью для нас, читателей и исследователей творчества епископа Михаила, обстоятельства сложились так, что ему не только не пришлось уходить из Академии, но он без особого напряжения смог закончить и защитить диссертацию и даже при новом ректоре Петербургской академии архимандрите, затем епископе Антонии (Вадковском) был назначен инспектором Академии, получив дополнительные возможности нравственного влияния на студентов.

«Воззавший нас из небытия в бытие благоволил отпечатлеть в нас Свой Божественный образ, — так начиналась книга “Истина бытия Божия”. — Кто принял Откровение, тот знает, что он не потерял свободы, а обрел ее. Те, которые не чувствуют в Откровении (т. е. в учении Библии. — Н. Л.) его освобождающей силы, не вошли

¹⁵ Письмо от 4 марта 1887 г. С. 586, наст. изд.



Антоний (Вадковский), митр. Санкт-Петербургский и Ладожский, инспектор СПбДА в годы обучения еп. Михаила, один из членов «монашеского братства» Академии. Портрет нач. XX в.

еще в себя, не проникли в священную и таинственную глубину своей богоподобной природы. По мере сил помочь нашей слабой и еще опутанной предубеждениями мысли узреть богоподобные черты человеческого духа и при их свете прийти к Христу как к своему Освободителю — вот цель настоящего труда»¹⁶.

Перечитывая этот труд сегодня, видишь, насколько не соответствовали реальные возможности русского академического философа 1880-х гг. поставленной им перед собой задаче. Разумеется, автор «Истины» отлично умел сражаться с врагами Церкви их же оружием: методами философского анализа и критицизма. Как писал митрополит Антоний, «не было такого лжеучителя, которого бы он не изучил и не опроверг, не было в Европе такой книги, направленной против Христова учения, которая оставалась бы ему неизвестной. Его вера была сознательной, сильной против неверия»¹⁷.

¹⁶ Михаил (Грибановский), иером. Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью. Вып. I. Истина бытия Божия. СПб., 1888. С. IV. С. 174, наст. изд.

¹⁷ Антоний (Храповицкий), еп. Слово при погребении преосвященного епископа Михаила // Таврические епархиальные ведомости. 1898. № 18. С. 1212.

Но, с другой стороны, очевиден и тот факт, что, добросовестно и последовательно анализируя концепции зарубежных, преимущественно немецких, философских авторов и школ, автор диссертации в принципе не мог преодолеть порочный круг современного ему философского анализа и языка. Хорошо понимая это, архимандрит Михаил, готовясь к магистерскому диспуту, пишет речь, в которой и близко нет той терминологической эквилибристики, с помощью которой пытался он в своей книге уяснить для себя и читателя «истину бытия Божия».

Магистерская речь стала самостоятельным памятником *новой* русской богословской мысли. В ней впервые сформулировано характерное для нового богословствования понимание *кафоличности* Церкви и ее учения. «Православие имеет вселенское значение и вселенское призвание, — писал автор. — Мы веруем, что оно — кафолично. Наш долг, не только церковный, но и научный, — свидетельствовать о его кафоличности». При этом сама кафоличность понимается в согласии с многовековой церковной традицией. С одной стороны, кафоличность православия «не может сводиться к внешнему его распространению в мире. Внешнее распространение Православной Церкви должно быть лишь выражением ее внутреннего роста, проявлением ее духовной зрелости и силы, ее внутреннего духовного совершенства».

С другой стороны, православное исповедание веры не должно и не может толковаться и интерпретироваться по желанию и усмотрению отдельных лиц. «Мы не можем стремиться к такой кафоличности, по которой православное учение перетолковывалось бы всей вселенной на всевозможные лады до полной неузнаваемости, — пишет далее архимандрит Михаил. — Наоборот, по началам нашей Церкви, всякий должен сам дорастать до того, сам приспособляться к тому, что провозгласила Православная Церковь как свой догмат»¹⁸.

Основная идея епископа Михаила, пронизывавшая все его богословское творчество и живо воспринятая его друзьями и учениками, состояла в том, чтобы поставить богословскую научную мысль — во всей ее глубине и тонкости — «в самую родственную связь с нашим внутренним человеком, с его первозданной красотой, предощущение которой заложено в каждом». Движущей силой в развитии русской богословской науки должен был стать принцип кафоличности Православия, под которым епископ Михаил понимал универсальное соответствие догматического и нравственного учения Православной Церкви богозданной природе человека, изначально заложенным в нем Творцом стремлению и способности к бесконечному духовному развитию.

Основы и догматы православной веры должны были быть осмыслены и восприняты как основы и догматы духовной жизни человечества. «Церковное учение, — будь то в виде краткого наставления в вере или в виде богословской системы, — говорил

¹⁸ Михаил (Грибановский), иером. Речь перед защитой магистерской диссертации // Христианское чтение. 1888. № 5—6. С. 727—731. С. 169, наст. изд.



*Никон (Софийский), архиеп. Карталинский, экзарх Грузии.
Соученик еп. Михаила по СПбДА.
Фото нач. XX в.*

архимандрит Михаил в своей речи на магистерском диспуте, — есть самое ближайшее выражение истинной жизни и истинных потребностей нашего духа. Богословские положения и догматы суть только формулы того, что должен переживать и во что должен верить каждый человек, живущий духом. Ибо православные догматы формировались на Вселенских Соборах в моменты высшего просветления человеческого духа в единстве Христовой любви и высшего озарения нашего естественного разума Святым Духом» (там же).

Таким образом, православное понимание кафоличности состоит, по разъяснению богослова, в том, что «исповедание православной веры вполне соответствует тому внутреннему истинному человеку, который, как образ Божий, как отпечаток неба, таится внутри каждого, когда бы он ни жил, где бы он ни находился, как бы низко он ни пал, как бы мало образован он ни был. Кто возжег в себе искру подлинной человечности, кто живет духом, волнуется и движется высшими стремлениями и чаяниями сердца, кто решил прояснить себе весь этот свой духовный мир, — для того православное исповедание веры будет совершенно своим, родным, будет соответствовать тому,



*Посольская церковь Святой Троицы в Афинах — древняя Ликодима, византийская церковь, восстановленная в 1850-х гг. архимандритом Антонином (Капустиним).
Здесь в 1890—1894 гг. служил настоятелем архим. Михаил (Грибановский)*

что им переживается, будет вполне пояснять и осмысливать его духовный опыт. Кто принял православное исповедание и будет искренно и самоотверженно стремиться к тому, чтобы возвыситься до него своим разумом, своим настроением, всем порядком своей внутренней и внешней жизни, тот вступит на путь настоящей церковной жизни, даст возможность расцвести своей истинной идеальной природе»¹⁹.

Современному читателю может показаться удивительным, что, собственно, нового содержит магистерская речь Михаила. Но вспомним еще раз время, когда она была произнесена. Тремя годами позже, на Страстную седмицу 1890 г., другой петербургский ученый, великий церковный историк В. В. Болотов на заседании совета Петербургской академии вполголоса поздравит сидящего рядом 26-летнего Антония (Храповицкого) с «новыми перспективами в догматике» — по поводу его статьи «Размышления о Страстях Христовых»²⁰, в которых сегодня мы с большим трудом можем

¹⁹ Михаил (Грибановский), иером. Речь перед защитой магистерской диссертации // Христианское чтение. 1888. № 5—6. С. 727—731. С. 169, наст. изд.

²⁰ Об этом вспоминает архиеп. Антоний в статье «Догмат искупления» (Богословский вестник. 1917. № 8—9. С. 157).



Иконостас Свято-Троицкой церкви в Афинах

усмотреть какие-либо «новые перспективы». В 1894 г. Синод откажется утвердить магистерскую степень Евгению Аквилонovu за его работу «Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом» — ввиду догматической новизны решения вопроса. «Догматическая новизна» только и состояла в отказе от определения Церкви по катехизису святителя Филарета в пользу древнего апостольского определения. Мы приводим эти примеры, чтобы показать, как трудно пробивались ростки «нового», а на самом деле возрождаемого святоотеческого богословия сквозь мостовые петровского Регламента.

Русские иноки-богословы первой половины и даже середины XIX в. никогда не вторгались так глубоко в область светских религиозно-философских исканий. И по воспитанию, и по складу мышления они были прежде всего иноки, уже потом — богословы и разве только по необходимости — критики и полемисты. Богословы нового поколения были, напротив, прежде всего религиозные мыслители, через искушения философствующего разума пришедшие к вершинам догматического ведения и от него восходившие к личному подвигу как живому воплощению и действительному раскрытию церковной истины и евангельского идеала. Потому их творения и отличаются синтезом

догматического и нравственного богословия, строгостью логического анализа — и вместе с тем силой пастырского педагогического воздействия. По существу, происходило возрождение святоотеческого богословского метода, в своей духовной цельности не знавшего схоластического подразделения на богословские «дисциплины». Церковное богословие было осмыслено владыкой Михаилом и его учениками как конкретная форма личного крестного подвига во спасение ближнего, пастырского «хождения пред Богом».

Последние десять лет жизни омрачила борьба с наступающим недугом: мыслитель не смог уже вернуться к продолжению задуманной им системы православной философии. Врачи предписывают жить на юге. В 1889 г. он уезжает лечиться в Крым, в 1890—1894 гг. служит настоятелем русской посольской церкви в Афинах. Шестого августа 1894 г. хиротонисан во епископа Прилукского, викария Полтавской епархии, с конца 1895 г. — епископ Каширский, викарий Тульской епархии, с 19 января 1897 г. — снова в Крыму, епископ Таврический и Симферопольский. В Симферополе 19 августа 1898 г. его и настигла смерть. Говорят, именно его кончину описал Чехов в своем рассказе «Архиерей».

Но он успел оставить нам еще одну удивительную книгу. В 1896 г. вышла первым изданием книга «Над Евангелием». Цель работы состояла в том, чтобы дать почувствовать и самым искушенным читателям конца XIX в. «освобождающую силу Откровения».

Цитированные слова были сказаны владыкой Михаилом в предисловии к книге «Истина бытия Божия». Автор писал далее о необходимости обрести в Писании «возделенный ответ на свои собственные чаяния и мысленные запросы»²¹.

Раскрытию этих содержащихся в слове Божиим ответов на запросы человеческого духа как раз и посвящена книга богословских размышлений «Над Евангелием». Как писал В. Теплов в статье, посвященной 60-летию со дня кончины епископа Таврического, «это замечательнейшее произведение в богословской литературе по оригинальности метода толкования Евангелия и по содержанию является непревзойденным»²². Если в «Истине» исследовались пути духовного поиска от Абсолюта философских систем к Личному Богу Библии, то в этой книге епископ Михаил идет обратным путем — от конкретного комментирования сюжетов и притч Евангелия к возвышенному богословскому учению о Божестве.

«Можно читать Евангелие и думать над ним — и все-таки не понимать, не разуметь его, — писал епископ Михаил в одном из писем. — Вы можете десять раз прочитывать известное место и, по-видимому, сознать его смысл, но вдруг в одиннадцатый раз открывается точно молнией вся благодать слов, вся глубина жизни, скрывающейся

²¹ Михаил (Грибановский), иером. Истина бытия Божия. С. 174, наст. изд.

²² Теплов В. Памяти преосвященного Михаила, епископа Таврического и Симферопольского (к 60-летию кончины) // Журнал Московской Патриархии. 1958. № 12. С. 47—54.



Первые издания книги «Над Евангелием» 1896, 1898 гг.

в них, и вы видите, что до сих пор ничего не понимали и только обманывали себя призрачным, поверхностным знанием. Это — значит, наступил час Божией воли для Вас»²³.

Мы не будем пытаться пересказывать толкования конкретных мест Писания. Некоторые из глав, как и другие труды Михаила, оставляют впечатление незавершенности, не все главы ровны и равноценны. Есть и следы излишней и не всегда убедительной грамматической и текстологической отягченности в стиле немецкой экзегезы. Но в основном это живые размышления, отталкивающиеся не от буквы, но от духа евангельских речений.

«...Утешитель же, Дух Святой, напомнит вам все, что Я говорил вам (Ин. 14:26)». Весь Новый Завет свидетельствует об исполнении этого обетования Господня.

²³ Письмо от 24 февраля 1896 г. С. 671, наст. изд.

Апостолы и евангелисты лишь передали нам то, что **н а п о м н и л** им Дух Святой из жизни и бесед Учителя. Под действием Святого Духа они стали способны в сердечной простоте и чистоте созерцать открывшуюся им духовную реальность и столь же верно передавать ее другим.

Это относится в полной мере и к восприятию реалий Святой Земли православным паломником. Если Дух Святой не **н а п о м н и т**, даже с лучшими книгами и путеводителями в руках мы ничего не увидим и не поймем в святынях Иерусалима и Палестины. Епископ Михаил прошел земными дорогами Спасителя дважды — в 1886 и 1893 гг. — и шел со Священным Писанием в руках и молитвой на устах. Он опытно познавал, что «напоминания Святого Духа» состоят не в протокольных подробностях изображения городов и храмов, а в том, что подробности эти передаются духу читателя воздействием благодати Божией. Поэтому так же, как в тексте самого Евангелия, в его книге перед нами предстают не мертвые описания событий, а их переживания и осмысление, способные оказывать благодатное влияние на читателя.

Евангелие — самая зачитанная и самая непрочитанная из земных книг. И земных ли? Что можно поставить в истории человечества рядом с Евангелием? Мытарь Захей в Иерихоне из-за малости роста влез на смоковницу, чтобы увидеть Иисуса. На какое дерево влезть нам сегодня, чтобы незрячими глазами, сквозь ложные огни и грохот прогресса, в окамененном нечувствии увидеть и услышать Спасителя?

Может быть, лучший, даже единственный сегодня для нас способ приблизиться к Нему — пройти земными дорогами Евангелия, «влагая персты» в библейские памятники Палестины, земной родины Сына Божия, Сына Человеческого.

...Можно изучать Евангелие с богословской точки зрения — как источник догматического учения о Боговоплощении, о Боге-Троице, о грехе и искуплении. Можно — с исторической, как повествование о жизни, проповеди, крестной смерти и Воскресении Учителя и Праведника, Пророка и Чудотворца. Но можно — и как трепетный рассказ очевидцев: капернаумского сборщика податей Матфея или Иоанна Богослова, ученика Иоанна Предтечи и кумранитов, удостоенного в Евангелии имени Сына Громова, а в позднейшей иконографической традиции — символа орла. Или стремительного Марка с его постоянным «тотчас», опиравшегося на устные рассказы первоверховного апостола Петра, духовным сыном, спутником и толмачом при котором был он многие годы. Или антиохийского врача, писателя и художника Луки, греческий язык которого считают наиболее совершенным в Новом Завете...

И есть «пятое Евангелие» — сама Святая Земля. Вся живая, на цвет, и запах, и наощупь воспринимаемая нами Галилея — словно сошла со страниц Евангелия: со стадами и пастырями, рыбаками и лодками, мирными пшеничными полями, на которых ученики Иисуса срывали колосья, и яростными солнечными точилами Виноградника Божия — Кармила. В каждом селении вы найдете древние ручные жернова и масляные прессы, в каждом кургане — многослойные россыпи ханаанской, библейской,



*Еп. Михаил (Грибановский).
Фото второй пол. 1890-х гг.*

античной, византийской нумизматики, с «динарием кесаря», статиром из рыбыны, поиманной Петром, «потерянной драхмой» и «зарытым талантом», «лептой вдовы» и серебряником Иуды... Чуть-чуть благоговейного воображения — и вы увидите себя не только в Земле Иисуса, но и в Его времени, на самом разломе эр и цивилизаций, в конце Ветхого и начале Нового Завета.

Именно так воспринимал Святую Землю епископ Михаил. Потому столь неизгладимое впечатление производят такие главы его книги, как I («И сказали апостолы Господу: умножь в нас веру»), III («Вы не от мира»), IX («Да приидет Царствие Твое»), XI («Посмотрите на полевые лилии...»), XIII («Утешитель же, Дух Святой... напомним вам все, что Я говорил вам»), XV («Когда поведут предавать вас...»).

«Каждый из нас имеет свою глубину и напряженность веры, — этими словами открывается первая из названных глав. — При этом та и другая (глубина и напряженность. — Н. Л.) всякое мгновение в нас изменяются. Сейчас мы сильны духом, чувствуем его подъем, и вера так осязательно близка нам, ее тайны так прозрачны и очевидны для нашего духовного взора. Мгновение, — и волна веры отхлынула; самосознание померкло, потускнело; его цельный блеск покрылся точно рябью сомнений... Душа чувствует себя обнаженной и оставленной; тревога пустоты охватывает и сушит ее. Но она бессильна задержать закономерно идущий отлив. Волны нашей веры — лишь прибой и отбой к нашему духу беспредельного моря божественной жизни». И он (прибой) — в руках Бога. Он знает, сколько благодати веры для нас нужно. От Него зависит умножение ее, и не нам что-либо изменить в Его определении. Оно рассчитано на ту глубину нашего духа, которая недостижима для нашего мелкого сознания; оно направлено к тем вечным целям, которые постоянно ускользают от нашей слабой и колеблющейся свободы»²⁴.

...Или из главы «Вы не от мира»: «Мы, христиане, не от мира сего. Но это не значит, что наш мир — где-то отсюда за миллиарды верст, за бесконечными звездными мирами. Совсем нет. Он внутри нас самих, в окружающей нас природе, на всяком месте, в каждой душе. Он отделяется от нас не внешними пространствами, а лишь поверхностью той же самой жизни, которая на этой же земле со всех сторон охватывает нас. Стремиться из этого мира в тот — не значит нестись и рваться в беспредельную даль. Это значит просто войти внутрь того, что находится в нас самих и вокруг. В моей душе, какова бы она сейчас ни была, просвечивает нечто высшее, благороднейшее и святое — та же душа, но только в более совершенной и прекрасной форме бытия. Идти туда, к тому просвету, осваиваться с тем, что открывается через него, — это и значит идти в тот небесный мир, к которому мы призваны Господом»²⁵.

²⁴ Михаил (Грибановский). *еп.* Над Евангелием. М., 1994. С. 3—4. С. 281, наст. изд.

²⁵ С. 287, наст. изд.



*Мартиниан (Муратовский), еп. Таврический (1885—1897),
предшественник еп. Михаила по крымской кафедре*

Эти главы хочется цитировать бесконечно. Но напомним еще лишь одну, XXIX, посвященную важнейшей и труднейшей проблеме прообраза, — отражению прошлого в нашем настоящем и предвосхищению в нем нашего будущего.

Непосредственным предметом размышления становится для епископа Михаила 19-я глава Евангелия от Иоанна с описанием последнего дня, последнего часа земной жизни Спасителя. Как известно, перед смертью распятый Христос попросил пить. И один из воинов надел на копье губку, обмакнул ее в уксус и поднес к губам страдальца. И Христос, воскликнув: «Свершилось!» — испустил дух (Ин. 19:28—30).

Во многих местах Евангелия мы встречаем прямые напоминания евангелистов о том, что описываемые ими события являются исполнением ветхозаветных пророчеств. Обычно это подчеркивается словами «да сбудется Писание», «во исполнение сказанного» и т. п. Так и здесь. В одном из псалмов Давида читаются слова: «И дали мне в пищу желчь, и в жажде моей напоили меня уксусом» (Пс. 68:22). Для Псалмопевца этот образ был одним из предельных выражений человеческой богооставленности, предательства близких, глубины человеческого горя. Неудивительно,



Симферополь. Александро-Невский кафедральный собор (в 1930 г. взорван).
Фото второй пол. XIX в.

что Новый Завет увидел в этой строчке псалма один из выразительных прообразов будущих мук Спасителя.

«Господь знал Свои прообразы и был их исполнением, — пишет епископ Михаил. — И каждый народ имеет свои прообразы и свои исполнения их, хотя они и частного характера, сообразно частной миссии на земле известного народа... Народ идет из силы в силу, сохраняя свой особенный, свойственный только ему, гений. И потому предшествующие ступени его духовной жизни суть прообразы его последующего развития... Потому-то выразители народного гения и имеют свои прообразы в предшествующей истории. Знать эти прообразы и в литературе, особенно народной, духовной и возвышенной, и в истории жизни, особенно в ее величайших и вдохновенных выразителях и подвижниках, — не только знать, но и жить в них, видеть, воспринимать высшую отражающуюся в них красоту и правду, чувствовать ее веяние и отражение в себе — это самый лучший путь воспитания к духовному служению своему народу, самое верное средство угадать ту тропинку к Богу, которой ему (народу) предназначено идти, и стать на нее самому»²⁶.

Связь времен... Жестоко и непонятно закручена эта связь, недоведомым и недоступным для нашей слабой мысли образом сокрыта она в таинствах Божест-

²⁶ Михаил (Грибановский). *еп. Над Евангелием*. С. 396, наст. изд.



*Еп. Михаил с матерью, Фавстой Ермиловной.
По рассказу свящ. Сергея Шукина, именно эта фотография
стала поводом для написания А. П. Чеховым рассказа «Архиерей»
(см.: с. 840 наст. изд.).
Фото второй пол. 1890-х гг.*

венного Промысла. Если Закланый Агнец пророков стал символом и прообразом Страдающего Испытателя, то сама Голгофская Жертва явилась в свою очередь прообразом на будущие времена крестного пути Церкви Христовой и воплощающей ее Святой Руси.

Естественно, прообраз и его исполнение, о которых говорит Михаил, не всегда могут быть соединены стройной причинно-следственной цепью, не всегда между ними бывает правильное, один к одному, соответствие. Пространство духовных связей, взаимопреломлений, предвосхищений и, наоборот, ретроспекций — всегда многомернее и сложнее нашей скудной житейской логики. Уж на что Библия — Книга Книг и Зеркало Бытия, — а и в ней взаимоотражения и взаимопроникновения Истории и Таинства, ветхозаветных пророчеств и новозаветных их воплощений не поддаются буквалистским расшифровкам.

Скорее, прообразы Библии есть не что иное, как архетипы, первосхемы, «элементарные частицы» духовной жизни человечества, из которых лепится — каждый раз заново — его история, которые вновь и вновь в каждую эпоху наполняются своим особым содержанием, облекаются новой плотью и, увы, новой кровью.

...А в конечном счете прообраз нынешних событий — не в прошлом, а в будущем. Кровавая и трудная история современного человечества — лишь образ, слабое опережающее отражение ожидающего всех нас Страшного Суда. Результат, который, собственно, уже вне истории — он и подтягивает, и закручивает историю в эту жесткую, по видимости порой бессмысленную, так больно бьющую нас пружину.

И нравственный урок, с очевидностью следующий из указанной нами главы из книги «Над Евангелием», состоит в осознании той ответственности, что лежит на нас, — не только за прошлое, сделавшееся прообразом настоящего, но в гораздо большей степени и за будущее, прообраз которого Бог и история прочтут завтра в нас с вами.

Может быть, именно в названном, *типологическом* смысле не менее важным, чем книжные труды епископа Михаила, был для Русской Церкви и русских богословов его личный пример христианского подвига и опытного богопознания. Преосвященный Михаил воплотил свой *кафолический* идеал в своей подвижнической жизни. «То был дух великий, дух апостольский, который распростирался далеко за пределы своей личной жизни и, в стремительном порыве любви и сострадания, желал всех людей, всю вселенную охватить собою и, очищая всех молитвенным пламенем, вознести ко Христу, — говорил митрополит Антоний в своей речи при погребении епископа Михаила. — Поистине преосвященный Михаил был одним из тех немногих людей, которые едва замечают окружающую их внешнюю действительность жизни и, обращаясь среди нее, исполняя дела своего звания, на самом деле бывают заняты всегда одной мыслью, одним чувством — скорбью за грешный мир, пламенным желанием общего спасения и блага, которые желают “всем быть вся, да всяко некия спасут”. Это те избранные



*Памятник на месте первоначального захоронения преосв. Михаила
в симферопольском кафедральном соборе*

сосуды, что вместе с Христом могли бы сказать: *огня приидох вовеици на землю, и что хочу, аще уже возгореся* (Лк. 12:49)»²⁷.

Епископ Михаил не создал собственной богословской системы. И не мог создать — в силу постоянных болезней и недомоганий, в силу неготовности аудитории к восприятию новых богословских идей. И не хотел создавать — не только по присущему ему смирению, пониманию пределов собственных возможностей, но и в силу принципиальной, может быть, недостижимости установленной планки. Если действительно богословские свершения должны были и могли соответствовать только степени внутренней духовной зрелости, если, как считал Михаил, никакие реформы не могли помочь Церкви и России без *воскрешения* (именно не возрождения,

²⁷ Антоний (Храповицкий), еп. Слово при погребении преосвященного епископа Михаила. С. 793, наст. изд.

как модно теперь говорить, а воскрешения из мертвых) самого духа церковного в чадах и пастырях Церкви, — время для обновления богословской мысли явно не было сколь-либо благоприятным.

Мы говорим (и вправе говорить) о влиянии Михаила, о сплотившемся было вокруг него «ученом монашеском братстве» в Петербургской академии... Но ведь реально-то братства было раз-два и обчелся... Реально-то из указанного кружка, кроме митрополита Антония (Храповицкого), ни одного крупного богослова не вышло, — а Михаил, как явствует из публикуемых писем, по многим богословским позициям и с Антонием не был согласен...

Но это, так сказать, момент количественный. Важнее соображения качества.

Значение наследия епископа Михаила, митрополита Антония и других восходящих к их кругу богословов, может быть, и вовсе следует искать не в создании какой-либо богословской системы. Когда в связи с этими именами говорят о «новой эпохе в русском богословии», имеют в виду прежде всего обновление самого языка богословствования, смелость в постановке проблем. Младший современник Михаила Д. С. Мережковский сказал однажды (кажется, по поводу Религиозно-философских собраний, одна из генеалогических нитей которых явно тянется к «богословским вечерам» в Санкт-Петербургской академии), что религиозно-философские дискуссии начала XX в. не решили тех или иных вопросов церковного сознания, но сделали их «еще вопроснее». Примерно то же можно сказать о работах епископа Михаила (Грибановского), как и митрополита Антония (Храповицкого) или архиепископа Илариона (Троицкого): благодаря их вдохновенному видению многие узловые проблемы русской богословской мысли и церковной жизни стали «еще вопроснее».

Более того. Если говорить о сугубо формальных богословских результатах, они даже могут настораживать неподготовленного наблюдателя. Главным глашатаем и главным идеологом всего направления справедливо считается Антоний (Храповицкий) — и мало кто из современных школьных богословов не считает его едва ли не еретиком. Одним из наиболее ярких последователей Антония был святитель Иларион (Троицкий) — иные академические авторы готовы и его записать в ту же категорию.

Так ли обстоит на деле?

Разумеется, не так. Даже те фрагменты внутреннего дружеского диалога Михаила с Антонием, которые удастся реконструировать по опубликованным письмам, свидетельствуют о том, что каждый из них отдавал себе отчет в неокончателности, порой в силу этого и неотчетливости тех или иных конкретных формулировок. Время торопило. Оба (в гораздо большей степени Антоний) вынуждены были формулировать свои идеи и прозрения скорее в поэтических образах, чем в отвлеченных терминах. Спеша (и не успевая — в гораздо большей степени Михаил) сказать главное, им приходилось не обращать внимания на второстепенное. Практически перед нами картина богословско-поэтического прорыва — а не спокойного религиозно-философского дискурса, что



*Могила еп. Михаила (Грибановского)
во дворе симферопольского храма Всех Святых. Совр. фото*

характерно и в целом для Серебряного века. А названные мыслители, безусловно, и по времени деятельности, и по ментальности — тоже люди Серебряного века. Вообще, тоже люди...

По существу, при всех недостатках и срывах, неточностях и увлечениях именно ими подготовлена была почва для православного богословского ренессанса XX в. Разумеется, богословы следующих поколений лучше и глубже изучили и освоили наследие святоотеческой мысли (Михаил и Антоний могли лишь мечтать об этом — в силу зачаточного состояния русской патристики их времени), более свободно могли говорить и дискутировать (в силу исторического исчезновения синодальной рутины, по рукам и ногам связывавшей русскую богословскую мысль XIX — начала XX в.), более широко и разносторонне взаимодействовать с инославным, католическим и протестантским

богословским наследием, в диалоге и противостоянии с которым только и может развиваться самостоятельная православная мысль. Разумеется... И все же богословы позднейших русских поколений — несчастных (по политическому, эмигрантскому своему статусу) и счастливых (по научным и творческим возможностям и открывающимся горизонтам) — в буквальном смысле слова «стоят на плечах гигантов». Тех представителей русской богословской науки, которые эту будущую эпоху возможностей и горизонтов готовили и звали.



Над временем

1

Под Вербное воскресенье в Старо-Петровском монастыре шла всенощная. Когда стали раздавать вербы, то был уже десятый час на исходе, огни потускнели, фитили нагорели, было все, как в тумане. В церковных сумерках толпа колыхалась, как море, и преосвященному Петру, который был нездоров уже дня три, казалось, что все лица — и старые и молодые, и мужские и женские — походили одно на другое, у всех, кто подходил за вербой, одинаковое выражение глаз.

А. П. Чехов. Архиерей

Принято думать, что прототипом героя этого известного чеховского рассказа был епископ Таврический Михаил (Грибановский), умерший от чахотки 19 августа 1898 г. в возрасте 42 лет¹. Почивший владыка Михаил в действительности мало походил на преосвященного Петра из рассказа А. П. Чехова, но все же нельзя почитать случайным его присутствие в русской литературе. Внутренняя жизнь епископа Михаила была глубоко связана с русской словесностью. Речь идет именно о *словесности*. Это слово, на церковно-славянском языке означающее высшие духовные способности человека, русская литература избрала своим именем еще в конце XVIII в., чем и выразила если не суть, то хотя бы стремление свое. Вера, как говорили отцы, во «владычественное слово» сполна запечатлелась в нем.

«Где начало слова? — На небесах, превыше небес, в вечности, в Боге... Скажешь, что это не такое слово, как у тебя и у меня. Так. Слово Божие бесконечно выше слова человеческого. Но поелику ты сотворен по образу Божию, то и в слове твоём должен быть некий образ слова Божия и силы его, если ты не затмеваешь его злоупотреблением слова, если не обессиливаешь слова невниманием и легкомыслием»², — так

¹ См.: С. Щ. [Щукин С. Н., свящ.] Из воспоминаний об А. П. Чехове. Русская мысль. 1911. № 10; см. то же в сокр.: Ярославские епархиальные ведомости. 1912. № 28. С. 837–841, наст. изд.

² Свт. Филарет, митрополит Московский. Творения: В 5 т. М., 1873–1885. Т. 5. С. 452.

писал святитель Филарет и словом своим стремился задержать распад и расцерковление русского общества. И хотя русская словесность в известном смысле была порождена именно этим распадом, но и она по-своему искала быть устроителем русской жизни, движимая той же верою в творческую таинственную мощь слова. Надо сказать, что к добру или нет, но это удавалось ей. Николай Гоголь признавался перед смертью, что в своей поэме не описывал русскую жизнь, но сочинял на нее сознательную карикатуру³. Между тем последняя на столетие и более вперед определила восприятие, а стало быть, и содержание этой жизни.

Церковность была главенствующей чертой русского быта веками. Бытовые преобразования Петра метили именно в церковность, и небезуспешно, она уцелела по преимуществу лишь в духовенстве и простонародье. Но с легкой руки Пушкина, имеющего дар обращаться в поэзию все, к чему бы он ни прикасался, русский культурный быт, перестав быть церковным, осознал себя поэтичным и в том нашел свое оправдание. Только теперь уже не Слово, но словесность властвовала над ним. Тот же Гоголь указывал на «библейские корни нашей поэзии» и усваивал поэту роль пророка и преобразователя жизни, и уже не в слове Божиим, но в словесности искала и обретала теперь свою меру жизнь, и даже церковное воспринималось уже через призму поэтического. Таков был воздух, которым будущий владыка дышал с детства.

2

В восьми верстах от Лесополя село Обнино с чудотворной иконой. Из Обнина летом носили икону крестным ходом по соседним деревням и звонили целый день то в одном селе, то в другом, и казалось тогда преосвященному, что радость дрожит в воздухе, и он (тогда его звали Павлушей) ходил за иконой без шапки, босиком, с наивной верой, с наивной улыбкой, счастливый бесконечно.

А. П. Чехов. Архиерей

Желая подчеркнуть церковные корни своего героя, Чехов делает его сыном сельского диакона: поэзия церковности проступала здесь заметней, чем в городской жизни⁴,

³ «...Довольно сказать тебе только то, что когда я начал читать Пушкину первые главы из "Мертвых душ", в том виде, как они были прежде, то Пушкин, который всегда смеялся при моем чтении (он же был охотник до смеха), начал понемногу становиться все сумрачней, сумрачней, а наконец сделался совершенно мрачен. Когда же чтение кончилось, он произнес голосом тоски: "Боже, как грустна наша Россия!" Меня это изумило. Пушкин, который так знал Россию, не заметил, что все это карикатура и моя собственная выдумка» (Гоголь Н. В. Собр. соч. М., 1978. Т. 6. С. 259).

⁴ «Чехов понимал красоту и смысл обряда, любил иное в церковной форме... Ему нравилось еще, когда огонек лампадки теплился где-нибудь на кладбище» (Щукин С. Н., свящ. Из воспоминаний об А. П. Чехове. Ярославские епархиальные ведомости. 1912. № 28. С. 540).

но в жизни епископа Михаила (Грибановского) все происходило не так. Родившись в обеспеченной семье елатомского благочинного, маленький Михаил был баловнем не только своих близких, но и «баловнем» русской культуры в известном смысле. Материальный достаток, равно как и не узкосословные взгляды родителей позволили дать ему все то, что она предлагала тогда состоятельным людям, и единственно хрупкое здоровье омрачало это видимо счастливое, хотя совсем и по-иному, чем у чеховского Павлуши, детство. Сказанное не отрицает благочестивых традиций священнического быта, также, очевидно, не забытых в семье будущего владыки.

В свое время подросший Михаил поступает в духовное училище, которое возглавлял тогда *учитель словесности* С. Я. Виноградов. Последний любим своими учениками и, в свою очередь, прививает им любовь к русской литературе. Он учит не просто читать, но размышлять о прочитанном. В чистоте поставленного перед жизнью зеркала словесности его ученики, по-видимому, не сомневаются. Если добавить к этому, что два года Михаил из-за болезней проводит на домашнем обучении, легко представить, сколько им прочитано, сколько передумано, какие благородные и, должно быть, фантастические мечтания одушевляют его, как привыкает он смотреть «зрачками в душу», в себе самом открывая мир, не менее обширный и реальный, чем тот, что непонятно и призрачно суетится за окнами спальни больного и только в словесном своем выражении обретает для него устойчивость и смысл.

Уже в эти годы ярко проявляется его умение поставить перед собой цель и не смотря ни на что добиться ее осуществления. Пока, впрочем, зачастую за этим стоит не более чем честолюбие. Мы знаем, как он напряжением всех сил и чуть ли не с риском для жизни добивается пятерки по греческому. Мы знаем о сочинении по «Старосветским помещикам» на шести листах, заставившем говорить о нем все училище. Мы знаем, что на квартире у него для обсуждения прочитанных книг собираются друзья и он главенствует над ними глубиной и верностью суждений.

Мы не знаем, что в эти годы остается у него от благочестивых впечатлений детства: вспоминает ли он о клобуке святителя Феофана, так знаменательно покрывшем ему голову; молится ли, причащается ли помимо ежегодного обязательного говения?

Уже будучи зрелым богословом, верный себе, он найдет оправдание прозрениям русской словесности и своей любви к ней. Он скажет: «Выразители народного гения имеют свои прообразы в предшествующей истории. Знать эти прообразы и в литературе, особенно народной, духовной и возвышенной, и в истории жизни, особенно в ее величайших и вдохновенных выразителях и подвижниках, — не только знать, но и жить в них, видеть, воспринимать их высшую, отражающуюся в них красоту и правду, чувствовать ее веяние и отражение в себе — это самый лучший путь воспитания к духовному служению своему народу, самое верное средство угадать ту тропинку к Богу, которой ему предназначено идти и стать на нее самому... Кто воспринял эти прообразы, почувствовал, что в нем то же самое открывается, что и в них, и что рука Божия ведет

его к исполнению их, — тот истинно послужил своему народу и Христу и будет подвижником своей земле и Церкви Божией»⁵. Но едва ли в отрочестве словесность вела его прямо ко Христу. Скорее наоборот: она пленила его настолько глубоко и безоговорочно, что сделала на время ненужным и необязательным «благородный плен веры».

3

Ведь русские мальчики как орудуют? Иные то есть? Вот, например, здешний вонючий трактир, вот они и сходятся, засели в угол. Всю жизнь прежде не знали друг друга, а выйдут из трактира, сорок лет опять не будут знать друг друга, ну и что ж, о чем они будут рассуждать, пока поймали минутку в трактире-то? О мировых вопросах, не иначе: есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну, те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату, так ведь это один же черт выйдет, все те же вопросы, только с другого конца. И множество, множество самых оригинальных русских мальчиков только и делают, что о вековых вопросах говорят в наше время. Разве не так? ...Я ничего не понимаю, — продолжал Иван как бы в бреду, — я и не хочу теперь ничего понимать. Я хочу оставаться при факте. Я давно решил не понимать. Если я захочу что-нибудь понимать, то тотчас же изменю факту, а я решил оставаться при факте...

Ф. М. Достоевский. Братья Карамазовы

В семинарии он звался «либералом». В эти годы он вел дневник, куда делал выписки из прочитанных книг, заносил наблюдения над жизнью и самим собой. Он по-прежнему предавался чтению со страстью и, несмотря на физическую немощь, никогда вполне не покидавшую его, работал иногда по 15 часов в сутки. Читал, кажется, все подряд. На страницах дневника, — пишет его жизнеописатель и младший друг⁶, — «кроме классических русских писателей — Грибоедова, Лермонтова, Гоголя, Тургенева, Островского, сочинений по критическому их разбору — Белинского, Добролюбова, Писарева... встречались сочинения второстепенных писателей, каковы — Авдеев, Крашевский, Е. Тур, Лажечников, Некрасов, Решетников, Г. Успенский и многие другие.

⁵ Михаил (Грибановский), архим. Над Евангелием. Полтава, 1911. С. 223—224. С. 396, наст. изд.

⁶ Леонтьев А. И. Под инициалами А. Л. он издал жизнеописание Владыки (Преосвященный Михаил (Грибановский), епископ Таврический и Симферопольский (1856—1898). Полтава, 1911. Далее в прим. указ. ссылки на страницы наст. изд.). Это наиболее подробное и полное жизнеописание Михаила Грибановского. Ссылки на него неизбежны для всякого вникающего в историю жизни еп. Михаила еще и потому, что только здесь сохранились обширные выписки из его дневников и записных книжек. О принадлежности жизнеописания именно Леонтьеву см.: Филимонов С. Б., Пшенева И. А. Кто автор книги о епископе Таврическом Михаиле (Грибановском)? История одного раритетного издания // Брег Тавриды (Симферополь). 2001. № 6 (59). С. 326—329.

Мало того: в числе книг, предназначенных для прочтения, есть и сочинения по естествознанию, по географии, по элементарной химии таких писателей, как Кольбе, Дарвин, Моос, Бокль, Бок, Ливингстон и др.»⁷. Позднее к этому списку добавляются «сочинения по естествознанию, палеонтологии, сравнительному языкознанию (Бернштейн, Дрепер, Шлейден, Бок, Моос, Брем, Лайель, Дарвин), по социологии (Бокль, Милль), статьи по этим же вопросам из лучших тогда, считавшихся модными, журналов: “Отечественные записки”, “Современник” за 60-е годы, “Знание”, “Заграничный вестник”, “Дело” и др.»⁸. Заметно отсутствие книг собственно богословских, а одна из дневниковых записей проясняет особенности круга чтения: «поставивши вопрос: *Какой должен быть настоящий человек?* Грибановский дает ответ: не должен быть мечтателем, давать воли своему воображению, своей фантазии... Он должен верить только *фактам, опытам, самым естественным, близким обобщениям...*»⁹ Быть может, в этих словах не только программа для настоящего и будущего, но и суд над своим прошлым. Словесность уже не удовлетворяет его, он, как говаривал преподобный Нектарий Оптинский, «приникает к научности». С ее помощью он хочет всмотреться в жизнь. Искуситель является ему не скучным джентльменом Ивана Карамзина, но провозвестником научного переустройства мира. Решительно, Достоевский гораздо более Чехова угадал его, хотя вовсе и не имел в виду. Только русские мальчики из Тамбовской семинарии собираются не в «вонючем трактире», а на квартире будущего епископа. «Беседы обыкновенно начинались с обсуждения какого-нибудь частного литературного или философского вопроса, затем незаметно и постепенно переходили к более общим вопросам. Очень часто заканчивались они жаркими спорами об основных принципах жизни. Тут всегда образовывались два направления. Одни считали основным принципом человеческой деятельности исполнение долга, а другие — и в числе их Грибановский — полагали такой принцип в счастье человека. Спорами товарищи иногда настолько увлекались, что, начав их в квартире, продолжали спорить на свежем воздухе, на городском тротуаре, причем нередко поднимали такой гвалт, что невольно обращали на себя внимание проходящих. И надо было видеть Грибановского во время этих споров! По многим литературным и философским вопросам он мог говорить по целым часам. И как говорить! Глубина и серьезность мысли, сила логики и диалектики были поразительны для его возраста и образования»¹⁰.

Дневник дополняет: «Истинное счастье заключается не в почестях, не в славе, а в самом себе»¹¹. В другом месте он называет себя *эгоистом*, хотя вовне это никак не обнаруживается, даже наоборот: он всегда готов помочь товарищам, и они с радостью прибегают к его помощи. Скорее под именем *эгоизма* здесь проступает глубинная черта личности епископа Михаила: стремление именно в самом себе, в собственном

⁷ Жизнеописание. С. 727.

⁸ Там же. С. 729–730.

⁹ Там же. С. 729.

¹⁰ Там же. С. 732.

¹¹ Там же. С. 728.

самосознании обрести точку опоры или, быть может, точку пересечения координат, с помощью которых удалось бы определить знак и вектор жизни. Та самая привычка и уже потребность жить «зрачками в душу», которая угадывалась в болезненном, на-читанном и честолюбивом подростке. «Как бы я желал знать все, все, — пишет он в дневнике, — смотреть на мир во всем его единстве и красоте! О, как неуловимо чувство! Хотел было написать о том, что я желал бы известности, — и вдруг это чувство пропало, но там вот опять появилось... вот тут и улови их. И что такое чувства? Мысли бегут, бегут, и сам даже почти их не сознаешь. И усиленно хочется трудиться, учиться, знать, а теперь лень, — что это значит? Неужели я буду дураком? Неужели я так и буду только мечтать о своем величии? Нет, лучше не жить. Даже и писать лень. Что за жалкое существо человек! Буду учиться!»¹²

Позднее в письме другу он напишет: «Уж таков божественный круговой закон жизни: чем ни глубже идем в себя, тем горячее любим других и отдаемся им; и чем ни полнее отдаемся им, тем легче и глубже входим в себя... Это тайна, коренящаяся в тайне Троичности...»¹³

Но прозрение этой тайны еще далеко от него, а пока сны русской словесности снятся ему.

4

*Мне снилось, что лестница крутая
Меня вела на башню; с высоты
Мне виделась Москва, что муравейник;
Внизу народ на площади кипел
И на меня указывал со смехом,
И стыдно мне и страшно становилось —
И, падая стремглав, я пробуждался...
И три раза мне снился тот же сон.
Не чудно ли?*

А. С. Пушкин. Борис Годунов

Почти весь 1876/77 учебный год он снова проболел, быть может, из-за предшествующих усиленных занятий. Возвращается в семинарию он уже в богословский класс. Ректором тогда был архимандрит Димитрий (Самбикин), преподававший церковную историю и увлекший своих питомцев трудами по истории Тамбовской епархии¹⁴.

¹² Жизнеописание. С. 733, наст. изд.

¹³ Письма преосвященного Михаила, почившего епископа Таврического. Симферополь, 1910. С. 671–672, наст. изд.

¹⁴ Так появляется в свет первый печатный труд Михаила Грибановского «Высокопреосвященный Костромской архиепископ Платон как ректор Тамбовской семинарии» (Тамбовские ЕВ. 1878. № 15).

Но еще более важное влияние на него оказал преподаватель богословия протоиерей Иоанн Максимович Сладкопевцев, который знакомил семинаристов с основными протихристианскими течениями мысли, приучая учеников с его помощью находить на них серьезные и доказательные возражения. Для Грибановского с его философским складом ума это был, конечно же, наилучший метод.

В 7 часов утра 6 марта 1878 г. он записывает три следующих один за другим сна. Вот один из них: «Стоит громадное здание, к нему приставлена широкая лестница, конец которой далеко выше здания и пропадает в необозримой вышине. Я лезу... я уже высоко... этажей уже пять миновал... Лестница становится тоньше... Необъяснимый страх нападает на меня... Лестница гнется, качается... Страшно!.. "Боже мой, как безумно я делаю! Зачем я лезу? Ведь все равно оттуда потом и не слезешь!.. Никто не может слезть..." И вот я спускаюсь назад. Все дрожит подо мной, и я едва-едва не падаю. Страх подкашивает ноги... Наконец я благополучно слезаю... Нужно заметить, что по лестнице я лез, чтобы кого-то освободить»¹⁵. Он тут же и толкует сон и, кажется, верно: «Не была ли вся моя предыдущая жизнь карабканьем все вверх без твердой опоры под ногами? Не стремился ли я постигнуть суть бытия, определить точно логически принципы своей деятельности? Не рисовал ли я свою деятельность в грандиозных размерах? Не верил ли я безусловно в силу человеческого разума и могущества? Не надеялся ли я только на себя, считая себя всесильным? Не стремился ли я взлететь в поднебесные пространства и оттуда гордым оком глядеть на мелкую суету человеческую? И все смешалось, все превратилось в хаос. Я почувствовал себя без всякой опоры: все подломилось под тяжестью скептицизма, снедающей думы. Все разбилось в прах, все надежды оказались эфемерны мне. Все потеряло смысл, цель, значение... То, что я считал крепким, нерушимым, сломилось, изменило мне... Я увидел себя одиноким, беззащитным, жалким среди потрясающего урагана сомнений, урагана, захватывающего дух, наводящего отчаяние, невообразимый страх, ужас. Где я? Зачем я? Что мне делать? Не лучше ли смерть, небытие? Нет, в словах нельзя выразить этих страшных, потрясающих существо минут! О! Кто пережил это, тот поймет, что этого передать нельзя. Я решил... (о, если бы я мог это сказать с уверенностью!) воротиться на землю! Я ухватился за твердый ствол веры в Бога и Его любви к людям... Да! Я сойду и благополучно буду действовать на земле, я буду тверд... Неужели в самом деле это перелом в моей жизни? Говорят, что это бывает у всех... Если так, то я желаю еще больших мук, еще больших сомнений... Я желаю перегореть в огне страданий, чтобы выйти чистым, возрожденным, крепким, закаленным! Я хочу страданий»¹⁶.

Перелом действительно совершился на исходе пребывания Михаила в семинарии, и это был крайний итог его обучения в ней. Он был *научен Богом*, Которого обрел, пройдя через «всевозможные отрицания», как позднее сам скажет.

¹⁵ Жизнеописание. С. 738, наст. изд.

¹⁶ Там же. С. 739, наст. изд.

Он мог бы стать «человеком из подполья», а станет монахом и епископом.

Что перевесило здесь? Божие избранничество? Церковные впечатления детства? Христианские романы Достоевского?

Как бы то ни было, словесность отпускает его и возвращает Церкви. Из плена он приходит не с пустыми руками, и его дальнейшее церковное творчество заставляет поставить, кажется, не обсуждавшийся еще во всей полноте вопрос о роли русской культуры в *русском богословии*. Парадокс состоит в том, что именно людьми, прошедшими ее вполне светскую школу, выдвигается тезис о возвращении «к отцам» и полном разграничении Востока и Запада¹⁷. И наоборот, люди церковной традиции оказываются гораздо более склонными к осмыслению (критическому, разумеется) инославного опыта¹⁸.

Что же касается его самого, то отныне словесность все менее возможен следовать за его жизнью именно постольку, поскольку это будет жизнь, растворенная служением *Слову*. Если даже гениальный Достоевский оставил Алешу на распутье, то что говорить об остальных? В этой неслучайной немощи русской словесности приоткрывается между тем великая историческая драма России.

5

Преосвященному медленно, вяло вспоминалась семинария, академия. Года три он был учителем греческого языка в семинарии, без очков уже не мог смотреть в книгу, потом постригся в монахи, его сделали инспектором. Потом защищал диссертацию. Когда ему было тридцать два года, его сделали ректором семинарии, посвятили в архимандриты, и тогда жизнь была такой легкой, приятной, казалась длинной-длинной, конца не было видно. Тогда же стал болеть, похудел, едва не ослеп и, по совету докторов, должен был все бросить и уехать за границу.

— А потом что? — спросил Сисой в соседней комнате.

— А потом чай пили... — ответила Марья Тимофеевна.

А. П. Чехов. Архиерей

Чехова мучила рутина жизни, и он никогда не забывал указать на нее. Повседневное течение государственной жизни убивало поэзию. Одним из немногих и последних, кто не согласился бы с ним, был святитель Филарет: в «богоправимом царстве», каким он видел Россию, даже текущее делопроизводство осмыслялось и возвышалось причастностью к священной истории, между тем как неосторожное преобразование могло обрушить все и вся в бездну. Но будущий друг владыки Михаила и сам большой поклонник

¹⁷ Свт. Игнатий (Брянчанинов), А. С. Хомяков, Антоний (Храповицкий).

¹⁸ Свт. Тихон Задонский, свт. Филарет, отчасти свт. Феофан.

русской словесности митрополит Антоний (Храповицкий) смотрел на церковную жизнь уже скорее чеховскими глазами: «Что же касается общего положения Русской Православной Церкви, — писал он, — то к концу царствования императора Александра II в положении Русской Церкви продолжалось неуклонное развитие того процесса, который начался в России с отменой патриаршества при Петре I и который сводился к постепенному замиранию церковной жизни»¹⁹. Резкий и скорый в оценках, он считал, «что жизнь русского духовенства осталась по-прежнему в стороне от тех нравственных интересов, которыми жило общество, так что последнее стало от своих пастырей еще дальше, чем от прежнего дореформенного духовенства»²⁰. Для него самого, впрочем, это время его юности оставалось прекрасным «временем откровений»: «В продолжение этой эпохи русские люди, и в особенности русские юноши, можно сказать, открыли Россию не как политическое целое, а именно как сокровищницу высоких идей и источник самых возвышенных и благородных стремлений»²¹.

Искавшие разрешения «мировых вопросов» русские мальчики смотрели на Россию глазами Достоевского²². Достоевский жил тогда в Петербурге и пользовался славой необычайной. Его появление на публике встречали аплодисментами, которым, говорят, могли завидовать знаменитости итальянской оперы, а студенты ходили исповедоваться к нему как к духовнику, утверждая, что и с незнакомыми он беседовал как с родными. В Петербурге встречаются и будущие друзья до смерти: Алеша Храповицкий и Михаил Грибановский. Вообще, Петербург, этот город, настолько же породивший русскую словесность, насколько и порожденный ею, рано или поздно должен был бы возникнуть в жизни ее искреннего почитателя и прообраза одного из ее героев. Так и случилось. Болезнь не позволяет Михаилу поступить в Казанскую академию, куда он рекомендован, как лучший, а через год, оправившись, он уже сам выбирает для себя Санкт-Петербург и поступает в столичную Академию: вторым из двадцати пяти вольноопределяющихся.

Его академическая жизнь вовсе не была рутиной. Даже так: если и была рутина в Академии, то именно он явился ее возмутителем, став первым после почти двадцатилетнего перерыва студентом-монахом. Событие, достойное не только упоминания, но и осмысления. Грибановский постригается в 1884 г. Те двадцать лет, в течение которых до него в Академии не было постригов, — во всяком случае, семнадцать из них, — суть годы, протекавшие с кончины святителя Филарета Московского. Без сомнения, предшествующее поколение русской иерархии могло быть названо «филаретовским». Смысл и стиль архиерейской деятельности определялись тогда во многом примером

¹⁹ Никон (Рклицкий), архиеп. Митрополит Антоний Храповицкий и его время. Н. Новгород, 2003. Кн. 1. С. 72.

²⁰ Там же. С. 81.

²¹ Там же. С. 61.

²² Особенно велика роль Достоевского в позднейшем богословском творчестве самого митрополита Антония.

московского святителя. Без малого двадцатилетняя пауза расчищает место для нового поколения иерархов, которое также без преувеличения следовало бы именовать «Антониевым» (по имени постригшегося вскоре вслед за Михаилом его друга будущего митрополита Антония (Храповицкого)). Это поколение будет действовать активно всю первую половину XX в., и русская церковная история будет делаться именно им. Его принципиальное отличие от филаретовского в отношении к преобразованию: стремление сохранить доставшееся уступает место неодолимой тяге к обновлению. По связи же Церкви с государством жажда перемен затрагивала и последнее, — известно, что почти все иерархи приветствовали Февральскую революцию. «Удерживающие» устали или не захотели более удерживать. И это тоже вклад русской культуры, русской словесности в русскую церковную жизнь.

Для самого же Грибановского в монастыре разрешаются поиски единого принципа жизни: «Нужно, — записывает он в дневнике, — идти в монахи. Во-первых, тоска по “узде”, по дисциплине. Жажду послужить высшему и вместе точному закону. Некуда девать своей воли, и что ни сделаешь, все только для себя. Там для Христа. Во-вторых, тогда будет все ясно, определено и твердо. Во имя чего буду теперь я моралистом? Тогда — твердая почва. Мои убеждения в большинстве случаев теперь остаются лишь при мне, не представляется случаев, да и странно высказывать их, когда они так мало подходят к обычной людской жизни. Тогда будет сродная атмосфера, и долг, и авторитет. Теперь я от одного разлада замучаюсь; тогда его не будет. В-третьих, я буду иметь более широкую сферу деятельности и духовного влияния во имя Христа. В-четвертых, я честолобив; это — грех; это — тень тени. Но “узда” и “молитва” помогут мне употребить его на одно добро, только на служение Христу, на создание Его царства. Я буду бичевать себя, но обуздаю и подчиню свою жизнь Богу. В-пятых, на этом пути скорей, удобней могу способствовать усилению философски-богословского образования у нас. К моим услугам и большее влияние, и большие материальные средства. Странно: для меня религия главным образом сила, я пред молитвой преклоняюсь потому, что это сила, точка опоры для действия на мир с его легкой суетой. И в монастыре я жажду преклонить, поработить себя всего Христу, обуздать себя, свою волю и сердце, и вместе меня манит скрывающаяся тут сила. Я хочу точно опереться на Бога, чтобы ворочать миром и направлять его к соединению со Христом. Гордость. Нет смирения. Нужно молиться» (22 августа 1883 г.)²³.

Характерно, что в монастыре он изначально не ищет отказа от всего того, чем до сих пор наполнена была его жизнь, но, напротив того, наиболее полного его осуществления. Две вещи, в конечном счете также сходящиеся в единый фокус, занимают его: приведение *внешнего* мира ко Христу через создание истинно христианской философии и *внутреннее* преобразование христианской жизни на основах истинной церковности.

²³ Жизнеописание. С. 746, наст. изд.

Разрешению первой задачи подчинена вся его интеллектуальная жизнь: он по-прежнему много читает, изучает греческий²⁴, пишет первые научные статьи, защищает кандидатскую диссертацию по теме «Философско-религиозные представления Гераклита». После окончания Академии он, как и преосвященный Петр у Чехова, остается преподавать в ней, правда, не греческий, а основное богословие. Курс называется, если быть точным, «Введение в круг богословских наук».

6

Инокорят его уединением: «Уединился ты, чтобы себя спасти в монастырских стенах, а братское служение человечеству забыл». Но посмотрим еще, кто более братолюбив поусердствует? Ибо уединение не у нас, а у них, но не видят сего. А от нас и издревле деятели народные выходили, отчего же не может быть их и теперь? Те же смиренные и кроткие постники и молчаливники восстанут и пойдут на великое дело. От народа спасение Руси. Русский же монастырь искони был с народом. Если же народ в уединении, то и мы в уединении. Народ верит по-нашему, а неверующий деятель в России ничего не сделает, даже будь он искренен сердцем и умом гениален. Это помните. Народ встретит атеиста и поборет его, и станет единая православная Русь. Берегите же народ и оберегайте сердце его. В тишине воспитайте его. Вот наш иноческий подвиг, ибо сей народ богоносец.

Ф. М. Достоевский. Братья Карамазовы

Жизнь Церкви отныне и до конца истинно была его жизнью. «Чем более втягиваешься внутренне в таинственный и благодатный организм Церкви, тем более находишь сил, радости и обретаешь глубочайший мир, тем более переживаешь противоположность Церкви и мира», — пишет он Храповицкому²⁵. Еще будучи студентом, он желал послужить делу народного просвещения в духе истинно церковном, причем убежден был, что подлинно наставниками народа могут быть, собственно, только монахи, «люди, всецело отдавшиеся Христу, люди не от мира сего»²⁶. Нужно только реформировать монастыри, чтобы монахи могли на деле быть народными проповедниками. Так думает он за год до пострига (судя по дневнику 1883 г.) — и, очевидно, не он один.

В Академии, как некогда в училище и семинарии, вокруг него складывается кружок друзей, теперь уже молодых иноков, в общении и спорах с которыми намечаются пути церковного возрождения. По его инициативе, в частности, устраиваются

²⁴ «Пусть будет подвигом во имя Бога и Его Христа — изучение греческого языка и системы Гераклита. Только при знании греческого языка возможно изучение св. отцов — этих христианских философов; этим я сослужу службу и христианству, и России, а главное — православию» (Жизнеописание. С. 745).

²⁵ Письма. С. 611, наст. изд.

²⁶ Жизнеописание. С. 746, наст. изд.

«богословские вечера», на которых выступают не только студенты, но и профессора. Должно быть, здесь поднимается и вопрос о восстановлении патриаршества, хотя уцелевшие дневниковые записи и письма епископа Михаила хранят по этому поводу молчание. Но судя по тому, что именно об этом «великом деле» думал и говорил в свои последние земные часы, оно давно было дорого ему.

Здесь, быть может, и уместно задаться вопросом о степени влияния епископа Михаила на близких ему людей. Очевидность этого влияния признают все. Однако им самим, на первый взгляд, написано и сделано слишком мало, чтобы оставить заметный след в церковной письменности и истории Церкви. Лекции по основному богословию и наследующая им диссертация не произвели переворота в апологетике. Три статьи в церковной периодике академического периода жизни были прочно забыты и не переиздавались до последнего времени. То же можно сказать и о поздней книге «Над Евангелием», мало имеющей отношения, собственно, к экзегезе евангельского текста и очень субъективной. Но внимательно всмотревшись, можно понять: сам, быть может, не подозревая об этом, он стал тайной пружиной многих и весьма значительных событий в русской церковной жизни, и именно через личное влияние. Его можно было бы назвать *Сократом* русского богословия в том смысле, что последний, как известно, не написал ни одной строчки, но стал начальным «камешком» целой философской «лавины».

Подтвердить сказанное позволяет даже беглый взгляд на творчество и деятельность его уже не раз упомянутого друга, будущего митрополита Антония (Храповицкого). Вот уж человек, всегда стоявший «вверху горы», попытка «изъять» которого из церковной истории оставила бы зияющую брешь на самом видном месте. И, однако, при всей оригинальности взглядов владыки они зачастую восходят к его старшему другу, хотя в конечном счете и преломляются совершенно по-своему, «по-храповицки».

Так в 1889 г. между друзьями разгорается полемика об ученом монашестве. Младший (Антоний) пишет статью «О монашестве ученом»²⁷, которая, на первый взгляд, развивает идеи старшего (Михаила). Монахи должны пойти в народ, стать пастырями, ибо: суть монашеских обетов сводится к аскетической борьбе с ветхим человеком; пастырское делание есть также делание аскетическое в том смысле, что борьбу пасомых со грехом пастырь переносит в свое сердце; следовательно, ничто не мешает заменить одно другим с той разницею, что «обыкновенный отшельник преоборает страсти ради спасения своей души, а монах-пастырь — ради спасения многих душ...»²⁸.

²⁷ С. С. Б. [Антоний (Храповицкий), иером.] О монашестве ученом // Церковный вестник. 1889. № 29–30. См., также, с. 808–815, наст. изд.

²⁸ Антоний (Храповицкий), митр. Пастырское богословие. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994. С. 193. Нельзя, между прочим, не заметить, что идея митр. Антония при всей его любви к Западу более всего воспроизводит католическую систему с ее, по сути, монашеской организацией целибатного духовенства.

Нет, — неожиданно возражает старший в ответной статье «Еще о так называемом монашестве ученом»²⁹, — путь монашества неотделим от монашеского быта, сложившегося веками. Монашеский быт не есть «явление» монашества в кантовском смысле. Монашеские обеты неотделимы от своих конкретных проявлений в жизни: послушания известному старцу, отказа от собственности в любом виде, пресечения всякого общения с противоположным полом, вообще — бегства из мира. Следовательно: пастырство не развитие монашества на известном историческом этапе, но «чуждая монашеству одежда».

К тому времени автор уже сам пять лет как «ученый монах» и обретает себя в этом звании не без внутренней борьбы. Всего год отчитав свои лекции, он испрашивает отпуск для путешествия по русским монастырям, в надежде старческого благословения на отшельничество. Он переписывается со святителем Феофаном Затворником и встречается со старцем Амвросием. В итоге, «переживши во время путешествия два пути духовной жизни старцев, путь Феофана и путь Оптинского старца Амвросия, — признается он в письме к одному из товарищей, — я почувствовал, что мой путь — последнего рода. Я увидел, что я должен на людях подчинять свою волю Богу, что только путем преодоления эгоизма в каждый миг моего общения с людьми я достигну того света любви, который сам собою забрызжет лучами соответствующей деятельности...»³⁰.

Вернувшись в том же 1886 г., на собрании Братства Пресвятой Богородицы он произносит речь под заглавием «В чем состоит церковность»³¹. Теперь цель и задача ее видятся ему в том, чтобы наполнить земным содержанием хомяковский гимн Церкви. Церковность не есть знамя той или иной общественной партии. Она — знамя тех, «которые на временное течение личной и общественной жизни смотрят с точки зрения вечности». Земные царства преходящи; Церковь — вечна. Невоцерковленность гибельна и для отдельного человека, и для целого народа. Церковность есть жизнь в Церкви, то есть жизнь в Духе Святом. Церковность должна пронизывать все уровни бытия, от личного до общественно-государственного. Голос Церкви должен быть руководствующим и на пути внутреннего обретения истины, и в семейной жизни, и общественной деятельности, которая, по церковному воззрению, есть лишь «много-различный подвиг любви к ближнему во славу Христа»³². Голос Церкви — голос ее пастырей. Основная и первичная ячейка церковной жизни — приход, идеалом которого является первохристианская община. Центр прихода — храм, где во Христе вокруг своего пастыря собирается община, где каждый член ее «не может не видеть собственной славы и собственной похвалы в благолепии и чистоте дома Божия, в осмысленности, истовости и красоте богослужения, во всеобщем уважении и почете пастыря, в его назидательности и, наконец, в его авторитетном руководстве всеми приходскими делами»³³. Вот источник церковности, а значит, и жизнеспособности общества.

²⁹ Церковный вестник. 1889. № 30. См., также, с. 505—514, наст. изд.

³⁰ Письма. С. 654. Тот же путь указал ему и св. прав. Иоанн Кронштадтский.

³¹ Церковный вестник. 1886. № 51—52. С. 827.

³² Там же. С. 829.

³³ Там же.

Нетрудно предположить, что деятельный Антоний своим проектом по продвижению ученого монашества в мир стремится воплотить мысль друга в жизнь. Если последний, спустившись «на ступеньку ниже» Хомякова, указывает на «церковность» как жизненный принцип земной Церкви, то первый ищет конкретных способов к осуществлению этого. Но сам автор доклада уже в 1887 г. считает *невозможным* для себя пожертвовать внутренней жизнью во Христе ради чего бы то ни было³⁴. Впрочем, толчок уже дан. И упрек в разрыве между бытом и сутью учения, очевидно, правильно воспринят Антонием. Во всяком случае, вся его замечательная пасторология непредставима без учения о *церковном быте*, в котором и находит уже свое повседневное воплощение церковность.

Согласно этому учению быт (подразумевающий, что в определенных обстоятельствах человек всегда поступает определенным образом) формирует волю. Быт есть «капитал нравственных привычек и общепринятых правил жизни, которые получили в русском народе более устойчивую мощь, чем принудительные государственные законы, действуя двумя сильнейшими мотивами человеческого общежития: мотивом *убежденного подражания* и *стыда*, которыми и строилась и держалась жизнь народа от времен Ярослава и до XX века...»³⁵. Будучи выражением личного христианского благочестия, быт складывается в силу общественную, в «коллективную волю православного народа», в свою очередь творчески воздействующую на каждую отдельную личность. Дело пастыря и состоит в том, что он вызывает эту волю к жизни там, где ее не было раньше, «а ту, которая была раньше его, — укрепляет, сохраняет и защищает»³⁶. Наконец, — в контексте воззрений владыки Антония на Церковь как на восстановленное Спасителем единство человеческого естества, которое (естество) есть «психическая природа наша, эта досознательная общечеловеческая воля, нам неизбежно присущая», — очевидна становится вся важность правильного устройства церковного быта. Таинственное и надмирное единство Церкви находит в нем свое зримое воплощение.

Подводя итоги ученого спора об «ученом монашестве», нельзя не заметить, что и правота в нем митрополита Антония обнаружилась со временем в жизни. Только скорее не монашество облеклось в действительно чуждую ему одежду пастырства, а пастырство возвысилось до высоты монашеского подвига, воплотив в собственном

³⁴ «Я не защитник пассивности, как Вы думаете, — пишет он тому же Антонию. — Я признаю необходимость активности, но только чтобы она была направлена к верной и настоящей цели — водворению в себе Христа. Для внешних же целей я не намерен тратить активность, раз они не требуются совестью или даже нарушают хотя часть ее гармонии. Для неверного жертвовать верным — не должно» (Письма. С. 591, наст. изд.).

³⁵ Антоний (Храповицкий), митр. Жизнеописание и творения. Издание Северо-Американской и Канадской епархии, 1956—1971. Т. 12. С. 78. При дальнейших ссылках на это издание указывается только номер тома и страницы.

³⁶ 15.329.

и своей паствы подвиге идеалы монастыря в миру, и в богословском обосновании которого, и практике нетрудно обнаружить идеи двух друзей³⁷.

7

И теперь, когда ему нездоровилось, его поражала пустота, мелкость всего того, о чем просили, о чем плакали; его сердили неразвитость, робость; и все это мелкое и ненужное угнетало его своею массою, и ему казалось, что теперь он понимал епархиального архиерея, который когда-то, в молодые годы, писал «Учения о свободе воли», теперь же казалось, весь ушел в мелочи, все позабыл и не думал о Боге. За границей преосвященный, должно быть, отвык от русской жизни, она была не легка для него; народ казался ему грубым, женщины-просительницы скучными и глупыми, семинаристы и их учителя необразованными, порой дикими.

А. П. Чехов. Архиерей

В заглавии приписанной Чеховым епархиальному архиерею диссертации, очевидно, отразилась тема магистерской диссертации Антония (Храповицкого) «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности». Сам Михаил (Грибановский) защищался на тему «Истина бытия Божия» почти одновременно с другом. Внешне диссертации разительно отличаются друг от друга. Работа Антония крайне наукообразна, переполнена цитатами и ссылками на незначительных западных авторов, имена которых сегодня невозможно найти и в крупнейших лексиконах (ничего подобного в последующем он не писал). Михаил при его блестящей начитанности в мировой философии не делает ни одной ссылки вообще. Тем не менее в диссертациях есть несомненная общность в подходе к предмету: стремление подтвердить истинность

³⁷ Сходной была роль владыки Михаила и в восстановлении патриаршества, «предтечей и пророком» которого, по словам М. Е. Губонина, он явился. «В числе студентов Академии, — пишет Губонин, — был в то время Василий Беллавин, будущий всероссийский патриарх Тихон, который при своем избрании на патриарший престол в 1917 году засвидетельствовал, как в бытность его студентом группа наставников, и больше всех их иеромонах Антоний (Храповицкий), в своих беседах со студентами постоянно говорил о необходимости восстановления в России патриаршества... Таким образом... к концу 80-х годов заботами и усердием инспектора Академии о. Михаила (Грибановского) и его ближайшего и энергичного сподвижника по культивированию среди монашеской молодежи Академии идеи восстановления в будущем канонического строя Русской Церкви, "новая" и "смелая" по тогдашним понятиям мысль эта постепенно дошла до сознания и сердец многих воодушевленных ею молодых монахов. ... И если основы этой идеи были заложены в души своих питомцев преимущественно тщанием отца Михаила, то дальнейшее развитие ее и самоотверженное несение до самого момента ее исторического воплощения в 1917 году — ввиду преждевременной кончины этого предтечи нашего патриаршества — выпало на долю его верного и последовательного преемника, будущего митрополита Антония (Храповицкого). (Цит. по машинописному тексту неопубликованной статьи, любезно предоставленной составителям прот. Владимиром Воробьевым.)

христианства данными современной психологии, поставить последнюю на службу Христу. Для Михаила (Грибановского) — это завершение работы, начатой еще в лекциях по основному богословию.

Он убежден, что развитие самосознания неминуемо должно привести к христианскому пониманию Божества. Три основные доказательства бытия Божия: онтологическое, космологическое и телеологическое — видятся ему как естественно восходящие ступени человеческой мысли, «различные моменты развития понятия Божества»³⁸. Космологическое доказательство несовершенно тем, что в нем человек ищет определение Божества через созерцание мира и невольно смешивает одно с другим. На этой ступени богопознания «все стремления определить Божество пантеистичны»³⁹. Пантеизм же, делая Бога соучастником мирового зла, противоречит понятию о совершенном нравственном благе, которое тем более остро переживается человеком, чем на более высокую ступень самосознания он поднялся. Однако совершенное нравственное благо не может быть целью Абсолюта — последнее свидетельствовало бы о Его несовершенстве; с другой стороны, «наш разум нигде и никогда не может мыслить нравственность, как только в личном духе»⁴⁰. И вот по этим ступеням познания мы восходим уже к христианскому определению Бога как самосовершенной нравственной Личности.

Но откуда вообще существует в человеке идея Абсолюта? На этот вопрос отвечает онтологическое доказательство, лежащее, по мнению владыки Михаила, в основании всех прочих и наиболее оригинально и подробно разработанное им как раз в диссертации. Предшественником ему тут видится, несмотря ни на что, любимый им Кант, который хотя и опроверг онтологическое доказательство Декарта, но дал при этом «толчок более глубокому пониманию разума и отождествлению его с самосознанием»⁴¹.

В диссертации он хочет быть полезным тем, кто находится «под властью» естественной мысли, не доверяя истинности Божественного Откровения, и ради них движется к цели, говоря на языке не богословских, но «естественных» наук.

Определяя в диссертации качественные характеристики безусловно-должного бытия, которое опознается им как бытие Божие⁴², он исходит из того, что «все общечеловеческое стремление к безусловно-должному проникнуто сознанием, что это безусловно-должное — одно для всех, как и само сознание одинаково у всех»⁴³, — иными

³⁸ Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003. С. 105. См.: С. 69, наст. изд.

³⁹ Там же. С. 38.

⁴⁰ Там же. С. 55.

⁴¹ Там же. С. 34.

⁴² «Решение вопроса о бытии Бога может считаться удовлетворительным только постольку, поскольку оно приводит в согласие наши логические требования с нашим непосредственным сознанием. Это согласие может получиться только в том случае, когда понятие о бытии Бога явится для нашего непосредственного сознания лишь логическим выражением того, что это сознание созерцает как безусловно-должное, и когда, с другой стороны, наша логика признает достоверность свидетельства непосредственного сознания об этом безусловно-должном» (Михаил (Грибановский), иером. Истина бытия Божия // Богословские труды. М., 1990. Сб. 30. С. 17. См.: С. 186, наст. изд.).

⁴³ С. 196, наст. изд.

словами, доказательство базируется на очевидностях человеческого самосознания. Но тогда, «если мы бросим взгляд на общий характер нашего приближения к истине, то должны будем признать, что процесс приближения к ней есть не что иное, как процесс роста нашей внутренней жизни»⁴⁴. Этот процесс совершается в нашей душе. Следовательно, содержание истины и содержание нашей душевной жизни совпадают. Следовательно, истине должно быть приписано качество *жизни*.

Следует ли, однако, отсюда, что истина впервые возникает в нас и растет вместе с нами? «Можем ли мы сказать, что мы создаем безусловно-должное, истину, как она есть сама в себе? Не о совершенно ли обратном свидетельствует нам наше сознание? Вся история человечества свидетельствует о сознании *независимости* безусловно-должного»⁴⁵.

Впрочем, сколь замечательно логичны и последовательны ни были бы наши умозаключения, как показать, что они соответствуют действительности? Как узнать, что мир таков, каким представляют нам его наши ощущения? Как, не утратив собственного я, разбить в то же самое время скорлупу субъекта и выйти в реальность жизни?

Епископ Михаил решает эти вопросы замечательно тонко и изящно.

В самом деле, мир субъективный — это мир моего сознания; мир объективный — мир, куда свет сознания не проникает. К нему, следовательно, относится и присущая нашей душе обширная область подсознания. Однако как сознание, так и подсознание поскольку суть силы души, постольку и одноприродны, существующее же между ними различие состоит лишь в том, что «бессознательная область представляет низшую, частную ступень душевной природы, сознательная — самую высшую ее ступень, ее конечный, чистейший синтез»⁴⁶. Следовательно, самосознание не противоположно бытию, но есть только высочайший синтез его, «абсолютно тождественное с собой бытие»⁴⁷.

В самосознании объективное бытие открывается самому себе, делается прозрачным для себя, и тогда оно сознает себя *единым*, сознает себя самодовлеющим себе *благом* и поскольку в своей деятельности опирается на себя, постольку сознает себя и *свободным*. Однако, все эти понятия суть «стороны или моменты» идеи *безусловного*. Наконец, если самосознание есть тождество субъекта и объекта, то идея Безусловного реально существует. «Сознание нами Безусловного и есть самооткрывающийся себе *объективно существующий* образ этого Безусловного»⁴⁸. А объективно сущее Безусловное, или Безусловное Бытие, и есть Бог⁴⁹.

⁴⁴ Михаил (Грибановский), иером. Истина бытия Божия. С. 194, наст. изд.

⁴⁵ Там же. С. 203.

⁴⁶ Там же. С. 230.

⁴⁷ Там же. С. 229.

⁴⁸ Там же. С. 263.

⁴⁹ «Безусловный синтез бытия без безусловной полноты бытия — это вершина без корня, венец без здания, конец без начал. Но безусловная полнота бытия есть *Безусловное Бытие* в точном смысле слова. А Безусловное Бытие и есть то самое, что называется *Безусловным*, *Божеством*, *Богом*. Если идея Безусловного, тождественная с нашим самосознанием, есть безусловный синтез бытия, а этот синтез необходимо предполагает самую полноту бытия, то есть само Безусловное, то, следовательно, *идея* Безусловного есть самое достовернейшее и очевиднейшее свидетельство существования *самого Безуслов-*

Диссертация Антония (Храповицкого) на самом деле исходит из той же посылки, предполагающей объективность показаний нашего самосознания: «Речь идет... об открытии корней всех систем в устроении самых душевных сил человека»⁵⁰, — заявляет автор, а впоследствии предлагает и свое доказательство бытия Божия: «Как за бесконечным множеством фактов самодетальной жизни... человек знает а priori нечто такое, что объединяет все это и служит по отношению ко всему конечным условием, т. е. безусловным субъектом, — так точно все комбинации мира внешнего он познает под условием их общего отношения к безусловному субъекту, которого деятельность они составляют»⁵¹. Таким образом, из закона олицетворения, всеобщность применения которого подробно рассматривается на страницах диссертации, и представления о безусловном как необходимом факте нашего самосознания выводится идея «безусловной личности», или Бога. Но поскольку Личность эта, так же как и наша собственная, обнаруживает себя в своей деятельности, то есть через волю, а воля, в свою очередь, неотделима от представления о свободно-нравственных поступках, постольку возникает «нравственный монизм» — представление об универсальном нравственном начале мира, корнящемся в Боге: тот самый «нравственный монизм», который Флоровский определил как неудавшийся богословский синтез⁵² и который тем не менее стал основой Антониева богословия со всеми его озарениями и просчетами. Может ли он, однако, усвоен быть и Михаилу (Грибановскому)?

Несомненно, как уже было сказано, работы друзей свидетельствуют о неких общих если не взглядах, то посылках. И эта общность есть во многом общность их учителей, опосредованных и прямых: Хомякова, Достоевского, академических профессоров Янышева, Светилина (быть может, Соллертинского, но последний был важен скорее только для Антония). Эта общность может быть обозначена как нравственно-психологический взгляд на религию. «Нравственные действия человека по отношению к Богу, — пишет Янышев, — в отличие от отношений в материальном миру и другим личностям, должны быть названы религиозными... *Религиозные* отношения, таким образом не что иное, как вид *нравственных*...»⁵³ Истинность откровения зиждется на абсолютном нравственном авторитете Божественной личности Христа. Под этим без оговорок

ного. ... предположение Безусловного Существа есть необходимая непосредственно-созерцаемая посылка для нашего единого самосознания. Не наблюдая в себе этого Безусловного Бытия в *Его* полноте, мы необходимо его предполагаем *вне себя*». Михаил (Грибановский), иером. Истина бытия Божия. С. 71–72. С. 266–267, наст. изд. ⁵⁰ 16.318. ⁵¹ 16.323.

⁵² «“Схоластическое” богословие давно уже не удовлетворяло, “исторический” метод не давал именно синтеза, не созидал системы. И выхода стали у нас искать в нравственном раскрытии догматов... Догматика перестраивалась с нравственной точки зрения. Антоний был одним из самых ярких представителей этого тогда нового богословия (Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 433). «...Но синтез богословский ему не удался. “Нравственный монизм” не был для этого достаточно прочной основой...» (Там же. С. 436).

⁵³ И. А. Янышев. Православно-христианское учение о нравственности. М., 1887. С. 195.

подписался бы иеромонах Антоний, с этим, в общем-то, согласен и иеромонах Михаил, но истинность религиозных переживаний Спасителя определяет не через Его нравственное совершенство как некую превосходную степень человеческой нравственности вообще, но через *Богочеловечество* Иисуса: «Кому можно поверить, что в данный момент он в полной форме переживает именно общение с Богом, а не что-либо иное, лишь субъективное, и что описание религиозного процесса, происходящего внутри него, есть действительное описание сущности религии?» Только Иисус Христос в совершеннейшей чистоте и полноте переживал религиозное чувство, переживал, и чувствовал, и сознавал Свое общение с Богом, и в Его словах, следовательно, можно найти самое правильное и полное и типическое изображение сущности религии и религиозного процесса»⁵⁴. Именно в силу этой объективной уникальности христианства и понято оно может быть только изнутри, только в Церкви, и наиболее точное определение религии должно звучать так: «Религия есть личное благодатное единение между Богом и человеком во Христе и Церкви»⁵⁵. И если мы сведем воедино мысли Михаила (Грибановского), высказанные им в лекциях, статье «Наши страдания и их главная причина», речи перед защитой диссертации и, собственно, самой диссертации, то они сложатся в два антиномично связанных тезиса:

1) христианство кафолично постольку, поскольку образ Божий есть во всяком человеке, «когда бы он ни жил, где бы он ни находился, как бы низко ни пал, как бы мало образован он ни был»⁵⁶;

2) в силу поврежденности этого образа христианство никогда не может быть выведено «естественным путем». Христианство есть «сверхъестественное» откровение личности во Христе.

Причина же наших страданий в том и состоит, что за словом *Бог* для нас уже не стоит ничего значащего в нашей повседневной жизни. Между тем одно присутствие этого слова в нашем языке делает нашей обязанностью построить на нем «*всю свою жизнь*», его именно поставить во главе, в центре *всех* житейских отношений, *все* вывести из *него*, все оправдать единственно *им*»⁵⁷. Нам дано знание истинного премудрого,

⁵⁴ Лекции. С. 146, наст. изд.

⁵⁵ Там же. С. 153. Собственно, основной методологический просчет творца нравственного монизма заключался в том, что восхождение от психологии к онтологии способно разрешить любую богословскую проблему. На это ему справедливо указывал Михаил (Грибановский): «Что страдания — необходимый путь спасения человека, живущего в мире, что Христос должен был пострадать, чтобы спасти людей, — все это совершенно верно; но когда Вы затем начинаете эту мысль пояснять нашими обычными людскими отношениями, то цельность мысли теряется. Миссия Христа исключительна; Его страдания имеют более глубокий смысл, тут много тайны, и ее нужно выяснять из более высоких оснований, из абсолютно-несравнимых ни с чем характерных свойств задачи Христовой, а не из аналогии с нашими отношениями. Может быть, даже правильной пояснять нашу этику страданиями Христа, чем наоборот» (Письма. С. 604, наст. изд.).

⁵⁶ Христианское чтение. СПб., 1888. Ч. 1. Май—июнь. С. 728.

⁵⁷ Церковный вестник. СПб., 1887. № 5. С. 89.

любящего Бога — нам не освободиться от ответственности, которую это знание на нас накладывает. Отсюда великая задача нового времени: «Основы и догматы православной веры должны быть для нас основами и догматами нашего народного бытия»⁵⁸ — иными словами, стать непосредственными регуляторами личной и народной жизни.

Как осуществить это на деле?

И снова, как в вопросе о церковности, видим, что младший из друзей начинает там, где останавливается старший. Провозгласив нравственный монизм руководящим принципом богословия в диссертации, Антоний пишет цикл работ о нравственном приложении христианских догматов, где, собственно, и решает поставленную Михаилом задачу догматического обновления повседневности, попутно продвигаясь «вперед к отцам» и освобождаясь от западного схоластицизма.

Но стоит заметить, что разрыв с Западом еще не означает неизбежное обретение Востока, хотя именно таков был пафос времени. Как ни парадоксально и как уже замечалось выше, о возврате к отцам заговорили прежде всего носители светской культуры, воспитанные на западной философии и русской словесности. Знание отцов тогда было плодом более личного вкуса, чем систематического изучения. Благовестник «возврата к отцам» Антоний (Храповицкий) сам цитирует их крайне неточно, а порой и вопреки смыслу контекста. И не ему одному тогда казалось, что стоит только отбросить все западное, как область православия обнаружится сама собой. С этим отрицанием Запада связано и резко отрицательное отношение к русскому богословию предшествующего периода, унаследованное практически всем XX в. (тем же Флоровским). И сказанное выше о «разрыве» в иерархии можно повторить и о «разрыве» в богословии: в нем также после кончины святителя Филарета возникает пауза, с окончанием которой начинается (и тоже связанное с именем митрополита Антония⁵⁹) новое поколение богословов, отвергшееся своих предшественников.

Однако епископ Михаил возвышается над ними. И синтез, выходящий за рамки «нравственного монизма», если не осуществлен, то ясно намечен им, хотя и не оценен современниками: «Теперь нередко называют ветхозаветным и схоластическим церковное определение тайны нашего спасения в такой формуле: Христос пришел и пострадал, чтобы удовлетворить правде Божией и искупить нас от вечного гнева Божия. Что такое гнев Божий? Что значит “искупить”? Все это находят совсем не согласным с современными нравственными и юридическими понятиями. Хотят просто утверждать, что Христос возлюбил людей и пришел дать им радость и вечное счастье любви. Но, с одной стороны, это не решает вопроса, а с другой — первая формула гораздо глубже и шире разъясняет дело... Правосудие Божие неизменно, Его законы неуничтожимы... но если

⁵⁸ Христианское чтение. СПб., 1888. Ч. 1. Май—июнь. С. 729.

⁵⁹ ...или учителей его. По словам Флоровского, Янышев, став ректором, свою первую лекцию прочел на текст «На Моисеевом седилище сели книжники и фарисеи...» (Мф. 23:2), с очевидностью имея в виду своих предшественников.

на пути этого вечного правосудия и смерти ставится сила возрождающая, то, конечно, она будет спасать человека... силе правосудия противостоит сила любви, столь же закономерная и реальная, как и сила правосудия. Это именно и исполнено во Христе...»⁶⁰

Тайна Креста, хранимая антиномией правосудия и любви, проясняется на этих немногих страницах, пожалуй, как нигде в русском богословии XX в., которое с легкой руки митрополита Антония зачастую сознательно отказывалось искать истину там, где ему мог встретиться «призрак Запада»⁶¹. Не случайно заметивший недостаточность нравственного монизма Георгий Флоровский не обратил внимания на цитированные выше размышления Михаила (Грибановского) — быть может, потому, что они принадлежат уже скорее дню сегодняшнему, когда труды отцов Русской Церкви синодального периода представляются все более значимыми и важными⁶², и не исключено, что именно они помогут нам ответить на вопросы уже своего времени.

В этом подходе — путь к преодолению «разрывов».

8

Вспомнилась преосвященному белая церковь, совершенно новая, в которой он служил, живя за границей; вспомнился шум теплого моря. Квартира была в пять комнат, высоких и светлых, в кабинете новый письменный стол, библиотека. Много читал, часто писал. И вспомнилось ему, как он тосковал по родине, как слепая нищая каждый день у него под окном пела о любви и играла на гитаре, и он, слушая ее, почему-то всякий раз думал о прошлом. Но вот минуло восемь лет, и его вызвали в Россию, и теперь он уже состоит викарным архиереем, и все прошлое ушло куда-то далеко в туман, как будто снилось...

А. П. Чехов. Архиерей

В 1890 г. вследствие обострившейся легочной болезни и невозможности дальнейшего пребывания в Петербурге архимандрит Михаил действительно был назначен настоятелем посольской церкви в Афинах.

Здесь он заболевает тем самым брюшным тифом, от которого умирает преосвященный Петр в рассказе, но милостью Божией и усилиями лучших греческих докторов, призванных к нему королевой эллинов Ольгой Константиновной, поправляется.

⁶⁰ Над Евангелием. С. 384, наст. изд.

⁶¹ Ближе других к еп. Михаилу (вероятно, не подозревая об этом) был, быть может, прп. Иустин (Попович) в своей «Догматике Православной Церкви», где нравственный монизм стал лишь одной из составляющих синтеза.

⁶² В те же годы — годы «разрыва», — между прочим, родилось истинно святоотеческое богословие св. прав. Иоанна Кронштадтского, который, однако, никогда ни на словах, ни на деле не отрекался от той «схоластической» традиции, в которой был воспитан.

Здесь он действительно много читает и пишет, как, впрочем, и всегда.

Здесь из заметок по поводу прочитанного дневного Евангелия составляется его последняя книга «Над Евангелием», которая уже в годы его архиерейства печаталась выпусками в «Полтавских епархиальных ведомостях». У нее нет специального плана, но в ней его зрелые и заветные мысли, в которых, и это важно заметить, он не ищет себе опоры в экзегезе отцов, но богословствует (или философствует?) от первого лица. Точнее, по характеру и свойствам его мысль может и должна быть названа богословской, ибо, живя напряженной молитвенной и богослужебной жизнью, он думает «в созерцании, а не в рефлексе»⁶³, а на евангельские тексты, как сам замечает, смотрит «не извне Церкви, а изнутри ее». Но по своему содержанию эта мысль зачастую была *воцерковлением* философии, в том числе и западной, так органично и полно усвоенной им. И тогда проделанная (или уж во всяком случае начатая) им работа подобна той, которую совершили над западной *аскетической* мыслью предшествующие поколения русских богословов. Остановимся только на одном пункте.

В то самое (в масштабах эпохи) время, когда Вл. Соловьев пишет «Оправдание добра», а Флоренский — «Опыт православной *теодицеи*», отец Михаил ищет в Евангелии *оправдания культуры*, из которой и через которую пришел в Церковь и которая, по Флоренскому, есть лишь «шелуха культа», из «сладких корней» Возрождения произрастившая «горькие плоды» кантовской философии, где два типа творчества — «восходящий» и «нисходящий» — противопоставлены однозначно и явственно: как прелесть и Истина у святителя Игнатия.

Свои рассуждения Михаил (Грибановский) строит также на антиномичности жизни «естественной» и духовной, но мысль его представляется более сложной и глубокой.

Беды современных христиан в том и состоят, что в своем повседневном существовании они не ощущают потребности в благодати, но хотят быть христианами «при помощи только своих естественных сил и соображений»⁶⁴. Тем самым мир, еще именуемый себя христианским, но желающий не обрести Христа, а свести Его на свой уровень, сам подчиняет себя «темной» детерминированности мира естественного. И даже признание нравственных идеалов Евангелия основанием европейской культуры ничего не меняет, ибо и здесь проступает стремление людей приспособить Христа к нуждам материальной жизни, но «Христос никогда не будет с теми, кто с помощью Его рассчитывает устроить земное царство со всяким комфортом и с общим сытым довольством всех»⁶⁵. Это, впрочем, не означает отвержения земной науки и культуры: *Все будут научены Богом* (Ис. 54:13; Ин. 6:45). Толкуя эти евангельские слова, отец Михаил относит их к развитию именно «настоящей» науки. В прогрессе истинного знания и истинного просвещения следует видеть подготовку людей к восприятию Христа, «процесс богонаучения»⁶⁶. Однако «Бог есть конечный пункт жизни, а не

⁶³ ХЧ. 1898. Ч. 2. С. 696.

⁶⁴ Над Евангелием. С. 283.

⁶⁵ Там же. С. 356.

⁶⁶ Там же. С. 364.

конечный пункт теории»⁶⁷. Пока же следствием современной культуры является только все увеличивающееся «рассеяние сознания», которое и мешает нам услышать «голос Отца», и потому наша душевная жизнь стихийна и темна. Духовные основы действительности закрыты от нас, и мы не в состоянии сквозь лабиринт случайностей выйти к предопределенным от Господа целям. Хотя на самом деле даже и зло невольно подчиняется и служит великому закону неумолимого нравственного воздаяния, который направляет самые стихии мира. «И этот закон рокового саморазрушения зла, насилия, гибнущего от собственного же насилия, исполняясь здесь, на земле, очищает на ней место торжеству кротости»⁶⁸.

Впрочем, ступить на эту землю кротких нельзя без свободного усилия духа, того усилия, в котором дух обнаруживает свою власть над стихийной природной жизнью⁶⁹ и сливается с Духом Божиим. Только тогда и только в Нем он обретает свое содержание и силу, но их осознание и выражение зависят от уровня развития душевной жизни. Следовательно, хотя Царство Божие *внутри нас есть*, это не значит, что христианин должен быть только бездейтельным созерцателем в этом мире. «Благодатная жизнь неба открывается для нас по мере свободного просветления земли»⁷⁰.

Церковь земная должна быть вместилищем и земной красоты, свидетельствующей о красоте и гармонии небесной: кто строит храм Богу, не заботясь об этом, строит не храм, а казармы. Но это не снимает вопроса о том, кто и почему строит этот храм. Как бы ни был прекрасен он, но если жертвователи и строители его трудились не ради Бога, то всем им надлежит однажды услышать от Него: «Не обольщайтесь! От этого не останется камня на камне; и все это внешнее великолепие, взятое само по себе, помимо веры и любви к Богу, помимо души человеческой, — не имеет никакой цены»⁷¹.

Напротив того, направляемая духом деятельность и во внешнем мире может и должна принести плод нетления. Быть хранителем и возделывателем вечной красоты земного рая и есть «высокий жребий» человека на земле. Но именно потому, что сотворенное в духе принадлежит жизни будущего века, сегодня оно далеко не всегда может быть определено и опознано как таковое. По поводу известного евангельского стиха *где будет труп, там соберутся и орлы* Владыка Михаил замечает: «Как запах трупа привлекает к себе орлов, которые довершают уничтожение, так и состояние человеческого мира, когда дойдет до известного предела мертвенности, когда уже не будет надежды на его жизнь, — вызовет окончательный кризис...» Но: «Частицы трупа

⁶⁷ Над Евангелием. С. 319.

⁶⁸ Там же. С. 292.

⁶⁹ «Чем слабее свобода, тем более стихийно и независимо течет внутренняя жизнь человека, так что, под конец он своим сознанием только пассивно присутствует там, где более в данный момент притягивающей силы и увлекающего движения. ...Область свободного духа раскрывается только свободным усилием человека» (Там же. С. 332).

⁷⁰ Там же. С. 289.

⁷¹ Там же. С. 298.

возрождаются орлом, пожравшим его. Так и в мировом кризисе... новая жизнь пожрет и возродит в себе все, что только в нем осталось годного»⁷².

И когда мир обновится и преобразится, «когда будет новое небо и новая земля (2 Петр. 3:13), когда все живущее на земле облечется нетленной вечной красотой и войдет в свободу возрожденного человека (Рим. 8:21), — тогда мы увидим и свою долю участия и во всем этом, своею любовью сольемся с тою струей любви, которую внесли в природу в ее настоящем состоянии, и будем в блаженстве восхвалять Бога вместе с теми лилиями и горлицами, которых так любили здесь и за которыми так ухаживали... Природа — это та обетованная земля, в которую мы войдем владыками вместе с победителем Иисусом. Теперь мы должны только завоевывать ее своею любовью и своими трудами над ее хранением и развитием»⁷³.

Наконец, то же универсальное противоположение естественно-мирского и духовного и тот же эсхатологический ракурс выдерживаются и в размышлениях о судьбах Церкви и России. Хотя Церковь и должна вести диалог с внешним миром и уметь отвечать ему на его языке, но вся эта деятельность, необходимая «как пушки против пушек врагов», не может заменить роста ее внутренней жизни, совершающейся в вере, деятельной любви и общении с Церковью небесной. Потому и организующий Церковь духовный принцип есть соборность, прямо противоположная демократическим началам, на которых хочет устроиться «естественный» внешний мир. Отдельному лицу здесь (в Церкви) полномочия даются властью собора не низшего, но высшего, следовательно, и полномочия соборности «идут не снизу, от земли, но сверху, от неба», по преемству от собора апостолов, проявляясь «в благодатных дарах и единстве участвующих в соборном решении»⁷⁴.

В истории этой воинствующей земной Церкви Сам Бог уготовал России особое положение и роль. Но все это еще в будущем. России только еще предстоит создать у себя «образование, воспитание и формы жизни в строго вселенском церковном духе, во всей высоте и широте христианских идеалов; она должна возделывать из себя почву, где благодать Святого Духа нашла бы все удобства, чтобы произрастить роскошный цвет Христовой жизни, свободу святого вдохновения во Христе. Но эта свобода, эта настоящая жизнь во Христе возможна лишь после продолжительной культуры в строго

⁷² Над Евангелием. С. 398. Ср. в одном из поздних писем: «Наша мысль так плоска, наше сердце так мелко, что действительно мы не в силах воспринять удивительнейшее, несказанное, истинно-божественное величие христианства!.. Ах, я это время перечитывал Шопенгауэра! Боже мой, насколько великая душа этого атеиста (так он сам себя называл) ближе подходила к христианству, чем наши доморожденные философы, кричащие, по-видимому, о Христе и православии...» (Письма. С. 679).

⁷³ Над Евангелием. С. 304. Или еще: «...и как молния охватывает все, что имеет в себе электричество, так и обновление мира обнимет все, что только способно к обновлению, что имеет в себе возможность воспламениться от наступившей искры» (Там же. С. 399).

⁷⁴ Над Евангелием. С. 349.

христианском церковном духе. Только после такой школы возможно существование новозаветного народа Божия»⁷⁵.

Вообще, жизнь Церкви, таинственного Тела Христова, в своих чертах должна носить отражение земной жизни Спасителя. И вот во дне сегодняшнем епископ Михаил видит рассвет знаменательного дня, в который Спаситель произносит в Капернаумской синагоге проповедь о хлебе небесном.

Он верит, что рано или поздно «Церковь избранных» — и можно думать, что под последней он разумел Церковь Русскую — «провозгласит от лица Господа во всеуслышание на арене всемирной истории великую Капернаумскую проповедь»⁷⁶.

В этих словах надежды на будущее Русской Церкви одновременно слышится и суд над Россией исторической⁷⁷.

Он жертвует историей в пользу эсхатологии, и с этими чаяниями — играющая ли на гитаре нищая могла волновать его?

Живя за границей, он думает вовсе не о прошлом и желает возвращения, не тоскуя о нем, но в надежде сделать что-то для Церкви, для будущей «духовной» России⁷⁸.

Здоровье его между тем относительно окрепло, и такая возможность скоро представлялась.

9

Пресвященный сидел в алтаре, было тут темно. Слезы текли по лицу. Он думал о том, что вот он достиг всего, что было доступно человеку в его положении, он веровал, но все же не все было ясно, чего-то еще не доставало, не хотелось умирать; и все еще казалось, что нет у него чего-то самого

⁷⁵ Над Евангелием. С. 315. Не ставит ли нас теперь Господь снова перед этой задачей?

⁷⁶ Там же. С. 356.

⁷⁷ Не менее, чем Чехову, мучительна и видима ему «мелкота внутренней жизни». Не хуже своего покровителя и искреннего почитателя К. П. Победоносцева он понимает, что отказ от старых основ жизни еще не есть утверждение новых и чреват катастрофой. Впрочем, в отличие от последнего, он не верит в действенность государственных мер: «Я ставлю современную "религиозность" и разложение в такую связь, — пишет он, — старые крепостные основы общества рушились; новых основ нет; государственность начала рушиться; и вот крики о религии, о вере как об основе государства; отсюда все циркуляры, все заботы о благочестии ... но это крики ... не более» (Письма. С. 678). Кажется, уместно будет привести здесь и слова его друга (митр. Антония), сказанные, когда катастрофа уже разразилась: «Можно надолго уничтожить Россию, нельзя уничтожить Русь. И если бы приходилось выбирать одно из двух, то лучше пусть погибнет Россия, но будет сохранена Русь, погибнет Петроград, но не погибнет обитель преподобного Сергия; погибнет русская столица, но не погибнет русская деревня, погибнут русские университеты и заменятся английскими или японскими, но не погибнет из памяти народной Пушкин, Достоевский, Васнецов и Серафим Саровский» (12.73).

⁷⁸ «Право, мне становится иногда очень тяжело и стыдно. Я столько поглотил в себя и ничего еще не произвел. Мне хочется черной, непосредственной работы. Я чувствую, что все-таки довольно значительный запас мыслей, взглядов, чувств я должен применить к непосредственному делу...» (Письма. С. 676).

важного, о чем смутно мечталось когда-то, и в настоящем волнует все та же надежда на будущее, какая была и в детстве, и в академии, и за границей.

А. П. Чехов. Архиерей

В приближении русской трагедии — и в великом и в мелочах — чувствуется столько же неотвратимость праведного гнева Божия, сколько и вольная человеческая слепота.

Господь многих поднял со смертного одра по молитвам святого кронштадтского пастыря, но *не услышал* его, когда он молился у постели умирающего императора Александра.

Чехов держал в руках «Над Евангелием», но *не захотел* увидеть своего «архиерея» по-другому.

Эти добровольно закрытые глаза, это шествие слепых за великими слепыми — и теперь наблюдать больно, как же мучительно было для *видящих* тогда⁷⁹.

По возвращении из Афин архимандрита Михаила ожидала хиротония во епископа и повседневная «рутинная» епархиальная деятельность, в которую он погружается с головой. Он нарекается епископом Прилуцким, викарием Полтавской епархии. Он искренно привязывается к Полтаве, и Полтава отвечает ему любовью. Когда из-за ухудшающегося самочувствия и начала горловой чахотки Синод переводит его в Крым, в помощь престарелому епископу Мартиниану, множество людей приходят проводить его на вокзал к ночному харьковскому поезду.

Расставшись с Полтавой, в Крыму Владыка первое время, судя по письмам, чувствует себя очень неустроенно и одиноко. Однако обилие епархиальных дел и здесь не позволяет унывать. Их здесь еще больше, чем в Полтаве, ибо епископ Мартиниан по немощи мало уже во что вникает. Через год он и вообще уходит на покой, и с января 1897 г. владыка Михаил — епископ Таврический и Симферопольский⁸⁰. Нет, кажется, такой стороны епархиальной жизни — от бухгалтерских отчетов и деятельности свечного завода до антисектантской проповеди и епархиальных съездов, — которой бы внимательно и серьезно не занялся этот философ и богослов по натуре, больной давно и неизлечимо. Более того, он даже находит, что болезнь ему в помощь: «Болезнь не только не помешала, а думаю, что, по Промыслу Божию, помогла торжеству правды, — пишет

⁷⁹ Еще эпизод из воспоминаний о. Сергия Щукина: «"Антон Павлович, — спросил его при мне как-то знакомый священник, скажите, что, по вашему мнению, должен при настоящих условиях делать священник?" — "Знаете, — сказал он, — будьте всегда бескорыстны и честны, и это будет большое дело..."» (Ярославские епархиальные ведомости. 1912. № 28. С. 543). Не писатель у пастыря, но пастырь у писателя, служитель Слова у деятеля словесности спрашивает, как жить, и никому это не кажется диким! Жизнь полностью противоположна была тем взглядам на церковность, которые высказывал еп. Михаил.

⁸⁰ «В этом звании ему суждено было состоять немного более полутора лет, то есть с 19 января 1897 г. по 19 августа 1898 г. За такое короткое время трудно было ожидать, чтобы преосвященный Михаил мог много сделать что-либо для епархии. И все-таки им сделано очень много, так много, что при других, даже лучших условиях для этого потребовались бы целые годы» (Жизнеописание. С. 780).

он владыке Димитрию (Самбикину), — так как немного издали виднее дело, и, отделенный от личных влияний и обходов, я мог быть справедливее и решительнее...»⁸¹

У него уже нет сил служить, и все же он служит: отчасти потому, что не представляет себе жизни без Литургии, отчасти ради ставленников и только уже в предсмертные дни просит Синод прислать ему в помощь владыку Никона, епископа Вольского, старого товарища по монашескому кружку в Петербурге, который по смерти и отпевает его, и становится ему преемником на кафедре.

За три недели до кончины — в августе 1898 г. — к нему приезжает другой старый друг, епископ Антоний, и уже не расстается с ним до конца. На Преображение владыка Антоний служит в симферопольском соборе и произносит проповедь, в которой говорит об отблеске Фаворского света, лежащего на лица тех, кто посвятил все себя на служение Христу: кто знал таких людей, тот подтвердит, что и лица их «преображались, что в глазах их, и во всех чертах их, и в обращении их, и в голосе засиял тот тихий свет духовной, бессмертной жизни, который несравненно привлекательней чувственной красоты грешников и действеннее, нежели деланные речи и льстивое обращение сынов мира сего»⁸².

Тем же днем умирающего соборуют.

В предсмертную ночь с 18 на 19 августа дежуривший у его постели А. Леонтьев различает слова: «Страшно?... Нет, совсем не страшно!.. Вот разве самая форма бытия...» Уже совсем незадолго до смерти он просит друзей не уходить, но они, конечно, и так не покинули бы его. Владыка Антоний начинает читать канон на исход души. Через несколько минут по окончании канона наступает смерть.

Он был светильник светящий и горящий... (Ин. 5:35).

«Благородный скептик» Чехов хотел согреть душу поэтичным светом «горящей на кладбище лампадки».

Владыка Михаил желал преобразить человека светом Христа, и не только желал, но сам стал образом этого преобразования. Начав с карамазовского отрицания и бунта против Бога, в конечном счете он провозглашает бунт против не знающего Бога мира:

«Если взвесить на весах чудную личность Христа, то разве она не перетянет весь мир, всю действительность, всю жизнь, раз она вся здесь и кончается?! Боже мой, да в таком случае я сейчас готов идти на костер за идею Христа о бессмертии личности человеческой: и этот костер будет тем радостнее, чем больше мне бы доказали, что бессмертия нет. Именно тогда моя вера, моя “иллюзия” со Христом была бы бесконечно премудрее этой глупой, омерзительной каннибальской действительности... Если Христос не истина, если Его дух, Его вера, Его любовь не истина — то я презираю

⁸¹ Письма. С. 563.

⁸² Антоний (Храповицкий), митр. О жизни по внутреннему человеку. СПб., 2002. С. 89.

всякую истину! Если Христос не жил, если *Его били, заушали, надругались над Ним, и Он с тем и погиб и уничтожился навсегда*, то я проклинаю всяким проклятием всю эту жизнь, проклинаю всю ее истину и становлюсь на сторону заблуждающегося, но чудного, божественного, неизъяснимо трогательного и чистого Страдальца... Не хочу я этой истины, если она не пощадила Христа! Я не люблю ее, не признаю ее, не преклоняюсь пред ней... Я выше ее, ибо со мною Христос с Его верой, с Его прекрасной, единственной в мире, в жизни душой... Нет никакой истины, если истина не во Христе. Нет никакой правды, если Христос *замучен и погиб!* Не стоит мига, одного мига жить, если Христос *умер — и нет Его*»⁸³.

Его не занимает старый русский вопрос о взаимоотношениях Церкви и государства. Он видит перед собой только Церковь: единую, святую, католическую, апостольскую. Переживание жизни в ней, переживание церковности должно быть «так же просто, как просто жизненное ощущение того, что кровь переливается в наших жилах, что мы живем, существуем, дышим чем-то общим, во что мы как бы погружены»⁸⁴. А для этого надо войти в себя, «в светлую глубину внутренней жизни», где созная себя как образ Божий, человек сознает и свое единство с Первообразом и где, переживание этого единства однажды естественно должно выразится в действии подобно лучу, «необходимо вытекающему из солнца»⁸⁵.

Так именно жил он сам, придя однажды к убеждению, что Бог есть не конечный пункт учения, а конечный пункт жизни.

Его жизнь, его слово и явились, собственно, как вознесенный над временем «самопрозрачный синтез» русской философско-религиозной мысли, русской духовности, синтез, в котором она выразилась как никогда гармонично и светло, ибо синтез этот был синтез церковный по преимуществу.

И потому он действительно был идеальным героем русской словесности, так мучительно-искренне искавшей идеала и не находившей его. Увы, — героем, не узнанным ею. И тем, что преосвященный Михаил и преосвященный Петр имеют между собою так мало общего, что проницательный Чехов увидел в этом светильнике веры лишь «сюжет для небольшого рассказа», подтвердилась внутренняя закономерность катастрофы.

10

Через месяц был назначен новый викарный архиерей, а о преосвященном Петре уже никто не вспоминал. А потом и совсем забыли. И только старуха, мать покойного, которая живет теперь у зятя-дьякона в глухом уездном городишке, когда выходила под вечер, чтобы встретить корову, и сходилась на

⁸³ Письма. С. 700, наст. изд.

⁸⁴ Там же. С. 641.

⁸⁵ Там же. С. 653.

выгоне с другими женщинами, то начинала рассказывать о детях, о внуках, о том, что у нее был сын архиерей, и при этом говорила робко, боясь, что ей не поверят...

И ей в самом деле не верили.

А. П. Чехов. Архиерей

Преосвященного Михаила не забыли. Когда в 1930 г. взорван был симферопольский кафедральный собор, останки владыки по ходатайству верующих были выданы им властями и перезахоронены на городском кладбище. Говорят, что при вскрытии склепа мощи его были обнаружены нетленными, что еще более увеличило почитание его в церковном народе. И в 60-е гг. над гробом его горела лампадка. Значение же его в истории Русской Церкви и русской богословской мысли все более проясняется перед нами, как обновляющийся на почерневшей иконе образ.

Красиво придуманный конец рассказа, вероятно, был навеян Чехову фотографией, на которой за год до своей смерти Владыка снялся с матерью. По воспоминаниям, Чехов купил фотографию у какого-то ялтинского фотографа, поразившись запечатленными на ней лицами. Рассказы отца Сергия Щукина, узнавшего на фотографии покойного таврического святителя, судя по всему, послужили главным толчком к написанию рассказа. Фотографию и поныне можно увидеть в ялтинском кабинете Чехова. Собственно, только благодаря ему она дошла до нас. Очевидно, и Владыка, и мать его предчувствовали, что более уже не увидятся на земле, и при взгляде на их печальные лица сердце невольно сжимается.

Впрочем, и на все русские фотографии того времени смотреть бывает больно: люди с тонко очерченными лицами на них стоят или сидят свободно и спокойно, доброжелательно и умно глядя на нас. В их взглядах, в их одеждах и даже в окружающих их вещах чувствуется долговременная устойчивость жизни.

Почему так внезапно обрушилась эта выглядящая совершенно незыблемой в своих основах жизнь? Где и как зародился тайный хаос, поглотивший ее? Сколько бы ответов ни предлагалось, ни один не кажется исчерпывающим. Но нечто дано понять, вглядываясь внимательнее в жизнь тех, кто тайный хаос своей души сумел тогда обуздать и высветлить неувечерним светом Христа.



ЛЕКЦИИ
ПО ВВЕДЕНИЮ
В КРУГ
БОГОСЛОВСКИХ
НАУК

От редакции*

Предлагаемые для публикации лекции по введению в круг богословских наук прочитаны были студентам I курса Санкт-Петербургской духовной академии доцентом Академии архимандритом Михаилом (Грибановским) в 1888–1889 учебном году и с разрешения ректора Академии преосвященного Антония, впоследствии митрополита Петербургского и Ладожского¹, тогда же были отлитографированы в количестве 45 экземпляров. По смерти автора, скончавшегося 19 августа 1898 года в сане епископа Таврического и Симферопольского, экземпляр означенных лекций передан был наследниками почившего ректору Казанской духовной академии преосвященному Антонию, епископу Чебоксарскому², в полное его распоряжение. Благодаря заботливому вниманию к нуждам редакции «Православного собеседника» преосвященного Антония, предложившего лекции преосвященного Михаила для напечатания в «Православном собеседнике», и высокопреосвященнейшего Арсения, архиепископа Казанского и Свияжского³, давшего средства на это издание, редакция имела возможность поместить все лекции на страницах своего журнала в течение одного 1899 года. Настоящая книга, представляющая отдельный оттиск этого издания, вышла в свет в Казани в 1899 году.

* Публикуется по: *Михаил (Грибановский), архим. Лекции по введению в круг богословских наук. Казань, 1899.* Здесь и далее в разделе комментарии В. П. Леги. — *Ред.*

¹ Антоний (Вадковский Александр Васильевич; 1846–1912), митр. Санкт-Петербургский и Ладожский.

² Антоний (Храповицкий Алексей Павлович; 1863–1936), впоследствии митр. Киевский и Галицкий, первоиерарх Русской Православной Церкви Заграницей.

³ Арсений (Брянцев Александр Дмитриевич; 1839–1914), архиеп. Казанский и Свияжский.

Определение науки

«Введение в круг богословских наук»

Предметом наших чтений будет «Введение в круг богословских наук». Задача этой науки — систематически показать все основания, по которым христианская религия, понимаемая в духе православной веры, есть истинная религия. В науке, подобной нашей, — основном богословии, — задача эта формулируется так: показать божественность христианской религии. Эта задача совершенно верна, но несколько поверхностна. Если вдуматься, что такое божественность христианской религии, как увериться в ней, мы придем к тому заключению, что, прежде чем признать ее божественность, надо сознать ее истинность. Не то для нас истинно, что носит название божественного, но то божественно, что переживается нашим духом как истинное. В основном богословии все признаки божественности христианской религии были разделены на два вида: внутренние и внешние. Внутренние состоят в том, что положения христианской религии не должны противоречить нашей нравственной природе, нашему разуму, нашей нравственной деятельности, а в отношении к идеалу Божественному — не должны противоречить нравственной природе Бога, Божественному разуму, Его промыслу и т. д., то есть тут божественность измеряется истинностью, — истинностью не рационалистической, основанной на соображениях рассудка, а истинностью непосредственного нравственного сознания. Это же нужно сказать и по отношению к внешним признакам — пророчествам и чудесам. По-видимому эти признаки совершенно ясно доказывают божественность христианской религии помимо субъективного убеждения в ее истинности; они считаются самыми очевидными, понятными для всех свидетельствами божественности христианской

религии; но если всмотримся в эти признаки, увидим, что и здесь возникает дальнейший вопрос — об истинности. Мы знаем, что не только христианская религия считает за собой внешние признаки своей божественности, но и все другие религии претендуют на это же; как же мы можем отличить истинное пророчество и чудо от ложного? Опять-таки для этого надо обратить внимание на ту же внутреннюю сторону, то есть эти пророчества и чудеса должны иметь нравственную основу, самая форма совершения этих чудес должна быть согласна с законами нашей природы, должна не противоречить божественным законам и т. д. Все другие внешние признаки, например историческое подтверждение чудес, — эта почва нетвердая, потому что до сих пор историческая критика находится еще в младенческом состоянии; неопровержимого свидетельства чудес и пророчеств никогда быть не может: всегда возможны подозрения всяких исторических свидетельств. Таким образом, в основе как внешних, так и внутренних признаков божественности Откровения покоится уверенность в том, что эта религия имеет своим основанием согласие с нашей нравственно-разумной природой, то есть в основе ее покоится убеждение в ее истинности. Истинное пророчество и чудо только тогда показывается в настоящем своем свете, когда они суть необходимые явления гармонически возвышенного и благодатного настроения. Почему пророчества ветхозаветных пророков должны нам казаться истинными, а пророчества, например, индийских пророков — ложными? Не потому, что история показывает, что пророки жили в известное время, книги их написаны тогда-то, а об индийских пророках она этого не говорит, а из того, что все ветхозаветные пророчества вытекали из возвышенного настроения, из ощущения присутствия Бога и были в полном согласии с нравственной и разумной природой человека; они были совершенно естественными (в смысле первоизданной нормальности человека и неестественности греха) явлениями, ибо были нормальным обнаружением человеческого духа в соединении с Божеством, а другие пророчества были односторонними проявлениями человеческой сообразительности, экстаза или практической сметливости, но не всесторонней гармонической настроенности духа под влиянием Божественной благодати. Когда мы в своей внутренней природе находим убеждение в том, что известное пророчество или чудо было выражением переполненного благодатью человеческого духа, то это и есть самый очевидный и достоверный признак истинности этого пророчества или чуда; все пророчества и чудеса христианской религии носят этот отпечаток: мы не находим здесь ни одного чуда, которое хотя бы немного коробило наше нравственное чувство, было бы несообразно с идеалом нравственного

порядка, которое было бы противно нашему разуму. В силу этих соображений мы и формулировали задачу нашей науки — показать не божественное достоинство, но истинность христианской религии. По-видимому, здесь дается произвол нашему субъективизму; по-видимому, определение задачи нашей науки как показания божественности христианской религии отличается большей твердостью, большим объективным достоинством, а вопрос об истинности христианской религии ставит нашу науку на почву субъективных убеждений, — но это только по-видимому. Божественность христианской религии должна сводиться к истинности по отношению как к внешним, так и внутренним признакам; следовательно, и здесь субъективизма нельзя избежать. С другой стороны, вопрос об истинности христианской религии может быть построен на более объективной почве. Как вообще решаются вопросы об истинности чего-либо? Мы сперва наблюдаем известный предмет, затем даем ему ту или другую рассудочную или разумную форму, приводим его в связь с нашими доводами и другими своими мыслями и наконец проверяем его на опыте; и когда все факты, несомненно истинные, подтвердят известное убеждение, тогда только оно признаётся звеном той или другой науки. Этот же метод должен быть и в нашей науке. Различие только то, что здесь опыт не может быть таким внешним, как в других опытных науках. Вместо внешнего наблюдения в основе доказательств истинности христианской религии должен полагаться внутренний опыт. Если наши физические ощущения полагаются в основе всякой научной теории, имеющей дело с внешним миром, то наш нравственный опыт должен быть полагам в основе всякой философско-богословской науки. Этот нравственный опыт должен быть замкнут в известную формулу, которая вытекала бы из законов нашего разума и была бы сообразна с ними. Потому известная религиозная истина должна быть проверена опытом, но не внешним, как в других науках: там дело идет с внешними данными, а здесь — с внутренними; следовательно, и проверка должна быть здесь основана на нравственном законе. Следовательно, религиозное положение только тогда может быть признано истиной, когда оно будет согласно с опытом людей, посвятивших себя на приложение его к жизни. Как в области каждой науки нельзя руководиться сомнениями на основании каких-либо односторонних соображений, так и в области нашей науки нельзя прилагать к какой-либо истине один рациональный метод. Если бы нам представился какой-либо факт и мы, на основании одного только разума или чисто отвлеченного рассудочного соображения, сказали, что он невозможен, то такой прием был бы неправилен. Точно так же, если бы наш рассудок признавал что-либо за истинное, внешние

чувства говорили бы то же, но в практической деятельности не удавалось бы произвести соответствующего эксперимента, это показало бы только неудачу, несовершенство наших экспериментов, но не свидетельствовало бы о ложности того, что разум признает за истинное. Так и по отношению ко всякой религиозной истине. Она должна проверяться всеми этими тремя способами, и мы не имеем права сомневаться в какой-либо религиозной истине на основании каких-либо односторонних субъективных соображений, например когда какая-либо истина кажется несогласной с опытом, потому что и среди научных фактов много есть таких, которые не согласны с другими нашими впечатлениями; и на основании только рассудочного опыта опять-таки нельзя сомневаться в истинности какого-либо религиозного положения: ведь и в науке много таких положений, которые по-видимому противоречат нашему рассудку. Ньютон, открывший закон притяжения, сознавался, что этот закон противоречит разуму, что он признал его только на основании ясных фактов. Так и среди христианских положений есть много таких, к которым мы могли бы применить свое сомнение: но мы можем сделать это только с целью проверки, чтобы окончательно убедиться в них, но не для одного сомнения, не для того, чтобы отвергнуть их. И относительно практического осуществления известно, что хотя известные гипотезы и добыты наукой, но иногда никакие эксперименты относительно их не удаются. И среди христианского вероучения есть такие положения, которые не находят себе подтверждения в области человеческой деятельности. Если уже в области положительной науки встречаются такие недоумения, то тем более — в области религиозно-нравственной. Здесь проверка опытом дается иногда в очень продолжительное время и с громадными усилиями человеческой свободы. Возьмем какое угодно христианское нравственное правило; можно ли сказать, что человечество в течение даже столь продолжительного времени проверило на опыте все эти правила, испытало их благотворность для человечества? Мы не можем неудачность этих опытов полагать в вину самой христианской религии, ибо самых опытов в этой области произведено еще недостаточно; мы только еще начинаем христианскую жизнь, только начинаем проводить христианское учение в практической жизни. Таким образом, если мы применим все эти начала (то есть опыт, законы разума и свободы) к оценке христианского учения, то тогда совершенно сойдем с точки зрения субъективизма; ибо то, что говорит нам вся наша природа, не может быть названо делом субъективизма. Законы нашего разума не есть нечто субъективное, а объективное свойство нашей природы; они не в нашей воле, следовательно, имеют объективное

значение⁴. Точно так же и нравственная природа не есть нечто субъективное: она имеет такое же незыблемое объективное основание, как и внешний мир, так как нравственная природа одинакова у всех людей. Законы нашей воли тоже объективны. Насколько известное христианское положение может быть проверено на опыте, это уже выходит из границ субъективизма. Если я не провожу какого-либо религиозного положения в жизни по моей слабости, то другие люди осуществляют его, и таким образом в массе христианских людей оно получает всю свою полноту; в осуществлении христианских истин в жизни, как и во всяком другом деле, необходимо содействие, помощь других. Но здесь необходимо несколько дополнить. Если законы нашей теоретической разумной деятельности, нравственной природы и свободы не есть нечто субъективное, а имеют объективное значение, то они получают еще большую цену, когда подтверждаются всей массой людей. Это и в области науки тоже имеет место: никакой ученый не доверяет принятой им гипотезе, пока она не воспринята другими людьми, голосу которых он придает значение. Так и в христианстве. Здесь мы находим самое лучшее подтверждение высоты и справедливости христианского учения о Церкви. Православное учение говорит, что всякое христианское положение только тогда может претендовать на совершенную истинность, когда оно подтверждается всей Церковью. Здесь в основание положена та высокая мысль, что всякая истина не добывается одной только какою-либо личностью, но должна быть проверена всеми людьми; и только тогда получает для всех обязательную силу, когда находит для себя общее подтверждение во всех людях.

Таким образом, вопрос об истинности христианской религии не только не субъективнее вопроса о ее божественности, но имеет более объективный характер.

Если наша наука должна излагать основания, по которым христианская религия должна считаться истинной религией, то в чем состоят эти основания, откуда они могут быть почерпаемы? По учебнику «Основного богословия» преосвященного Августина⁵, эти основания находятся в Священном Писании и Священном Предании и в основаниях разума⁶. Но хотя преосвященный Августин

⁴ См. прим. 9 к книге «Истина бытия Божия» на с. 222 наст. изд.

⁵ *Августин (Гуляницкий), архим.* Руководство к основному богословию (Вильно, 1876; переизд.: Минск, 2001).

⁶ См.: «Своим источником наша наука имеет как Божественное откровение (Священное Писание и Предание), на основании которого, главным образом, уясняется смысл положений христианской веры... так и разные области человеческого ведения (главным образом, науки философские, исторические и некоторые науки естествоведения), которые служат собственно к научному уяснению и обоснованию христианства (*Августин (Гуляницкий), архим.* Руководство к основному богословию. Минск, 2001. С. 3).

и говорит это, однако в самом труде своем он не приводит оснований Священного Писания и Священного Предания, и, надо сказать, совершенно справедливо. Когда вопрос идет о том, чтобы доказать истинность христианской религии, истинность всей системы христианского вероучения, тексты Священного Писания и ссылки на Священное Предание не имеют никакого значения. Чтобы что-нибудь подтверждать текстом, для этого нужно наперед верить в истинность этого текста, а для этого надо верить наперед, что он принят Церковью, что он правильно понят, что он высказан апостолами, что апостолы верно поняли учение Христа и, наконец, что Христос был Бог. Когда мы примем все эти истины, только тогда известный текст имеет известную цену. В той науке, которая служит только введением в круг богословских наук, которая должна, так сказать, провести нас от нашей человеческой природы к убеждениям в Божественном, приведение текстов не может иметь никакого значения. Основывать истинность христианской религии на текстах Священного Писания значит опирать начало на конец, то есть только вертеться в логическом круге. Но, с другой стороны, наша наука не может быть построена вся и на одних внешних эмпирических данных; основания ее не могут быть почерпаемы все из внешнего опыта. Это потому, что самые существенные вопросы христианской религии — о существе абсолютном — Боге и др. — никак не могут быть выведены из ограниченного эмпирического опыта. До сих пор мы знаем внешний мир только в отрывках; и сколько бы мы ни исследовали его, целое всегда ускользает от нашего наблюдения; и сколько бы мы ни жили, это целое вечно будет ускользать от внешнего наблюдения.

Задача нашей науки — доказать истинность православного христианского вероучения. Откуда же почерпать основания для доказательства этой истины? Доказательства эти, во-первых, не могут быть почерпаемы из Священного Писания и Священного Предания, потому что самое значение этих доказательств зависит от того, насколько уже предварительно доказана истинность основных пунктов христианского вероучения. Таким образом, из области основного богословия исключаются доказательства, основанные на авторитете; остаются две области — внешнего и внутреннего опыта. Из какой же области пригодны более всего данные для доказательства истинности христианского вероучения? Под именем внешнего опыта разумеется вся область сведений, которые получаются путем внешних чувств, а под внутренним — все явления, которые мы наблюдаем путем внутреннего опыта, помимо внешних чувств. Чтобы решить, какие данные более пригодны для доказательства христианской истины, мы должны

уговориться относительно точного смысла основных христианских понятий. Когда мы установим это, будет ясно, какими данными нужно доказывать истинность христианского вероучения.

Христианское вероучение касается трех основных пунктов: Бога, мира и человека в их взаимных отношениях. Понятия Бога в различных религиях различны; но самое общее — это определение Бога как существа бесконечного. Но это формальное определение может иметь двоякий смысл. Понятие бесконечности нужно отличать от понятия неконечности⁷. Если обратимся к внешнему опыту, то увидим, что пространство, например, неконечно. Где же проведем определенные границы пространства? Наша мысль простирается все далее и далее и не может остановиться на чем-либо. Если возьмем категорию времени, то опять мы не в состоянии остановиться на определенном пункте. Если обратим внимание на динамическую сторону окружающего мира, на силу, опять увидим незаконченность, неконечность. Сколько бы мы ни рассматривали рост, прогресс мира и человечества, какие бы мы ни строили идеальные представления, наша мысль видит возможность дальнейшего прогресса, дальнейшего роста. Это происходит от незаконченности нашего эмпирического опыта, потому что мы не можем найти определенных границ. Но этого рода неконечность не есть положительная бесконечность. Положительная бесконечность есть то, что в себе самом носит и свое начало, и конец. Бесконечно то, что по своему бытию опирается на себя, что в своем бытии не зависит ни от чего стороннего, внешнего. Здесь нужно устранить всякую мысль о пространственности и временности, потому что всякое пространство и время лежит в области ограниченного мира. Когда мы говорим, что *тó* бесконечно, то это значит, что в его природе находится и причина его собственного существования. Следовательно, бесконечное нужно понимать в смысле самопричинности⁸. Дальше. Конечное не имеет цели в себе и служит для чего-либо другого, а в бесконечном должна заключаться и вся цель его существования; в нем вся цель, ради которой оно существует, и мы не должны полагать его цель в чем-либо другом. Бесконечное и по всей форме должно определять себя. Конечное имеет известные свойства, определения,

⁷ Вместо понятий бесконечности и неконечности в современной философии и науке чаще используют понятия актуальной и потенциальной бесконечности. См. об этом, напр., ст. «Христианство и научно-философские концепции бесконечности» и «Концепция актуальной бесконечности как "научная икона" Божества» в кн.: Катасонов В. Н. Христианство, наука, культура. М., 2005.

⁸ В западной католической мысли подобным образом мыслил Иоанн Дунс Скот (1265–1308), выводивший из бесконечности Бога все Его познаваемые свойства: существование, простоту, совершенство. См.: Иоанн Дунс Скот. Избранное. М., 2001. С. 191–203.

которые зависят от окружающих предметов. Таковы качества: цвет, звук, запах и т. д. Все эти определения представляют результат внешних влияний. Но бесконечное зависит от себя и определяется собою — и только в таком случае будет бесконечно и безгранично. Бесконечное по бытию и по форме должно быть бесконечно и по действиям, то есть оно само должно служить причиной своих действий. Всякая ограниченная вещь в своих действиях мотивируется внешними влияниями и о всяком внешнем явлении мы необходимо задаемся вопросом: от чего оно происходит, какими произведено причинами, а в бесконечном в самом заключается причина его действий. Самопричинность, самобытность, самомотивированность — вот характерные признаки бесконечного. Иначе, с философской точки зрения: бесконечное есть *бытие в себе*, которое имеет опору в себе; бесконечное — *бытие для себя*, которое имеет в себе цель, существует для себя; абсолютное бытие есть *бытие из себя*: все в нем имеет источником его собственную природу. Вот характерные признаки понятия бесконечности. Самомотивированность в действиях — есть свобода во всякого рода действиях, которые суть проявления бесконечной природы.

Еще яснее можно изобразить символически. Отрицательная бесконечность есть убегающая от глаз линия; положительная бесконечность есть круг. Символ этот не произвольный. Достаточно вспомнить, что у всех народов круг всегда имел символическое значение, служил означением положительной бесконечности.

Определивши таким образом понятие бесконечности, мы можем теперь легко понять, какого рода данные могут служить доказательствами Божественной истины — из внешнего ли или из внутреннего опыта? Если мы обратимся к внешнему опыту, то увидим, что каждое явление, каждый факт по своему бытию зависит от другого факта или от другого явления. Во внешнем опыте все находится в причинной зависимости одно от другого. Если теперь обратимся к формальному определению вещей, то увидим, что каждое определение, каждое свойство, качество есть необходимый результат окружающих условий. Каждая вещь необходимо существует среди целого, среди общей совокупности окружающих влияний; с одними она находится в причинной зависимости, а для других является причиной и целью. Никакое внешнее явление не есть бытие в себе и для себя; оно непременно есть бытие одно для другого. Точно так же вся совокупность не есть бытие из себя. Каждое явление есть продукт сочетания окружающих явлений. Нет в них, следовательно, самомотивированности, нет и свободы, все вытекает одно из другого. Окружающий мир — область неконечного, незаконченного опыта. Внешний опыт для определения этой неконечности

пригоден. Он может указать нам, какая существует связь в цепи причин и следствий.

Внутренний опыт происходит в сфере нашего внутреннего самосознания. Если обратим внимание на то, что такое наше самосознание, то увидим, что это есть бытие в себе, то есть опирающееся на себя, имеющее внутреннюю основу для себя, прозрачное для себя. Всякая вещь подлежит категориям пространства и времени, она отсылает нашу мысль к другим вещам; только в самосознании мы находим отношение к самому себе, чего не видим во внешних вещах. Если бы мы стали доискиваться причины нашего «я», нашего самосознания, то внутренняя природа подсказала бы нам, что причина самосознания заключается в нас же самих. Природа наша есть бытие нравственное, этическое, следовательно, это бытие имеет основу в себе, из себя и для себя; она есть самоцель; в этом — основная черта человеческого достоинства. Нужно вспомнить при этом учение Канта, что человек тогда и человек, когда он имеет цель в себе, и человек перестает быть человеком, когда ищет цели вне себя и служит средством⁹. Мы развиваемся, мы живем сами для себя в силу внутреннего своего достоинства.

Если обратимся теперь к формальному определению самосознания, то увидим черту сходства с положительной бесконечностью. Это определение самосознательного «я» не зависит от внешних влияний. Наше самосознание нельзя объяснить путем внешних влияний. Оно может быть объяснено только тем, что бытие входит в отношение к себе, уясняет себя; оно не определяется известными внешними свойствами, каковы, например, цвет, звук и др., о которых мы можем узнать, изучая внешние явления. Наше самосознание может быть объяснено как самоопределение, следовательно, имеет сходство с положительной бесконечностью. Затем, самосознание есть бытие из себя. В нем заключается понятие свободы, оно не из внешнего опыта, но только в себе имеет эту идею. Мы

⁹ «Теперь я утверждаю: человек и вообще всякое разумное существо *существует* как цель сама по себе, а не только как средство для любого применения со стороны той или другой воли; во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться также как цель» (Кант И. Основы метафизики нравственности // Собр. соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 4. Ч. 1. С. 269). Это выражение есть вторая формулировка знаменитого кантовского категорического императива, который в практической форме выглядит следующим образом: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» (Там же. С. 270). Человек, стремящийся поступать согласно этому нравственному закону, возвышается над своей чувственной природой и становится истинной личностью: «Лучшей личностью он считает себя, когда он переносит себя в положение члена умопостигаемого мира, к чему его невольно принуждает идея свободы, т. е. независимости от определяющих причин чувственно воспринимаемого мира» (Там же. С. 300).

сознаем, что служим причиной, определяющей самих себя, следовательно, не подлежим тому закону ограниченности, какому подчиняются все другие вещи и предметы внешнего мира; следовательно, в этой свободе заключается сходство с положительной бесконечностью. Если таковы черты самосознания, то оно может быть уяснено только путем внутреннего опыта.

Изучая всю природу нашего самосознания, мы приходим к большему уяснению нашего самосознания, а оно имеет, как мы видели, сходство с положительной бесконечностью; следовательно, изучая самосознание, мы через это приближаемся к пониманию той положительной бесконечности, которую называем Богом. Если мы, изучая внешний мир, узнаем его законы, то изучение области внутреннего опыта поведет нас к изучению положительной бесконечности.

Предметом христианского вероучения служит, далее, окружающий нас мир; но мир для нашего религиозного созерцания имеет значение не по частным явлениям, а как единое целое. Не то важно для нас, в какой взаимной зависимости находятся явления и вещи, — это дело специальных наук — для нас важно видеть и созерцать мир как разумное, целесообразное целое. Но из внешнего опыта мы не можем убедиться в единстве мира. Опыт внешний указывает на сплошную множественность, сложность и разнообразие. Дальше. Мир как целое не есть предмет нашего эмпирического опыта. Вопросы о разумности не могут быть решены в этой эмпирической области; разумность уясняется нами настолько, насколько уясняется мир как целое. Мы называем вещь разумной, когда видим, что она служит для целого, но вопрос о целом еще остается открытым, а потому мы не можем сказать на основании внешнего опыта, что мир разумен. Но с личной точки зрения мы можем сказать, что такое разумно; имея идеал разумного, мы говорим, что известная вещь разумна; но человек, у которого другие опыты и идеалы, говорит, что эта вещь неразумна, следовательно, доказывать это в эмпирической области нельзя. Во-вторых, целесообразность. Целесообразно то явление, которое служит целям целого, а не зная этого целого, мы не можем сказать, что известная вещь целесообразна. Понятие целесообразности может быть только субъективным мнением. Отсюда и все доказательства разумности и целесообразности мира, основанные на эмпирических данных, всегда шатки. Обращаясь к внутреннему опыту, видим, что он дает наиболее данных к уяснению целесообразности. Во-первых, самая мысль о единстве возникла не в силу каких-либо эмпирических данных, а из нашего самосознания. Наш дух есть единая личность, организм, целое, и мы хотим в мире видеть также целое. Если не сделать этого, то значит отказаться от познания. Стремление же к познанию мира как

целого есть вполне естественное стремление. Когда мир является, таким образом, целым, мы требуем, чтобы явления служили целому, имели смысл; отсюда — стремление к разумности и целесообразности. Человеческое познание есть подведение частных фактов под идею разума. Всякое частное явление, которого связи с целым мы не видим, но можем познать, мы познаем тогда, когда оно вступает в связь с законами нашего разума. Чем более мы познаем мир, тем более он становится для нас разумным. Таким образом, вопрос о разумности и целесообразности мира должен строиться на основании не эмпирических данных, а законов нашего разума. Мы не можем познать мир иначе как единое целое.

Третий предмет христианского вероучения есть человек. Здесь главные вопросы для всякого религиозного христианского сознания — о происхождении зла, о свободе, возрождении, искуплении, о Церкви. Все эти вопросы не могут быть решены путем доказательств внешнего опыта; все основывается на внутренней природе человека, его сознании. Вопрос о происхождении зла есть вопрос о том, может ли человек в абсолютном бытии признать существование зла. Вся сила доказательств в этом отношении заключается во внутренней необходимости человека не приписывать зла Богу. Вопрос о свободе также не может быть решен на основании внешнего опыта; доказательства его могут опираться на изучении природы человека, на его самосознании. То же нужно сказать и о вопросах: о падении и искуплении, возрождении.

Все эти три области — область идеи о Боге, мире и человеке — могут быть доказываемы с помощью данных, полученных во внутреннем опыте — самосознании. На долю внешнего опыта остается небольшое число чисто частных вопросов, неизбежных для христианского вероучения, например о происхождении человека, жизни мира и т. п. Здесь необходимо ссылаться на данные науки. Но так как наука развивается постоянно, сообразно с бóльшим и бóльшим накоплением фактов опыта, так как она имеет стремление разрабатывать вопросы в деталях, то начальные вопросы религии нельзя опирать на нее.

Из того факта, что христианскому вероучению могут служить данные внутреннего опыта, следует и тот факт, что христианство не может быть доказано непреложно с математической точностью. По отношению к научным положениям достаточно привести человека в соприкосновение с данными внешнего опыта, произвести эксперимент, и человек сам приходит к согласию с тем, что другой хочет доказать. Данные в пользу христианского вероучения даются нелегко: они должны вырабатываться собственным трудом каждого в его самосознании. Поэтому доказательства эти тогда имеют силу, когда и в душе другого человека

происходят те же факты, на которые опираемся и мы. Если наш собеседник не имеет их — наша мысль не будет для него доказательна. Если бы кто стал доказывать, что в основе мира должна лежать бесконечная субстанция, и если бы при этом стал ссылаться на то, что этого требует наше самосознание, то это будет понятно тому, у кого хорошо развилось самосознание и есть те факты, на которые мы ссылаемся. Если бы кто стал говорить, что в основе бесконечного должно лежать нравственное благо, то эту мысль смог бы принять тот человек, для которого нравственное благо есть нечто осязательное; если же он не задавался нравственными вопросами, то вопрос о нравственном благе будет казаться ему положением, не имеющим конкретности. Вопрос о том, что в основе мира должно лежать свободное существо, понятен для тех людей, которые привыкли сами себя определять к деятельности, сами быть причиной своих действий, привыкли к свободе, ибо свобода есть акт самопричинности, самомотивированности. Когда человек понимает эти акты, то для него понятен и вопрос, что в основе мира должно лежать самопричинное, самомотивирующееся бытие. Если кто привык вращаться в области случайных явлений, — вопрос о свободе будет казаться ему непонятным и ненужным. Он будет смотреть на мир как на явление случайное, не имеющее начала, причины. Как его жизнь не имеет свободы, так не имеющим ее в своей основе будет ему казаться и мир. Вопросы о единстве, целесообразности, разумности мира покоятся на том, что законы нашей мысли вынуждают нас признавать, что мир един, целесообразен. Но если при доказательствах будем ссылаться на эти факты самосознания, то они будут понятны для того, кто изучал мир, и изучал как единое, целесообразное. Кто довольствовался в своей жизни одними фактами и не стремился привести их к единству, для того вопрос о единстве, целесообразности не имеет фактической основы, кажется формальным понятием. Поэтому теоретическая христианская защита шла параллельно с практикой нравственного развития человека. Чем более был подъем духа, тем сильнее казались доказательства христианства, и чем более унижалась, падала нравственная жизнь, тем они казались слабее. Все новейшие нападения на христианство с его понятиями о Боге, разумности, целесообразности возникли не из теоретических основ, а практических: из недостаточности тех фактов, на которых может основываться христианское вероучение. Когда чувство нравственного самосознания овладевает человеком, христианское вероучение кажется неопровержимым фактом. Упадок нравственного достоинства самосознания обуславливается столько же падением человека, сколько и наплывом внешних сведений. Когда человек устремляется на изучение мира в деталях, то вопросы — о свободе, нравственном

благе — отходят на второй план. Односторонность этого направления чувствовалась и западным миром, и у нас. Некоторые сочинения (например, Кавелина¹⁰) весь упадок развития религиозного сознания приписывают тому, что внимание всех устремилось на внешний мир, а это препятствовало усматривать те внутренние данные, которые служили доказательством христианского вероучения.

О Боге

Первый вопрос, который нам приходится исследовать, есть вопрос об абсолютном бесконечном — о Боге. Прежде всего придется затронуть вопрос о бытии Его. Бытие абсолютного существа лежит в основе мира и есть факт, присущий сознанию всего человечества. Понятие о таком бытии, которое должно лежать в основе мира, о бытии, опирающемся на самого себя, присуще всякому человеку. Как бы ни были разнообразны религии, философские воззрения, везде есть понятие о бытии изначальном, самодовлеющем, даже у дикарей¹¹. Всякое философское воззрение имеет в основе учение о таком бытии, которое служит началом всего и самого себя. Возьмем материалистов — и у них таким бытием служит материя, которая не выводится ими ни из чего другого; она — бытие изначальное, независимое. В этом смысле нет атеистов. Всякий должен признать изначальный факт, из которого все происходит. Атеисты могут быть в смысле отрицания частных фактов, признаков бытия абсолютного, его личности, свободы, вообще тех свойств, которые приписываются ему христианством; но что в основе лежит бытие абсолютное — это свойственно и теориям, и человеческому сознанию. Внешним выражением этого сознания, его логической формой служит так называемое онтологическое доказательство бытия Божия. Начало ему положено Ансельмом¹² в первой половине XI в. Но оно было схола-

¹⁰ Кавелин Константин Дмитриевич (1818–1885) — русский писатель, юрист, психолог, этнограф и общественный деятель. Мысли об упадке духовности Кавелин высказывает, например, в статье «Философия и наука в Европе и у нас» (Кавелин К. Д. Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 278–292).

¹¹ Это положение архим. Михаила подтверждается и современной антропологией и этнографией. Как указывает известный современный этнограф В. Кабо, «одним из наиболее первичных, элементарных, универсальных понятий, созданных первобытным сознанием, является понятие о всеобщей таинственной, могущественной силе» (Кабо В. Круг и крест: Размышления этнолога о первобытной духовности. Канберра, 2002).

¹² Ансельм Кентерберийский (1033–1109) — английский богослов-схоластик, архиеп. Свое доказательство Ансельм построил как обличение нелепости утверждения человека, о котором говорится в Псалтири: *Сказал безумец в сердце своем: "Нет Бога"* (Пс. 13:1; 52:2).

стическим, формальным выражением того сознания, которое присуще всякому человеку. Ансельм так доказывал бытие Бога: среди наших понятий есть понятие о существе высочайшем; оно присуще каждому человеку, только безумцы не имеют его. Но если есть понятие о таком существе, то должно признать, что и самое это существо действительно существует, находится не только в сознании, но и существует объективно, потому что если бы оно существовало только в понятии, то не было бы высшим; ибо мы можем представить такое бытие, которое существует и идеально и реально и которое, следовательно, выше существующего только в понятии, идеально¹³.

Гонилю¹⁴ выставил слабую сторону доказательства. Понятие высшего бытия не есть необходимое понятие, оно появилось случайно, путем традиции; во всяком случае, Ансельм не доказал его необходимости. Если оно получено путем слуха, то фантазия воплощает его в тот или другой образ абсолютного, и заключать от случайного понятия, от образа фантазии к действительному необходимому бытию нелогично. Так, мы можем сказать, что вне нас должен существовать измышленный нами остров. Мы заключаем: остров в нас не может существовать, следовательно, он вне существует. Так и о Божестве. Затем он (Гонилю) говорит: если мы и согласимся, что оно необходимо, то и тогда нельзя заключать к его объективному существованию, ибо понятие и останется понятием. И, по Канту, от мышления нет перехода к бытию. Дальнейшая поправка Ансельмова доказательства находится у Декарта. Он поправил в пунктах, указанных Гонилю. Декарт, анализируя идею абсолютного, находит, что она получена не извне, где нет данных для образования понятия о Божестве, не может явиться чрез абстракцию: сколько бы мы ни абстрагировались, придем к отрицательному понятию неконечности, а понятие бесконечного положительно, следовательно, это понятие врожденно нам; а если так, все-таки оно должно иметь причину, ибо все имеет свою причину; если оно произведено, то только бесконечное может быть достаточной причиной для понятия бесконечного; а если оно Им врождено, то оно говорит, что истинно то, что оно говорит. Происхождение ручается за истинность его. Декарт находил, что в этом понятии есть признак всереальности.

¹³ См.: «Ибо если оно уже есть по крайней мере только в уме, можно представить себе, что оно есть и в действительности, что больше. Значит, если то, больше чего нельзя ничего себе представить, существует только в уме, тогда то, больше чего нельзя себе представить, есть то, больше чего можно представить себе. Но этого, конечно, не может быть» (*Ансельм Кентерберийский. Прослогион* // Соч. М., 1995. С. 128–129).

¹⁴ Гаунилон (Gaunilo) — современник Ансельма, монах-бенедиктинец из монастыря Мармутье, который в своей «Книге в защиту безумца» выступал против онтологического доказательства бытия Божия.

Если так, то само Божество имеет абсолютное и вечное существование. Таким образом, первый недостаток [доказательства] Ансельма Декарт устранил тем, что указал на врожденность понятия о Божестве¹⁵. Затем он находил, что в нем есть признак всереальности, который ручается за реальность бесконечного. Но первая поправка есть отрицательная: он доказал, что идея не получена извне, путем обобщения внешнего опыта, она врождена. Но эта поправка не имеет твердости, ибо спорно, не получено ли понятие путем абстракции внешнего опыта. Всякое понятие о Божестве, когда мы его анализируем, разрешится в отвлечение от внешнего опыта. Затем, вопрос о врожденности не доказан, ибо можно спорить относительно того, что понятие врождено; быть может, есть только стремление к Божеству. Декарт опроверг Гонилю, но не доказал Ансельма. Во-вторых, у Декарта не доказано, что в нашем понятии о Божестве есть признак всереальности. Кант нигде не видел признака реальности: реальность не есть признак всесовершенства; сто талеров воображаемых и существующих на самом деле, по Канту, имеют одинаковое достоинство¹⁶. Декарт говорил, что, всмотревшись в понятие о Боге, существующее в нашей душе, необходимо придем мы к мысли о Его всереальности, как, всмотревшись в фигуру треугольника, необходимо придем к мысли, что сумма его углов равна двум прямым¹⁷. Кант говорит, что, действительно, если мы всмотримся в треугольник, то придем к мысли о равенстве его углов двум прямым: но, по его мнению, понятие о Боге как реальном существе у Декарта не доказано; последний говорил, что если всмотримся в понятие о Боге как существе всесовершенном, то найдем, что Он и реально существует; а Кант говорит, что понятие всесовершенства не включает признака всереальности.

Дальнейшее развитие онтологического доказательства мы видим у Спинозы. По учению Спинозы, все наши понятия должны заканчиваться самым

¹⁵ См.: «Такой способ познания Бога — через Его идею — дает нам большие преимущества: ведь мы одновременно постигаем, и кто Он, насколько это допускает слабость нашей природы. А именно, обращаясь к врожденной нам идее Бога, мы видим, что Он вечен, всеведущ, всемогущ, что Он источник всяческой истины и справедливости, творец всех вещей, наконец, что в Нем заключено все то, в чем мы ясно можем заметить некое бесконечное совершенство, не ограниченное никаким несовершенством» (Декарт Р. Первоначала философии // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 322–323).

¹⁶ «Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров» (Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 362).

¹⁷ «Подобно тому, например, как на основе одного лишь восприятия необходимости, чтобы в идее треугольника содержалось равенство трех его углов двум прямым, наш ум убеждается, что треугольник действительно обладает тремя углами, равными двум прямым, он на основе одного лишь восприятия необходимости и вечности существования в идее несовершеннейшего существа должен неизбежно заключить, что несовершеннейшее бытие существует» (Декарт Р. Первоначала философии. С. 319).

высшим понятием, потому что в противном случае они были бы бесконечны. Самое же высшее понятие необходимо должно опираться само на себя, и если бы оно опиралось не само на себя, а какое-либо другое понятие, то оно не было бы самым высшим конечным понятием. То только понятие будет высшим, которое не выводится из другого понятия, а имеет основание своего бытия в своем же собственном существе. Таким высшим понятием, имеющим в себе самом основание своего бытия, мы должны признать понятие самопричинности, потому что под этим именем, по учению Спинозы, разумеется такое существо, которое не может быть представлено иначе как самосуществующим. Это понятие может быть названо субстанцией, потому что имеет основание своего бытия в своем же собственном существе. Оно может быть названо и Богом, потому что Бог есть абсолютно-бесконечная субстанция¹⁸. Когда Спиноза называет Бога так, то он не вносит нового признака в понятие абсолютно-бесконечного, так как все эти понятия (самопричина, субстанция, Бог) адекватны.

Под этими понятиями должно разуместь самое высшее понятие, заканчивающее всю сумму наших знаний. Если самое высшее понятие «Бог» адекватно понятию самопричины, то Бог существует. Если понятие «Бог» адекватно понятию субстанции, то Бог необходимо существует, потому что понятие субстанции есть такое понятие, которое само в себе включает причину своего существования. Если бы, говорит Спиноза, кто-либо вздумал утверждать, что понятие субстанции не соответствует понятию о Боге или производится из какого-либо другого понятия, то он показал бы, что не сознает понятия субстанции. Если же кто сознает понятие субстанции, тот необходимо признает и Его реальное бытие. Таким образом, понятие субстанции и понятие Бога по самой их форме имеют признак необходимого существования.

Доказавши, что Бог как самопричина и субстанция необходимо существует, Спиноза усиливает доказательство тем соображением, что Бог, как Бог, должен необходимо существовать. Ибо почему мы могли бы представить, что Он не существует? Существует все то, по отношению к чему мы не можем представить никаких причин его несуществования. Если это так, то должно признать, что Бог

¹⁸ «...Так как основание, или причина, которая уничтожала бы существование Бога, не может находиться вне Божественной природы, то, если только она существует, она необходимо должна заключаться в самой Его природе, которая, таким образом, заключала бы в себе противоречие. Но утверждать это о существе абсолютно бесконечном и наисовершеннейшем — нелепо. Следовательно, ни в Боге, ни вне Бога нет основания, или причины, которая уничтожала бы Его существование, и потому Бог необходимо существует; что и требовалось доказать» (Спиноза Б. *Этика* // Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 369).

существует, потому что нет никаких причин к тому, чтобы Он не существовал. Эти причины могли бы быть двоякого рода — или вне Бога, или в Нем Самом. Но вне Бога нет никакого другого бытия, ибо этого требует понятие субстанции. В самой природе Бога как субстанции наш разум также не может подыскать таких причин, потому что понятие субстанции есть понятие реальности, в котором нет причин, ограничивающих это понятие и дающих признак небытия. Затем Спиноза обращает внимание на то, что бытие есть проявление силы, и небытие — бессилие, и что даже ограничение бытия указывает на несовершенство его. Бог, как самое сильное существо, должен существовать по своей причине. Если бы мы представили Бога несуществующим, то этим мы поставили бы абсолютную субстанцию ниже конечных существ. А это с точки зрения разума нелепо. Следовательно, мы должны представить бесконечное бытие, которое имеет самое достоверное существование. Очевидно, что Спиноза пытался из понятия субстанции (самого высшего понятия) вывести его реальность. Декарт не мог этого сделать, потому что основывался только на эмпирических данных, но не указал того, в какой связи они стоят с другими понятиями разума; Спиноза же хотел показать, что ряд понятий заканчивается самым высшим понятием и что оно должно быть реально.

Дальнейший шаг в развитии онтологического доказательства истины бытия Божия принадлежит Канту. Спиноза выходил из метафизической точки зрения: он был представителем догматической философии¹⁹, не относившейся критически к источникам нашего познания. Он безусловно верил в наш разум, в его объективное значение в деле знания и потому смело выводил из понятия субстанции его реальность. Кант стал на гносеологическую точку зрения. Он критически отнесся к самому нашему познанию и делил его на три вида: чувственное, рассудочное и разумное. Чувственное — когда бытие подводится под формы чувственного воззрения — пространство и время. Но этим наша познавательная способность не ограничивается. Наш рассудок дает дальнейшую форму чувственному познанию, объединяет его и подводит под категории. Это — рассудочное познание. Но и этим наша познавательная способность не удовлетворяется. Мы хотим объединить все и необходимо стремимся к такому познанию, чтобы всякая вещь была подведена под общее понятие, из которого все частные

¹⁹ Догматическая философия — философское учение, полагающее в свою основу некий недоказуемый принцип, «догму», который представляется самоочевидным и поэтому недоступным критике. Догматик придерживается своего мнения, несмотря на наличие у других философов веских встречных доводов. Для Спинозы такой догмой являлась возможность познания истины силами человеческого разума. Противоположностью догматизму обычно считается скептицизм.

понятия вытекали [бы] сами собой. Законченности опыта требует наша познавательная способность²⁰. Эта способность — наш разум, способность создавать принципы — априорные понятия, под которые подводятся все остальные частные понятия²¹. Функции разума при каждом акте познания состоят в том, чтобы объединить все явления и ввести их в общую систему нашего познания. Кант называет разум способностью умозаключения и говорит, что она должна согласовываться со всей системой наших понятий. Эти три способности действуют в каждом акте нашего познания. Если познание должно быть законченным, то есть каждое частное явление должно быть подведено под одно общее понятие, то как определить это понятие, в какой форме представить его?

Разум требует, чтобы мы во всякой вещи и во всяком бытии находили все определения, какие ему присущи: в таком только случае невозможны будут дальнейшие попытки разума находить новые определения, и тогда опыт получит свою законченность. Если это так, то самое высшее понятие, какое только можно мыслить, должно быть такое, в котором находились бы все возможные определения бытия. Если мы представим себе высшее понятие, какое мы имеем, и если оно не совмещает в себе всех возможных определений бытия, а только некоторые (например, признак всеобщности, а не единичности), то под него нельзя будет подвести все частные явления. Таким образом, если необходимо мыслить такое высшее понятие, которое завершало бы всякий опыт, то оно должно быть суммой всех определений бытия.

Мы допускаем такое понятие для объяснения законченности опыта. Какие же признаки мы должны приписать ему? Необходимость требует всех возможных определений бытия. В таком только случае оно будет понятием всеобъемлющим. Кант и старается определить это понятие. Он говорит, что это понятие есть сумма определений бытия. Из этих возможных определений бытия мы должны исключить противоречание: иначе было бы разделение в самом существе. В высшем понятии не должны быть и отрицательные признаки, потому что для определения действительного бытия необходимы одни положительные признаки. Итак, в высшем понятии должны заключаться только положительные и не

²⁰ Анализу этих познавательных способностей посвящена главная работа Канта — «Критика чистого разума». Соответственно этим трем способностям познания Кант и разделил свой труд на три части: о чувствах говорится в «Трансцендентальной эстетике», о рассудке — в «Трансцендентальной аналитике», о разуме — в «Трансцендентальной диалектике».

²¹ Автор имеет в виду так называемые «относительные принципы», которые человеческий разум, по Канту, может создавать сам в отличие от принципов «в абсолютном смысле слова», которые, по учению Канта, существуют независимо от опыта и даны человеку а priori, то есть изначально.

противоречащие признаки. Это требование нашего разума. Если же это понятие включает в себе только положительные признаки, то оно реально; а так как они все в нем объединяются, то оно есть понятие единого. Таким образом, в высшем понятии заключается понятие единой всереальности. Но это понятие единой всереальности допущено нами только для объяснения законченности опыта. Отсюда еще нельзя заключать о существовании бытия, соответствующего этому понятию. Ибо когда бы мы начали рассматривать действительность, то, может быть, увидели бы, при полном постижении ее, что не все признаки должны быть приписаны этому понятию. Итак, только дальнейший опыт должен показать, какие признаки в этом высшем понятии действительно существуют; а теперь мы только допустили возможность в нем всех возможных положительных только (а не отрицательных) и не противоречащих друг другу признаков, как и выше было сказано, для объяснения законченности опыта, на всякий случай, для объяснения всякой действительности, какая бы ни предстала нам.

О происхождении идеи Бога по Канту

Я уже сказал, что наш разум необходимо требует, чтобы наш опыт был закончен, то есть чтобы все определения действительности вытекали из одного самого общего определения нашего разума. Если с таким требованием разум подходит к миру, то это общее понятие должно быть в разуме, то есть разум соприкасается с действительностью, с этой готовой общей схемой. Вдумываясь, как определить эту схему, мы должны сказать, что это понятие должно заключать в себе все возможные определения действительности, ибо только при таком предположении для нас всякое определение действительности будет вытекать из этой общей схемы. Можно сказать, мы не знаем, как определить это общее понятие, ибо оно зависит от действительности. Но на всякий случай мы определим его всеми возможными чертами: какое бы частное явление мы ни встретили в действительности, мы в таком случае можем его вывести из общего понятия. Но из всех возможных определений нам должно исключить противоположности, ибо в противном случае это понятие не будет единым и опыт не будет законченным. Дальше: из общего понятия должны быть исключены всякие отрицательные определения, ибо нам нужно определить действительность, следовательно, положительно, а не отрицательно. Таким образом, самое общее понятие, лежащее в основе нашего разума, должно иметь сумму всех определений — положительных, объединенных. Сумма положительных определений — это реальность. И, следовательно, выходит, что это понятие должно быть всереальным. А то,

что оно не должно иметь противоположностей, — это указывает на единство, и, следовательно, в основе понятий нашего разума лежит понятие единой всереальности. С этим понятием мы и подходим к эмпирическому опыту и всякое частное явление подводим под эту общую схему. Но такое понятие единой всереальности носит характер только возможности, то есть мы только можем предполагать, что оно возможно, чтобы сделать возможной законченность опыта: это только априорная гипотеза нашего разума. Но существует ли бытие, соответствующее этому понятию, — нам не известно. В действительности может и не быть всереальности, а может быть только ограниченная реальность. Может быть, окажется, что мир имеет только некоторые реальные определения. Например, мы предположим в схеме, что мир должен быть единым, целым, гармоничным и т. п., но, может быть, в действительности окажется, что из всех реальных определений бытия существуют только некоторые, и что довольно только одной какой-нибудь черты, а другие вовсе не нужны. Отсюда понятно, что от возможности понятия в нас всереального существа мы не можем заключать, что оно существует. Может быть, существующее бытие — ограничено, а не безусловно реальное; может быть, оно имеет только некоторые свойства понятия о бытии всереальном. Но во всяком случае это всереальное бытие есть только наше формальное понятие, есть та схема, в которой мы предполагаем возможность всех определений. Каким же образом наш разум переходит от требования этой схемы к верованию или признанию, что есть существующее, соответствующее этому понятию? Как наш разум превращает эту схему, это понятие в самое бытие? Кант говорит, что для этого нужно обратиться к анализу нашего чувственного опыта (а прежде была речь о формальном опыте). Когда мы приближаемся к миру нашими внешними чувствами, мы необходимо чувствуем принудительную силу, некое бытие, которое действует на нас и является в нашем чувственном опыте как действительность. Это чувственное бытие является для нас в частных, отдельных своих чертах (явлениях). Но разум наш и к чувственному опыту спешит предъявлять свой закон — закон конечности, как и в формальном опыте: мы на мир смотрим как на целое, [лежащее] в основе каждого предмета, каждого чувственного явления, переходим от случайного бытия к бытию, которое неизменно, само опирается на себя. Ведь вся видимая природа, вся совокупность атомов есть нечто текучее, а мы представляем мир как имеющее в себе что-то неподвижное, само на себя опирающееся. В разнообразии своих явлений мир представляется случайным, условным и не имеющим самопричинности: изучая какую-либо отрасль явлений, мы находим, что все имеет свои причины и условия,

одно явление зависит от другого, это — от третьего и т. д. Но в основе всех предметов мы необходимо приходим к признанию такого бытия, которое не зависит от этих условий; в основе всех причин мы предполагаем такое чувственное бытие, которое является причиной всех явлений, но само не зависит ни от чего. Это чувственное бытие, лежащее в основе всех отдельных явлений, должно быть источником всякой реальности, из него должна происходить вся природа, нас окружающая. Только при предположении такого бытия наш чувственный опыт кажется нам законченным; следовательно, понятие чувственного бытия встает роковым образом пред нашим разумом. Не будь этого бытия, и весь мир для нас превратился бы в цепь причин, следствий, отдельных явлений, и всему этому не предвиделось бы никакого конца и смысла. Но разум наш не может остановиться на такой зыбкой почве: он в основе всех явлений видит точку, которая обуславливает их. Если бы мы стали это неподвижное бытие как-нибудь определять, то мы увидели бы, что его можно назвать — безусловным, как ни от чего не зависящим, самопричинным, как имеющим в себе самом опору для своего существования, и всереальным, потому что заключает в себе все признаки всереального бытия. Таким образом, в основе чувственного опыта лежит понятие самопричинного, безусловного и всереального существа. Но опять мы только предполагаем его возможным, — это только требование нашего разума, необходимое для законченности нашего опыта. Если бы этого не было, то опыт не был бы закончен. Понятие единого всереального бытия, таким образом, является необходимым только с точки зрения нашего разума, но заключать от необходимости предположения бытия в нашем разуме к действительному его существованию — нельзя. Это есть условие нашего чувственного опыта, и мы представляем его только возможным; а существует ли оно (бытие) в действительности — это должен показать нам чувственный опыт. Только чувственный опыт, достигший неподвижности, единства и цельности мира, решит, действительно ли есть нечто неподвижное, и решит тогда только, когда наш чувственный опыт будет закончен. А так как законченность опыту принадлежать не может, ибо ему свойственна схема бесконечности, то понятно, что чувственным образом мы не можем убедиться в том, что в основе всех явлений лежит некоторая всереальная необходимость и что действительно существует всереальное бытие. Из соединения этих двух схем — формальной и чувственной — и составляется в нас идея Бога. В основе формального нашего опыта мы предполагаем всереальное понятие, то есть понятие со своей формальной стороны, а в чувственном опыте мы предполагаем бытие всереальное; там мы предполагаем всереальную

форму, здесь — бытие. Так как и чувственный, и формальный опыт в этом случае мотивируются нашим разумом (он требует законченности), то в этом только одном разуме и соединяются обе схемы: бытие всереальное соединяется с всереальным понятием. Так является в нас общее понятие всереального бытия, сознание единого всереального существа и по форме, и по бытию; является сознание, которое мы созерцаем не только как форму, но и как бытие. И в результате в нас получается схема единого всереального существа, или сознание Бога. Так Кант с гносеологической точки зрения объясняет происхождение в нас идеи Бога, которая есть необходимое предположение всякого нашего опытного знания²².

Затем Кант со своей точки зрения разбирает то, что до него называлось онтологическим доказательством бытия Божия. Онтологическое доказательство выходило из того же основного понятия, из которого выходит и Кант. Оно также утверждает, что в нас необходимо существует понятие всереального существа (как это признал и Кант, который только глубже доказал эту мысль). Но далее онтологическое доказательство говорит, что безусловно необходимое существо необходимо должно и существовать и, следовательно, от необходимости существования этой идеи в разуме приходит к признанию необходимости и действительного существования бытия, то есть Бога. Понятию всереальности мы необходимо должны придать предикат существования — что она необходимо существует; ибо иначе было бы противоречие, и у всереального существа мы стали бы отрицать его реальность. В таком случае мы в сказуемом будем отрицать то, что положено и дано в подлежащем. Отрицать бытие всереального существа — значит отрицать три угла в треугольнике: мы не можем сказать, что треугольник не имеет трех углов, ибо три угла составляют необходимую принадлежность треугольника. Точно так же, когда мы говорим, что в нас есть представление Бога — Существа всереального, — то в самом понятии признаем признак Его реальности; следовательно, оно существует.

Кант говорит, что будет противоречием отрицать в сказуемом то, что утверждается в подлежащем; но не будет никакого противоречия, если будем отрицать в сказуемом то, что не мыслится необходимо в подлежащем или чего в нем совсем нет. Точно так же, если будем говорить, что всереальное существо не существует, — это противоречие; но если мы будем отрицать и самое всереальное существо, и бытие его, то не будет противоречия. Например, отрицать,

²² См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 353.

что треугольник имеет три угла, — противоречие; но отрицать три угла и самый треугольник не будет противоречием. Говорить, что Бог не всемогущ, — противоречие; но отрицать всемогущество Бога с отрицанием самого Бога не есть противоречие. Точно так же говорить, что всереальное нереально — противоречие; но отрицать реальность при отрицании всереального не будет противоречием. Таким образом, говорит Кант, онтологическое доказательство бытия Божия с логической стороны несостоятельно. Онтологическое доказательство говорит, что есть такие существа, отвергнуть которых нельзя, а потому и сказуемые, стоящие при них, отрицать также нельзя (например, всереальное существо), — Кант же говорит, что он не имеет ни одного понятия о такой вещи, отрицание которой с ее свойствами было бы противоречием. Следовательно, говорит Кант, нет ничего такого, чего нельзя было бы отрицать без противоречия. Онтологическое доказательство говорит, что есть необходимое понятие, отрицать которое мы не можем. Кант возражает: какое, почему? Онтологическое доказательство указывает на понятие всереального существа и говорит, что его отрицать никак нельзя, а если так, то и сказуемое нельзя отрицать, то есть нельзя отрицать его реальность, бытие. Но Кант говорит, что гносеологические исследования показали, что мы должны предполагать возможным понятие всереального бытия, но это еще не значит, что представление только возможного бытия ведет нас к признанию действительного его существования. Онтологическое доказательство делает скачок: оно от возможности всереального бытия (существа) заключается к действительному его существованию. Но Кант говорит, что так нельзя заключать. Ведь от возможности понятия нельзя переходить к возможности самого предмета, как делает онтологическое доказательство. Но онтологическое доказательство говорит, что есть переход от возможности понятия к действительному существованию предмета; в самом понятии как составная часть заключается признак бытия. Следовательно, есть переход от понятия всереального существа к Богу, — от возможности Его бытия к действительному Его существованию. Следовательно, говорит онтологическое доказательство, положение, что Бог существует, есть суждение аналитическое²³, то есть: в понятии Бога есть понятие и бытия, следовательно, бытие Бога

²³ Существуют два рода суждений — аналитическое и синтетическое. Аналитическое — когда сказуемым приписывается признак, необходимо мыслимый в самом подлежащем; а синтетическое — когда подлежащему приписывается не мыслимый в нем отдельный новый признак. — *Авт.* «...Аналитические — это те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество, а те суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны называться синтетическими» (*Кант И. Критика чистого разума. С. 37*).

необходимо вытекает из самого понятия о Боге; если же отделить их, то будет противоречие. Но Кант говорит, что положение «Бог существует» есть суждение синтетическое. Если бы даже суждение, что Бог существует, было аналитическим, то и тогда признание сказуемого было бы необязательным. Когда мы говорим, что Бог существует, то мы говорим, что в нас есть понятие бытия Бога. Это верно, и отрицать в этом случае признак существования или, что то же, бытия, было бы противоречием. Здесь мы опять не выходим из среды самосознания. Но когда мы говорим, что Бог существует в действительности, то в этом случае бытие прилагается к Богу как нечто новое, — суждение является синтетическим. Положим, что признак «бытие» есть аналитический, тогда он должен был бы увеличивать содержание понятия о Боге; но Кант говорит, что «бытие» не увеличивает содержание понятия. Возьмем два треугольника, воображаемый и действительный; тот и другой имеют при трех сторонах три угла. Увеличится ли содержание понятия воображаемого треугольника, если допустим, что он в действительности существует? Нисколько. Следовательно, если признак «бытие» не увеличивает содержание понятия, то он не может быть аналитическим. Положим, что содержание понятия увеличивается от признака «бытие». Представим себе два треугольника, мыслимый и действительный. Если бы бытие увеличивало содержание понятия, то объективно существующий треугольник был бы богаче треугольника мысленного. На самом же деле содержание понятия обоих треугольников одно и то же. Что же такое бытие по Канту? Это то, что мы приписываем к предмету, но при этом никаких признаков, никакой реальности не прибавляем. Это только значит, что известный предмет, существующий в форме понятия в нашем разуме, поставляется в отношении к самому себе, и наш чувственный опыт, испытывая влияние, производимое на нас известным предметом, придает ему признак реального существа. Мы приходим к признанию действительного существования предмета таким образом: в нашем разуме в форме понятия существует известный предмет; мы своим чувственным внешним опытом подходим к этому предмету в его реальном существовании, и если этот предмет производит на нас влияние как предмет действительности, то мы и приписываем ему объективное бытие. В нас есть идея бытия Бога в форме понятия; но можем ли мы приписать объективное бытие, в этом может убедить нас чувственный, непосредственный опыт. А так как бытие Бога существует идеально, чувственным опытом мы не можем прийти к признанию Его объективного существования, то всегда и для всего человечества оно останется идеалом. Таким образом, онтологическое доказательство, которое старается

логическим путем доказать объективное существование бытия Божия, по Канту является несостоятельным²⁴.

Такова критика онтологического доказательства бытия Божия, составленная Кантом. Кант находит несостоятельным онтологическое доказательство, — как оно было сформулировано Ансельмом и особенно Декартом, потому что они выводили признак бытия из понятия о Боге. Кант говорит, что бытие не есть признак понятия: как бы мы ни анализировали понятие, никогда не выведем из него мысли об объективности. Ввиду этого онтологическое доказательство, по Канту, падает. Бытие Божие мы можем доказать только синтетическим суждением, а никак не аналитическим, как это делает онтологическое доказательство. Мы должны безусловно согласиться с Кантом, что суждение бытия должно быть синтетическим суждением, и, следовательно, с его критикой предшествующих ему форм онтологического доказательства. Но мы не можем согласиться с ним, когда, разрушая предшествующие ему формы онтологического доказательства, он показывает невозможность онтологического доказательства вообще. Если согласиться с Кантом, что суждение бытия есть суждение синтетическое, что оно не может быть почерпнуто из анализа, а необходимо из опыта, то падает ли отсюда онтологическое доказательство? Кант говорит, что в нас существуют синтетические и аналитические суждения: в аналитических мы к подлежащему присоединяем признак, который уже заключается в нем, а в синтетических — признак, в понятии подлежащего не заключающийся. Синтетические наполняют весь наш опыт, который и есть ряд суждений этого рода. Процесс познания происходит в нас следующим образом: на нас нечто производит впечатление, влияет, на эти явления мы набрасываемся с нашими априорными формами пространства и времени и распределяем их по определенным категориям. Чувственный опыт соединяется с априорными формами и так происходит, по Канту, синтез. Спрашивается, почему законен этот синтез? Почему я известные данные опыта соединяю с их априорными формами и рассудочными категориями?

Что-нибудь сознательное здесь признать нельзя. По Канту, эта законность основывается на том, что так необходимо, что так устроен наш дух, что такой процесс необходим для каждого лично, — он всеобщ: кого бы ни подвергнули известным впечатлениям, он необходимо сделает такой синтез; если он необходим и всеобщ, — он законен. Но как происходит такой синтез — это мы

²⁴ См. параграф «О невозможности онтологического доказательства бытия Бога» в «Критике чистого разума» (Кант И. Критика чистого разума. С. 358–364).

знать не можем, ибо, говорит Кант, это происходит в трансцендентальной области. Происходит ли такой же синтез нашей разумной идеи безусловного с действительностью? Кант находит отличительный признак идеи Бога в том, что она не соединяется ни с какими чувственными впечатлениями, и, следовательно, здесь синтетическое суждение невозможно. Но сам же Кант говорит, что наша разумная природа устроена так, что мы при взгляде на какой-либо предмет, в основе всякого опыта, всегда полагаем какое-то неподвижное бытие, нечто постоянное, лежащее в основе всякого бытия. Это необходимое свойство нашего чувственного опыта. Это воззрение Кант считает совершенно неизменным для каждого — и образованного, и необразованного — человека, все непременно требуют от своего опыта единства и законченности. Если же так, если это предположение субстанции, лежащей в основе нашего опыта, — необходимая принадлежность наших воззрений на предметы чувственного опыта, то синтез нашей идеи Безусловного с чувственным воззрением происходит на факте так же, как и синтез наших рассудочных категорий с чувственным воззрением. Чем же этот синтез менее законен, чем последний? Ведь и это соединение идеи Безусловного с данными опыта необходимо и всеобщее, хотя мы и не знаем, почему происходит оно. Даже более: в данном случае синтез даже законнее. При первом синтезе наши рассудочные категории, так сказать, прилагаются к предмету не все; некоторые из них как будто остаются незанятыми, — а синтез идеи Безусловного и бытия Безусловного происходит в нас каждую минуту. Значит, этот синтез более всеобщий и необходимый факт, чем первый синтез. Отсюда, если совершенно правильна мысль Канта, что суждение бытия Безусловного не есть аналитическое, то сам же Кант доказывает возможность синтетического суждения о бытии Божиим. Со времени кантовской «Критики чистого разума» мы видим стремление парализовать силу его опровержений онтологического доказательства: с его критикой предшествующих форм онтологического доказательства соглашались все; но что после него уже нельзя доказывать бытия Бога онтологическим способом — это отвергается. Если признать все наши познания субъективными, как делает Кант, то и присущую нам идею Безусловного мы, конечно, должны признать также субъективной; но при этом знание о Боге не менее достоверно, не менее законно, но даже более, чем всякое наше знание. Когда в области философии стали возвращаться к Канту и когда возник так называемый новокантианизм, то в среде этого направления постоянно проводится мысль, что идея о Боге законнее и необходимее, чем всякое другое наше представление. Но Кант не дал решительного доказательства своего субъективизма. Наше

знание решительно невысказуемо без того, чтобы в нем мы не стремились к познанию действительного бытия, а не своих субъективных только состояний. Если мы не знаем вещей действительного мира, то знание наше лишается всякого значения. Но если мы только предположим, что в знании мы познаем мир действительный, то в ряду наших объективных знаний мы должны поставить на первом месте идею Безусловного. Хотя рассудочные категории, при помощи которых мы познаем внешний мир, субъективны, мы, однако, считаем их соответствующими объективности, это неизбежно для нас. Какое же мы имеем право на это? Что мы должны предположить, чтобы признать возможность объективного знания? То, что этим формам соответствует действительность, что и там (то есть в действительности) есть пространство, время, качество и т. п. Ибо все наши рассудочные формы есть, по Канту, проявления единства; по ним мы объединяем множественность впечатлений, упорядочиваем их. Если же так, если единство лежит в нашем разуме, то, перенося наши категории во внешний мир, применяя их к явлениям его, мы и там должны признать единство. Значит, предположение единства есть необходимое предположение нашего знания. Но единство, которое лежит в основе нашего разума, есть, как мы видели, по Канту, Единство Безусловное, поэтому и в основе мира мы должны признать бытие Безусловное, если только наше знание имеет объективную цену. Предположение Безусловного в мире есть необходимое условие нашего знания, — иначе мы впадем в скептицизм или субъективизм, так как тогда применение категорий к явлениям и, следовательно, все знание наше лишается всякого основания. Основания такого вывода мы находим у самого же Канта. Последователи его обратили внимание на существование вещи в себе (*an und für sich*), которая, по нему, действительно существует и действует на нас как причина наших впечатлений. Если же так, то на основании того же закона причинности, которым руководился Кант в данном случае, мы должны предположить, что для каждого нашего отдельного впечатления должна быть особая причина. Почему, в самом деле, мы одно впечатление подводим под одну категорию, другое — под другую? Потому, очевидно, что в самых наших ощущениях есть некоторые особые свойства, которые заставляют нас распределять их таким образом. Если таким образом мы должны признать наши ощущения различными, то и причины, производящие их, должны быть тоже различны. Таким образом, исходя из основного положения Канта, мы приходим опять к тому, что категории существуют не только в нас, но и вне нас, и как мы в основе их полагаем единство, так и в основе вещей внешнего мира должны предположить Единое Безусловное

Бытие. Так думают последователи так называемого научного рационализма: Фихте Младший²⁵ (сын знаменитого Фихте), Ульрици²⁶ и др.

Существование Бога, по Канту, с точки зрения рассудка так же доказывается, как и существование всякой вещи. Если существование каждой вещи доказывается синтетическим суждением, соединением признаков бытия с известного рода присущей нам категорией, то и существование Бога, по Канту, происходит соединением идеи Безусловного с восприятием Безусловного бытия при каждом новом ощущении. Поэтому последователи Канта видели, что его теория ничуть не опровергает бытия Божия, а только его онтологическое доказательство в той форме, которая была дана его предшественниками. Но Кант своей «Критикой чистого разума» подготовил почву и для более прочных доказательств бытия Божия. Кант первый строго отделил способность разума от способности рассудка; хотя это выделение чувствовалось в философии еще со времен Аристотеля, тем не менее Кант первый внес его в основу философствования²⁷.

²⁵ Фихте Иммануил Герман (Фихте Младший) (1796–1879) — немецкий философ, сын Иоганна Готлиба Фихте (Старшего). Развивал свою философию в полемике с Гегелем, оспаривал его панлогизм и пантеизм и, будучи теистом, развивал философию Канта и своего отца в христианское учение. Характерной чертой философской деятельности Фихте было постоянное стремление объединить разрозненные силы для построения философского мирозерцания, могущего удовлетворить научным требованиям, а также нравственному и религиозному чувству. Суть своего учения, разрабатывавшегося в полемике с гегелевским пантеизмом, Фихте характеризовал следующими словами: «...абсолютное начало, как бы оно ни мыслилось, все-таки не должно быть представляемо в форме слепой, бессознательной силы; поэтому оно не может быть подведено под категорию общей субстанции или отвлеченного, безличного разума, но непременно должно быть мыслимо как личное, само в себе сущее бытие, для обозначения коего человек не имеет другого выражения и аналогии, как безусловное сознание».

²⁶ Ульрици Герман (1806–1884) — немецкий философ, представитель немецкой теистической школы, т. н. естественного, или рационального, богословия. В своих работах «Бог и природа» и «Учение о человеке» подвергал с христианской точки зрения серьезной критике современные ему материалистические взгляды. На русский язык переведены работы «Душа и тело» (1869), «Бог и природа» (1874) и «Нравственная природа человека» (1877).

²⁷ Различение разума и рассудка существовало в философии еще в античные времена и наибольшее развитие получило у Платона. Под рассудком этот философ понимал доказывающую способность нашей души, существующей во времени (на уровне третьей его ипостаси, Души), в то время как разум не доказывает, но непосредственно созерцает вечную истину (и есть способность, относящаяся ко второй ипостаси, Уму). В европейской философии эта тенденция проявилась наиболее последовательно в трудах Николая Кузанского и Дж. Бруно, для которых отличие разума от рассудка состояло в том, что разум непосредственно «схватывает» единство противоположностей, которые рассудок разводит в стороны. Но если для указанных философов рассудок и разум есть различные познавательные способности, то для Канта они являются различными способами употребления одной способности — разума: «Способность... мыслить предмет чувственного созерцания есть рассудок» (Кант И. Критика чистого разума. С. 70), в то время как «разум никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок, чтобы с помощью понятий а priori придать многообразным его знаниям

Рассудок — это способность составлять ограниченные понятия и суждения. Самая функция рассудка состоит в том, чтобы то, что представляется нашим чувствам, подводить под известного рода ограниченные формы — категории. Разум, в противоположность этому, — способность составлять идею безусловного. Чего бы ни хотел обнять разум, на все он смотрит с точки зрения безусловной законченности. Кант, находясь в зависимости от Вольфа²⁸ и других прежних философов, не совсем отрешился от них в своем различении этих двух противоположностей. Когда он стал ближе определять разум, то он у него обратился в способность умозаклучений. В каждом умозаклучении непременно должна быть верхняя посылка, носящая безусловное значение. Разум и считается вместилищем этих посылок, из которых должны исходить все другие. Существование Бога, закономерность явлений — такие посылки находятся в разуме. Здесь, как видим, Кант хотел характер безусловной законченности разума согласить с умозаклучениями, которые суть функции рассудка. Следовательно, с точки зрения настоящего определения разума никак нельзя сказать, что он есть способность заключать. Что же касается сознания, то Кант недостаточно сближает его с разумом и смотрит как на высшую рассудочную категорию. Мое сознание, что я существую, — это есть высшая форма для моих рассудочных функций. Отсюда важную роль у Канта играет трансцендентальная апперцепция, то есть сознание самого себя. Все, соединяющееся в самосознании, совершается в нашем «я»²⁹. Хотя Кант поставляет самосознание в один ряд с рассудочными операциями, но во всех случаях придает ему характер неизменности, единства и законченности, потому что если бы оно менялось, то мы не могли бы ничего воспринимать объективного. В один момент мы воспринимаем одно впечатление, в другой — другое. Когда воспринимаем другое, то первого, очевидно, нет. Но чтобы сохранить его, должны держать где-то в неприкосновенности. Ясно, что самосознание неизменно; поэтому он называет его неизменной и вечной категорией нашего рассудка, потому что им хотят все привести в связь. По-видимому, эти черты, сходные с чертами нашего разума, должны были навести Канта на ту мысль, что наш разум и самосознание тождественны. Но Кант, внеся уже самосознание

единство, которое можно назвать единством разума и которое совершенно иного рода, чем то единство, которое может быть осуществлено рассудком» (Там же. С. 220).

²⁸ Вольф Христиан (1679–1754) — немецкий философ, последователь Лейбница; его школа господствовала в немецких университетах вплоть до появления критической философии Канта.

²⁹ См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 100–105.

в разряд рассудочных, хотя и высших истин, не мог соединить эту категорию с разумом. Эта незаконченность у последующих философов должна получить поправку. И мы действительно видим, что Фихте, Гегель и Шеллинг ухватились за эту мысль, что разум есть самосознание, что если наш разум имеет характер безусловности, то и самосознание также. У Фихте все выходит из нашего самосознания. У Гегеля весь мир развивается из самосознания путем самоположения и отрицания известного логического процесса. Такое философское направление, схватившись за эту мысль Канта, пало в силу того, что хотело видеть в самосознании всю полноту бытия. У Канта самосознание есть только формальное единство, формальная законченность, а полнота бытия вне нас, «вещь в себе» находится вне самосознания; последующие философы в этом формальном единстве и законченности хотели видеть всю полноту бытия и потому бытие представляли как раскрытие или изменение безусловного самосознания. Но истина, лежащая в зародыше этой системы, осталась — что наше самосознание не есть высшая рассудочная категория, а должно быть отождествлено с разумом — способностью производить высшие идеи. Самое самосознание есть только синтез бытия³⁰, как говорит Шеллинг, — мы каждую вещь и явление сознаем в свете безусловного. Самосознание есть форма, образ безусловного, и в этом образе формальной схемы безусловного я созерцаю весь мир. Что бы я ни воспринимал из внешнего мира, все хочу подвести под идею безусловного, во всем видеть единство — по Канту; мы ни к чему иначе и не можем приблизиться как с готовой схемой безусловного — по Шеллингу. В нас есть, например, категории пространства и времени, и помимо этих форм мы ничего не можем воспринимать. Точно так же и наше самосознание, наше «я», есть образ, схема этого безусловного, и что бы мы ни воспринимали, мы непременно являемся с этой готовой схемой и каждому предмету даем в ней известное место. Но этот образ, схема, не есть что-либо рассудочное, а нечто непосредственное. Нельзя сказать, что «я существую» есть суждение довода и рассудка, а это непосредственный факт нашего сознания, который, существуя и отображаясь в суждении, приводит меня к необходимости

³⁰ Согласно основной интуиции Шеллинга, выраженной в его философии тождества, процесс познания основывается на тождестве субъекта и объекта. В самосознании это тождество достигает максимума: «Самосознание есть акт, посредством которого мыслящее непосредственно становится для себя объектом, и, наоборот, именно этот акт, и никакой другой, есть самосознание». Именно в самосознании обнаруживается «то изначальное тождество мышления и объекта, явленного и бытия, которое... нигде больше не встречается» (см.: Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 254–255).

заклЮчить, что я существую; но выделением нашего разума от рассудка Кант дал толчок более глубокому пониманию разума и отождествлению его с самосознанием. Если же наш разум и самосознание имеют характер безусловного, то тут уже есть следы приближения к религиозной точке зрения. С точки зрения христианства наше самосознание как личность есть образ Бога. Это то же самое воззрение, к которому приближался Кант и все подражатели его в этом направлении. Признавать за разумом безусловно формальное значение, как делал Кант, или разум признавать за самосознанием, как делали последующие философы, — это тоже христианское учение о нашем духе как образе безусловного бытия.

Учение Канта об идеях носит характер той же раздвоенности. Когда он в своей «Критике чистого разума» начинает говорить об идеях, то он более всего симпатизирует Платону. Идеи в древней философии, начиная с Платона, имели значение первообраза вещей. Это сила, которая влечет к воплощению идей интеллектуального мира. Божий мир, по Платону, есть мир идей, а настоящий мир есть отражение его. Как понимать это, где он воображает эти идеи, неизвестно. Во всяком случае, мир идей есть мир интеллектуальный, мысли, а настоящий мир есть не что иное, как воплощение этих идей, и постольку он совершен, поскольку воплощает идеи мысли. В новой философии (французской и английской) понятие идеи потеряло это значение, и под ней стали разумеать всякое воплощение нашей мысли³¹. Кант сначала примкнул к Платону и говорил, что идея — первообраз вещей. Но когда ближайшим образом он начал рассматривать значение идей, то поддался течению рассудочной философии. Идеями он стал называть понятия, имеющие безусловное значение³². Таким образом, хотя он оставил за ними безусловное значение, но поставил их в ближайшее отношение с нашими рассудочными операциями, и оттого у него идеи как самые высшие понятия слились с разумом как способностью умозаключения. Это самые высшие посыпки, лежащие в недрах нашего разума. Разум, выходя из них, умозаключает по отношению к каждому предмету. Но здесь Кант смешал идеи с высшими понятиями и упустил из виду, что прежде возникновения этих идей

³¹ Такое мнение разделял, в частности, Дж. Локк: «...я употреблял его (термин “идея”. — В. Л.) для выражения того, что подразумевают под словами “фантом”, “понятие”, “вид”, или всего, чем может быть занята душа во время мышления» (Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Соч.: в 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 95). «...То, чем занят ум во время мышления, — это идеи, находящиеся в уме» (Там же. С. 154).

³² «Понятие... выходящее за пределы возможного опыта, есть идея» (Кант И. Критика чистого разума. С. 229).

должна существовать сила, которая бы породила их. Прежде чем мы сознаем идеи, в основе наших способностей должна лежать сила, которая бы порождала эти самые идеи. Прежде чем у нас есть идея о безусловном, в нас должна лежать сила, порождающая эту идею. Эта сила никак не может быть названа идеей, потому что она не есть результат рассудка, а нечто данное в природе разума. Итак, в основе идеи Безусловного должна лежать безусловная сила, производящая эту идею. Идея, таким образом, является лишь откровением этой силы в самосознании, отображением ее в личности. Но если так, то, следовательно, существующая в нашем самосознании идея Безусловного, тождественная с ним, есть несомненное и непосредственное свидетельство бытия Безусловного.

Кант выделил способность разума из рассудочных способностей и отождествил разум с сознанием. Понятие идеи Безусловного есть не рассудочное, но высшее понятие, близкое к понятию платоновских идей. Если идеи вложены в природу самосознания, то они не отделены от самого сознания, а потому и природе нашего самосознания принадлежит характер безусловности и законченности. Наше «я» как акт самосознания, как самосознанность, законченно. *Поэтому в природе самосознания лежит синтез безусловного.* Но субъективно или объективно наше самосознание? Если самосознание субъективно, то то, что я знаю о своем «я», в действительности не существует, а в основе нашего «я», может быть, существует материальное, а может быть — и нечто призрачное, но во всяком случае неведомое бытие. Кант так и думал. Он думал, что в самосознании нет нашего «я», что это «я» есть субъективный фокус нашей восприимчивости, и что действительное, реальное бытие нашего «я» для нас совершенно неизвестно. Поэтому, по Канту, от самосознания, его деятельности (фактов) не может быть перехода к реальности. Но Кант — философ немецкого способа мышления. Поэтому и наше самосознание для него только логический процесс мышления по известным категориям и обобщениям. Мы воспринимаем впечатления внешнего и внутреннего опыта, объединяем, обобщаем, и вот этот-то результат единства и есть наше эмпирическое «я». Но эта особенность немецкого рассудочного понимания как разума, идей, так и природы самосознания ведет Канта к полному субъективизму, к субъективизму и нашего самосознания. Но *наше самосознание*, с какой бы точки зрения мы ни смотрели на него, — *объективно*. Самая непосредственность самосознания уже ручается за его объективность. Сознание нашего «я» означает бытие его. Бытие личности входит в непосредственное самосознание как его основа. Но не только объективно самосознание для нас с точки зрения его непосредственности, — но и на почве

логических понятий самосознание является объективным. Самосознание есть сознание силы как существующей объективно. Если же сознание, по своим субъективным законам бытия, воспринимает себя, то в самосознании в этом случае оно является себе не такой силой, какой оно существует объективно, действительно. Если в моем сознании субъективные законы воспринимают объективную силу *по-своему*, тогда бы эти законы не были объективными законами нашего бытия, тогда не было бы самосознания, то есть восприятия бытия, как оно есть само по себе. Но если оно есть, — оно может быть только объективной силой. Значит, если здесь объективное бытие по своим законам открывает себя самому себе, то в этом *самооткровении является тождество субъекта и объекта*. Самосознание, таким образом, есть тождество субъекта и объекта. Так, например, если мы признаем себя едиными, то это — откровение единства бытия, лежащего в нашем самосознании. Такое понимание сознания тесно связано с самоощущением личности. Ничего не может быть достовернее нашего «я». Между тем, по Канту, наше эмпирическое «я», как обобщение рассудочных форм восприятия, — факт субъективный и в реальном своем существовании — недостоверный. Но наше «я» есть *непосредственный факт*, лежащий в основе нашего самосознания. Поэтому наше самосознание, наше «я» не субъективно, но реально; а если так, то и идея Безусловного (которая, как видели из предшествующего, есть природа нашего самосознания) — это откровение безусловной реальности как себя самой. *Идея Безусловного — реальна*. Безусловность, единство — не понятия, не категории, как думал Кант, но откровение объективного образа идеи Безусловного. Если самосознание есть тождество субъекта и объекта, то и в идее Безусловного отождествляются: субъект воспринимающего и объект воспринимаемого. Поэтому *идея Безусловного есть субъективное откровение объективного образа Безусловного*. При самосознании как тождестве субъекта и объекта нам нет нужды делать переход (да он и невозможен) от субъективного существования идеи Безусловного к ее объективному существованию. Если существует идея Безусловного и открывается в нашем самосознании — то какая причина бытия этой идеи Безусловного в нас? Кант относительно декартовского онтологического доказательства бытия Божия справедливо утверждает, что тут заключать по закону причинности от субъективного следствия к объективному основанию — нельзя. Но здесь от объективного следствия можно заключать к объективной причине. Ведь идея Безусловного — схема Безусловного (с субъективным и объективным характером), а образ Безусловного не может быть без бытия Безусловного. Отделять образ Безусловного,

исходя из бытия Безусловного, нельзя. Поэтому схему Безусловного мы должны связывать с идеей Безусловного. Закон причинности, повторяем, имеет здесь объективное значение. От объективного следствия можно заключать к объективной причине. Поэтому бытие идеи Безусловного достоверно — это непосредственная связь самосознания нашего с бытием Безусловного. Логического перехода тут от субъективного существования идеи Безусловного к ее объективному значению не может быть. Потому стремление к Безусловному как непосредственный факт нашего самосознания мы встречаем у всех людей. Это факт в высшей степени достоверный. Мы не видим всей полноты Безусловного, больше или меньше приближаемся к нему и проектируем всегда его вне нас. Поэтому идея Безусловного — это факт, слитый с нашим самосознанием. Таким образом, если онтологическое доказательство в его вышеприведенной логической форме и не состоятельно пред судом кантовской критики, то сам Кант, в свою очередь, своей критикой подготовил путь к онтологическому доказательству как непосредственному факту нашего самосознания. А это доказательство покоится уже на чисто христианском учении о личности человека как образе Бога.

Определение понятия Божественной природы

Мы видели, что наше сознание, встречаясь с внешним миром, предъявляет требование законченности. Оно состоит в том, что мы, наблюдая мировые формы, стремимся привести их к единству и качественной определенности. Требование это коренится в природе разума: каждый переживает свое единство, единое самосознание, которое не представляется пустым. Когда мы говорим «я», то не разумеем пустую линию, но бытие содержательное, следовательно, не количественное единство, но и качественное; и оно закончено, самоочевидно, оно есть самоцель. Наше сознание требует от внешнего мира формальной и качественной объединенности. Мы видели, что это требование [лежит] в природе нашего самосознания и составляет то, что должно быть названо идеей Безусловного. Она (идея) не понятие, не предрасположение, а природа самосознания. Она имеет и объективную ценность, объективную сторону, ибо и наше сознание есть тождество объективного и субъективного. Эта идея, тождественная с нашим сознанием, имеет неразрывную связь с Безусловным, она его образ; она должна иметь непреложную связь с бытием, ибо образ не может быть без бытия, и эта связь не логическая только, но и органическая; отсюда стремление нашего «я» к Безусловному. Оно не превышает нашей природы, свойственно и низкому

и высокому развитию, оно присуще каждому; пока существует человек, до тех пор он тяготеет к Безусловному.

Но в чем же это тяготение? Оно проявляется в приближении к Нему. Со стороны умственной оно должно выразиться в большем определении Божества, Его природы. Как ни разнообразно внешнее бытие, но мы стремимся определить его, постигнуть его качество. Так и по отношению к Божеству: человек стремится обнять Безусловное. Стремление определить Безусловное присуще всему человечеству. Даже существование атеистов и материалистов не может говорить против этого; ибо, стремясь определить материю, они тем самым стремятся к Безусловному, но ложно; определяют, например, его понятием тяжести; но раз из этого понятия они объясняют весь мир, а причину его самого не объясняют, то ясно, что им присуще стремление к Безусловному.

Какие Его признаки? Наше сознание направляется к внешнему миру; исторически иного состояния мы не знаем. Из Библии мы знаем, что связь с Безусловным была ближе, когда человек созерцал не один внешний мир и когда сознание было состоянием Боговедения, да и само Безусловное непосредственное было к человеку. Если бы человек имел непосредственное отношение к Безусловному, то и Боговедение было бы нормальнее. Но сознание отторглось от Него, устремилось к внешнему, ограниченному бытию. Отсюда пути боговедения носят характер слепоты. Насколько внешний мир наталкивал человека на Безусловное, настолько он и сознавал Его. Раз человек подчинился в определении Божества миру, и определения Божества [сделались] натуралистичны; все религии такого характера. Так как человек при посредстве внешнего мира искал определения Божества, то все стремления определить Божество пантеистичны; не может человек добиться до отличения Бога от мира³³. И первое, что человек необходимо должен был видеть в мире, это единство. Мы не можем иначе наблюдать мир как единое: наше самосознание, каждое наше впечатление и ощущение носят характер единства. Так и по отношению к внешнему миру. Несмотря на многообразие его явлений, в основе их человек полагает нечто единое, все созерцает в виде единого целого. Понятие этого единства (как бы человек ни определял его) служит первым признаком в определении Безусловного; поэтому-то во всех религиях мы видим черту единства. Вначале исследователи [истории] религий исходной формой их считали политеизм; но со временем увидели, что человек везде видит единство и все созерцает под условием единого.

³³ «...не может человек добиться до отличения Бога от мира» — так в оригинале. Автор говорит, вероятно, о том, что человек не мог достичь способности представить себе Бога трансцендентным миру.

В индийских, например, Ведах Божество не называется одним определенным именем, но много существующих там названий прилагаются к определению единого Бога. Хотя и нет ему определенного названия, но он считается причиной всего: и богов, и мира; он все породил, и потому к нему прилагается много названий; но в своем сознании человек представляет его как единое. Есть гимны в Ведах, замечательные по исканию этого неведомого Бога. Стараясь безуспешно определить Его, человек спрашивает: «Как твое имя, как тебя назвать?» То же видим и в других религиях: во всех политеистических формах религии есть в основе нечто единое³⁴. Многообразие божеств происходит оттого, что человек, переживая в себе единство, не мог с этим примирить разнообразие природы; в ней он не видел единства, а потому и боготворил огонь, воду и т. п. Но а ргіогі³⁵, так сказать, он признавал Божество единым, единому он молился и поклонялся, несмотря на то что в логических формах это единое раздроблялось на части и представлялось в ограниченных образах. В философской мысли мы находим стремление к определению абсолютного как единого; такое определение признавалось самым высшим. У неоплатоников Божество определялось, как τὸ ἕν — единое. То же мы видим и в новой философии — германской, достигшей высшего расцвета в лице Шеллинга, — в его тождестве объективного и субъективного бытия. Он представляет, что это Абсолютное не есть даже тождество, а есть нечто единое, из которого все возникает и в котором все объединяется; тождество не считается высшим определением.

Но Божество не может быть определено одной чертой единства. То безусловное, которое переживается нашим «я», не есть только форма без всякого содержания, но есть некоторое бытие. И в окружающем мире, стремясь к единству, мы не думаем, чтобы оно было совершенно неопределенным, пустым, а представляем это единое, лежащее в основе всего, все собой завершающее, — качественно определенным бытием. У диких народов божество не определялось одним признаком, ему приписывалось их множество, и все они в совокупности означали единое божество. Но на высшей ступени развития, когда человек идет путем обобщений, у него является вопрос: какой общий признак может быть приложен к определению Божества? Этот признак, по которому Божество может считаться началом всего существующего, есть бытие. В древней философии — у элеатов³⁶,

³⁴ См. прим. 11 на с. 16 наст. изд.

³⁵ Изначально (лат.).

³⁶ Элеаты (V в. до Р. Х.) — философы школы, основанной в Элее (Южная Италия) рапсодом Ксенофаном (580—470 до Р. Х.).

неоплатоников³⁷ — Божество определяется как бытие. Все другие определения считаются ограничивающими это бытие частными признаками. В новой философии, у Гегеля, Божество называется бытием. Но это бытие, лежащее в основе всего, есть бытие неопределимое — бытие, граничащее с небытием. Вот два общих результата мысли в определении Бесконечного; оно определяется как τὸ ἔν³⁸ и τὸ ὄν³⁹. Но такое определение Божества не может удовлетворить человека, потому что не объясняет происхождения мира с его многообразием явлений. Нет перехода от единства к окружающему нас многообразию, между тем и другим лежит пропасть, и потому древние индийцы, представляя Божество как единое, недоумевали, как из этого единого произошло многообразие явлений мира. Если определим Божество как чистое бытие, то опять непонятно, как из этого простого бытия, граничащего с небытием, — к нему приходила и древняя, и новая философия — бытия бескачественного, возникло бесконечное многообразие качественно и количественно определенного. Философская мысль не могла объяснить этого. Индийцы признавали мир призраком; элеаты, Платон, понимая Безусловное как единое и чувствуя, что от него нет перехода к миру, отрицали его существование, называли его μὴ ὄν⁴⁰. Философские представления носят, таким образом, характер акосмический⁴¹. Это указывает на несовершенство в определении Божества и на необходимость нового определения.

Эти новые определения можно назвать *эманационным* и *панкосмическим пантеизмом*.

Человеческое сознание обращается к окружающему миру для определения Абсолютного и останавливается на двух определенных признаках: единство и бытие.

Определяя Абсолютное как единое и сущее, становится непонятным существование многообразных и постоянно сменяющихся явлений. Поэтому, человеческое сознание, сталкиваясь в опыте с разнообразными проявлениями бытия, с другой стороны, подчиняясь закону причинности и требуя, чтобы все

³⁷ Неоплатонизм — философское направление, возникшее в III в. по Р. Х. Основное учение — теория эманации (истечения) мира из божества; вся совокупность вещей — это ряд ступеней последовательно убывающего совершенства, исходящего из единой, все создающей, божественной первоначальной силы — бога; мировая жизнь — это возвращение созданий по тем же ступеням к богу.

³⁸ Единое (др.-греч.).

³⁹ Сущее (др.-греч.).

⁴⁰ Не-сущее (др.-греч.).

⁴¹ То есть не представляют самостоятельного бытия мира вне божества.

разнообразие реальностей завершалось реальным же бытием и чтобы ряд причин и следствий заканчивался первопричиной, приходит к необходимости определить Абсолютное как причину мира. Тот момент, когда Абсолютное подводится под категорию причинности, занимает весьма важное место в образовании понятия бытия Божия, потому что, когда Божество наделялось абстрактными признаками единства и бытия, то они не давали никакого живого определения Божественной сущности; но когда разум пришел к признанию Абсолютного как причины мира, то он этим открыл себе дорогу к дальнейшему живому изучению действительной природы Божества. Даже на почве христианства мы видим разногласия в понятиях Божества под категориями единства и бытия. У еретика Савеллия⁴² единство не мирится с троичностью. Он и Арий⁴³ приходили к мысли о субординационизме⁴⁴. Наоборот, отцы Церкви главным образом защищали мнение, что Бог должен быть понимаем как причина мира (св. Афанасий Великий). Если Бог, Абсолютное, есть причина всего и само ниоткуда не происходит, то понятно, что Абсолютное есть самопричина. Во всех древних религиозных и философских воззрениях начало *ὄρχη* признается самопричинным.

Жизнь мира — постоянное и реальное движение. Следовательно, причина мира, всепроизводящая, должна считаться причиной движения во всем мире. А так как это движение реальное, то и Божество должно представляться как реальный источник мирового движения. В воззрениях древних народов Бог мыслится как полнота жизни, а весь мир — как излияние этой полноты. Самое лучшее воззрение этого характера у гностиков⁴⁵ (в их понятии *πλήρωμα*⁴⁶),

⁴² Савеллий — еретик III в., родом из Птолемаиды Ливийской, римский пресвитер, учил, что три Лица Святой Троицы лишь формы одновременного откровения единого Бога. Три Лица Божества есть не что иное, как три различных формы проявления: в качестве Отца в творении и в Законе; в качестве Сына в спасении и в качестве Духа в освящении. Ересь савеллианства осуждена Александрийским собором (261).

⁴³ Арий (256—336) — александрийский пресвитер, основатель секты ариан. Учил, что Сын Божий не равен Богу Отцу и не вечен, так как сотворен Отцом; Христос лишь богоподобен.

⁴⁴ Субординационизм — учение об иерархии между Лицами Святой Троицы (Сын и Дух подчинены Отцу).

⁴⁵ Гностицизм — совокупность религиозно-философских учений, возникших в первые века после Р. Х. на почве христианства, иудейства и языческой мифологии Востока. В основе гностицизма лежит представление о падении души в низший, материальный мир, созданный демиургом — низшим божеством. Материя рассматривается как греховное и злое начало, враждебное Богу и подлежащее преодолению. В мире рассеяны частицы потустороннего света, которые должны быть собраны и возвращены к своим истокам. Искупителем является прежде всего Христос, но Его призыву следуют лишь «духовные» люди («пневматики»), тогда как не принявшие гностического посвящения «душевные» люди вместо подлинного «познания» достигают лишь «веры», а «плотские» люди вообще не выходят за пределы чувственной сферы.

⁴⁶ Обилие, полнота (др.-греч.). Гностический термин, обозначающий полноту Божества, достигаемую посредством раскрытия Бога через 30 зонов.

в Каббале⁴⁷ и арабской философии. Это воззрение на Божество носит название эманационного пантеизма. Непосредственное воззрение никогда не останавливалось на этом понятии. Человек в себе переживает ощущение жизни и переносит свое представление внутренней жизни на мир. Первобытный человек переносил свои ощущения жизни на природу, представляя ее живой, дышащей. Это заметно во всех древних космогониях. Отсюда и воззрения на природу всегда развивались соответственно степени развития психической жизни. Мир — организм, подобный нашему, а Бог — причина мира; поэтому-то неудивительно, что воззрения на Божество носили чувственный характер. У наций наиболее чувственных (авиловян, ассириян) воззрения на божество — наиболее чувственного характера. Объясняется это тем, что, представляя Божество как причину мира, они видели в Нем одну мощь, порождающую силу. У народов нестранных, ощущавших внутри себя законы и склонность к порядку, божество представляется как золотая середина, замечаемая во всем мире (у китайцев). Те народы, которые не обладали такими задатками, а носили в себе задатки мистические, таинственные, при взгляде на мир представляли Бога как воплощенную таинственность (египтяне). В Европе, в силу ли географических или других каких-нибудь причин, греки видели мир с точки зрения красоты и изящества, а божество рисовали как источник всего этого. У них Бог — логос, разум. Но логос носил в себе лишь характер гармонии. Только здесь возможно было учение Пифагора о гармонии мира, только в греческом мире возможно было появление учения Платона об идеях, олицетворениях духовной — идеальной красоты, отобразившейся потом в материи, — материи не-сущей, однако, потому, что в ней нет полного отражения божественной красоты. Все эти воззрения вытекают из того, что человек понятие о своем внутреннем мире переносил на внешний мир и абсолютное бытие. Так как в нашем организме есть душа, нечто живое, то и мир представлялся как организм, а божество, проявлявшееся в развитии мира, — как душа мира. В противоположность акосмическому пантеизму, выделявшему божество из мира, здесь видим полное смешение божества с миром; оно сливается со множеством форм мира. Как в самих себе мы видим многообразие физиологических, психических явлений и душа представляется лишь последним постулатом их, так и на этой ступени пантеизма выдвигается на первый план полнота бытия и затушевывается его единство. Это скорее панкосмический пантеизм, чем акосмический⁴⁸. Подобного рода тенденции панкосмического панте-

⁴⁷ Каббала — мистическое течение в иудаизме.

⁴⁸ Пантеизм принято разделять на два типа: панкосмизм, в котором Бога превращают в мир (так что

изма мы видим не только в древних религиях и философиях, но и в европейской философии. Так, например, в германской философии: если философ склонен был к рассудочному созерцанию, то он превращал мир в систему категорий и других логических махинаций, а главную идею — в Бога (Гегель). Философ-реалист в мире видел реальный организм, а в абсолютной идее — абсолютную волю. Мистики видели в мире чувственный организм, а в Безусловном — непонятный источник чувства. Фрошаммер⁴⁹ (в 80-х годах нынешнего столетия⁵⁰) Безусловное рисовал как способность фантазии, а мир — как проявление ее. У всех одна тенденция. Следовательно, Безусловное отмечается в сознании человека теми чертами, какие он считает наиболее характерными для мира. Но человеческое сознание не может остановиться на таком понятии о Безусловном.

Мир — организм, Безусловное — душа, всякое отдельное явление мира — атом. Крутоворот материи, борьба, наполняющая жизнь мира, — все это борьба атомов, элементов в теле божественном. Следовательно, и человек — атом тела божественного, часть его жизни. Смотри на божественную жизнь, мы видим, что она наполнена борьбой, страданиями. Если для нас, под влиянием христианства, борьба и страдания находятся на втором плане, то в древности пессимистический взгляд был преобладающим. Под его влиянием индийцы представляли мир жертвой, воскуряющейся пред всепожирающим богом. В позднейшее время божество представлялось завистливым (у греков — до христианства). В философских системах мир представлялся игрушкой Зевса (Гераклит)⁵¹. Эти царящие страдания переносились на Безусловное. При всенаполняющих

пантеизм фактически становится материализмом), и акосмизм, когда мир превращают в Бога (радикальная форма идеализма, в котором материальный мир обладает лишь призрачным существованием, а единственно реально существует лишь божественная субстанция).

⁴⁹ Фрошаммер Якоб (1821–1893) — немецкий философ. Был сначала католическим священником, затем профессором философии в Мюнхене. В области религии отстаивал право свободного философского исследования религиозных вопросов, за что был преследуем иезуитами. Многие сочинения Фрошаммера попали в индекс запрещенных книг. В философии большое внимание уделял фантазии, понимая под ней образующую и объединяющую мировую силу, лежащую в основе всякого типа, всякой формы. Фантазия является единственным примиряющим принципом для всех общих свойств бытия; из нее все они могут быть выведены и объяснены. В ней совмещаются чувственное и духовное, свобода и необходимость, множественность и единство. Фрошаммер различает субъективную и объективную фантазию. Субъективная фантазия есть творческая деятельность воображения, присущая человеческому духу. Объективной фантазией Фрошаммер называет имманентную миру бессознательную творческую потенцию.

⁵⁰ Т. е. XIX.

⁵¹ Этот фрагмент Гераклита донес до нас Климент Александрийский: «Радуется дух чад во Христе, живущих в терпении, и такова Божественная игра. В такого рода игру играет, по словам Гераклита, его Зевс» (*Климент Александрийский*. Наставник. I, 21, 4).

страданиях сознание человека не мирилось с тем, что все это — проявление божественной жизни. Сознание не удовлетворялось этим, потому что видело здесь зло и бесцельность. Поэтому многие религии прибегали к дуализму³² (индийская, персидская, славянская и др.). Словом, везде стремились определить требования сознания, уничтожить или объяснить ненормальное проявление божественной силы, то есть происхождение и преобладание зла в мире. Если Бог есть причина мира в том же совершенно смысле, в каком наша душа — причина наших внутренних явлений, то, следовательно, и зло, и страдания мира должны быть поставлены в прямую зависимость от Бога, необходимо проистекать из Него и быть в Нем. Разум протестовал против этого и влек человека к дальнейшим определениям Божества.

У нас речь идет об определении понятия Божественной природы. Мы видели, что человек по абсолютной природе своего самосознания стремится к Божеству. Но вместе со своим самосознанием он погружен в мир внешний, и этот мир дает побуждение и материал для уяснения понятия о Боге. Под влиянием этого мира человек проектирует Божество с признаками, взятыми из мира, в мир. Видя бесконечное *количественное* разнообразие, он стремится определить Божество как *единое*, и это единство видит в мире. Под влиянием *качественного* разнообразия мира он стремится приписать Божеству признак *бытия* и проектирует Божество с этим качеством в мир. Видя в мире ряд *причин* и *следствий*, он желает видеть *законченность* ряда причин, видеть абсолютную причину — самопричину, и потому он определяет Божество как самопричину.

Но кроме того, мир представляет из себя еще ряды *целей* и *средств*. Наше самосознание принуждается закончить этот ряд *целей* и *средств*; поэтому абсолютное для него рисуется как законченный ряд *целей* и *средств*, то есть как *самоцель*. И эту *самоцель*, как и все, человек проектирует в мир; старается найти ее в мире. Но это перенесение *цели* в мир человечеству не удастся. Если мы можем проектировать в мир *единство*, *бытие*, *самопричину*, то нельзя проектировать Божество в мир с точки зрения *цели*, ибо сама мировая жизнь представляет из себя много нецелесообразного. То зло, которое царит в мире, те беды и несчастья, которыми переполнена жизнь, препятствуют нам видеть в этом мире конечную *цель*. Когда ставился вопрос о причине мира, все ограничивалось одной теорией, но когда вопрос стал о *цели*, человек уже не смог сказать, что это бытие заключает в себе конечную *цель*, ибо никакие бедствия, дисгармония по

³² Религиозный дуализм — учение о существовании двух противоположных принципов (дух — материя, добро — зло).

самому устройству человеческого самосознания не могут считаться целью мира. Поэтому определение Божества с точки зрения цели ведет уже к мысли о том, что мир не совпадает с Божеством, что мировая жизнь не есть Божественная жизнь. Понятие Божества с точки зрения самоцели ведет к понятию трансцендентности Божества, то есть к пониманию Его как отличного от мира. Поэтому момент определения Божества с точки зрения цели и представляет один из самых существенных моментов в определении существа Божественной природы. Встречается затруднение: имеем ли мы право требовать от мира и бытия цели, имеем ли право переносить свое субъективное понятие цели на окружающий мир? Мы знаем, что такое тот мир, который составляет предмет нашего познания. Мир, влияющий на нас в нашем самосознании, предстает сначала в виде самых разнообразных, не связанных ничем между собой впечатлений. Эти впечатления упорядочиваются нашими умозрительными рассудочными формами и подводятся под наши идеи. Цель всего нашего познания мира та, чтобы все явления подвести под эти логические законы, все бытие объединить под одни идеи. Когда совершится подведение всех явлений под один закон, тогда завершится познание мира, тогда мир явлений будет представлять нечто целое, законченное. Мир, насколько мы его познаем и насколько он является миром явлений, подчиняется нашим логическим законам, категориям и идеям. Но материал для этого составляют наши ощущения, имеющие тоже субъективный характер. Таким образом, познаваемый нами мир есть результат нашего духа, нашей собственной духовной природы. Если для нас не представляет ничего странного определение мира с точки зрения наших ощущений и логических законов, то не должно быть странным определение этого мира и с точки зрения цели. Как мы нигде эмпирически⁵³ не видим причин и следствий (для нас есть только ряд явлений предшествующих и последующих), но однако мы, всматриваясь в последовательность совокупных явлений, связываем все явления связью причин и следствий, точно так же мы нигде эмпирически не видим никаких целей, но однако мы говорим, что это совершается затем-то, а это затем, и таким образом вносим идею целесообразности. Следовательно, для мира явлений идея цели имеет такое же законное значение, как и идея причины, как и всякая логическая категория. Если являются вопросы: можем ли мы переносить идею цели с мира явлений на мир предметов, который может не совпадать с миром, представляющимся в нашем сознании, то здесь ответ тот, что если мы признаем, что мир

⁵³ То есть опытным путем.

подлежит нашему познанию, что что-либо в мире становится известным нам, то мы должны признать и то, что идея цели имеет законное приложение и к самому миру предметов, окружающему нас. Тот мир, который входит в наше сознание, необходимо подлежит нашим логическим законам и идеям (следовательно, и идее цели). Этот мир создается в нас под влиянием неизвестного нам мира предметов («вещей в себе»). Если мы думаем, что какое-либо наше ощущение соответствует действительному бытию и наши категории соответствуют «вещам в себе», то мы должны предположить, что мир предметов подлежит тем же логическим категориям, которым подлежит и наше мышление, иначе не могло бы быть никакого знания. Если мы не хотим впасть в совершенный скептицизм, то должны признать, что мир необходимо подчиняется тем же логическим законам и категориям, которыми управляется и наше сознание. Поэтому, как мы имеем право прилагать идею цели к миру явлений нашего духа, так же имеем право переносить ее и на тот мир предметов, который возбуждается в наших ощущениях. Следовательно, идея цели имеет законное приложение, не только субъективное, но и объективное.

С этой точки зрения для нас теперь может быть оценено возражение против объективного значения идеи цели со стороны материалистов. Они говорят, что понятие цели нельзя прилагать к объективному миру. Весь объективный мир имеет в своей основе материю в виде бесконечного числа атомов. Эти атомы, в своем движении комбинируясь, производят роковым образом то разнообразие явлений, которое нас окружает. Все эти явления суть необходимые результаты предшествовавших комбинаций, но в этих предшествовавших комбинациях не было никакой цели, все они совершались совершенно случайно. Таким образом, все, существующее теперь, существует по случайной комбинации атомов.

Если спросить: что такое понятие материи, атомов, движения, комбинаций, то все эти понятия не суть что-либо эмпирически данное, а продукт собственного сознания. Понятие материи эмпирически нигде не находится; материя является только в известном виде, а в чистом виде ее нет. Точно так же и понятия атомов, движения, комбинаций — продукт нашего сознания, приписываемый нами аксиоматически, неразложимый, как и всякое наше ощущение. Эти понятия (материи, движения, атомов и т. п.) не составляют оснований нашего собственного сознания; они находятся в нашем сознании, составляют продукт нашего сознания; но почему их должно полагать в основе всего мира? Если мир является естественным продуктом нашего собственного сознания, вытекает из законов нашей природы, то в основе мира мы должны полагать те же законы,

которые лежат в основе нашего сознания, ибо весь мир есть не что иное, как создание нашего сознания. Если предположить, что познание мира завершится, то идеи нашего сознания были бы идеями, управляющими всем ходом мира. Следовательно, в основе мира должно полагать те понятия и идеи, которые лежат в основе нашего сознания. Но понятия материи, движения, атомов не лежат в основе нашего сознания, а только в основе нашего внешнего опыта, и никак не внутреннего. Следовательно, они не могут быть полагаемы в основе всего понятия мировой жизни. А если в основе познания должны быть полагаемы наши собственные идеи, то среди них должна быть полагается в основе его и идея цели. Таким образом, материализм страдает односторонностью, когда в основе всего мира полагает понятия, лежащие в основе внешнего опыта, и опускает понятия, лежащие в основе опыта внутреннего. И в новейшем виде материализма, когда он сошел с догматической точки зрения, эта мысль уже принимается. В монизме³⁴ (измененный материализм), в неокантианизме³⁵ понятие цели не устраняется из мира явлений; признается одинаковое право вносить в мир как идею причины, так и идею цели.

Затем есть возражение против объективного значения идеи цели и со стороны идеализма в лице Спинозы.

Надо сказать, что большинство философов идеалистического направления всегда признавали объективное значение идеи цели. В древней философии величайшие мыслители (Платон, Аристотель) полагали идею цели в основу всего своего мирозерцания. Декарт, Лейбниц, Кант, Гегель, Шеллинг, Фихте не отрицали значения этой идеи для того мира явлений, который мы называем миром. Но Спиноза отрицает объективное значение идеи цели и объясняет возникновение ее антропоморфизмом, то есть стремлением все представлять по своим субъективным склонностям. Он называет эту идею отблеском наших собственных желаний и стремлений. Каким образом человек вносит эту идею в мир, он показывает следующим примером.

Человек, желая защитить себя от холода, строит дом и говорит, что этот дом имеет своей целью тепло. Сам по себе дом, конечно, не имеет этой цели, ее имеет только человек; но мы говорим, что этот дом устроен целесообразно, имеет своей целью защитить человека от холода. Так и мир: мы имеем свои

³⁴ Монизм — способ рассмотрения многообразия явлений мира в свете одного начала, единой основы (субстанции) всего существующего.

³⁵ Неокантианство — направление немецкой философии, возникшее в XIX в.; требовало возвращения к основным положениям философии Канта относительно теории познания.

собственные стремления; замечая, что мир удовлетворяет этим стремлениям, мы заключаем, что он имеет целью удовлетворить им. Но на самом деле мир этого не знает; мы только переносим на него свои стремления⁵⁶.

Здесь Спиноза просмотрел: откуда у нас является понятие цели, определенных желаний и стремлений? Ведь мы, по учению Спинозы, составляем продукт той же природы, ничем не отличаемся от какого-либо другого явления неорганической или органической природы. Но раз существуют в нас желания, мы должны предположить в основе их цели, ибо без цели не может быть и желаний. Положим, человек хочет защититься от холода. Откуда это желание? От желания самосохранения. Но это стремление предполагает, что наша природа имеет свою цель, и если что-либо не ведет к этой цели, человек устраняет это. Отчего человек не желает холода? Потому что он желает жить. Если бы у него не было этого желания, для него не было бы различия холода и тепла. Раз мы замечаем выбор в определенных стремлениях, мы должны предположить и цель этого. Иначе это необъяснимо. Спиноза все свое внимание устремил на объективный мир; антропологическая сторона не входит в его теорию; поэтому он и просмотрел ту сторону человеческой жизни, которая нужна для объяснения понятия цели. Объясняя существование всего мира, Спиноза не объясняет существования самого человека (который, несомненно, есть часть и высшее звено природы), существования в нем определенных желаний и стремлений, а следовательно, и целей.

Есть еще возражение против идеи цели методологического характера, у Бэкона⁵⁷ и Гете⁵⁸. Они не отрицают этой идеи, но только говорят, что она не должна входить в наше познание: пусть мир живет по целям, но для теоретического познания это не нужно. Особенно эта черта выдается у Бэкона, сообразно утилитарному характеру его философии. Он цель нашего познания полагает только практическую; высшие вопросы жизни не входят в его планы. А для практической науки, понятно, идея цели может и не быть предметом исследования.

⁵⁶ См: Спиноза Б. *Этика*. С. 521–522.

⁵⁷ Бэкон Фрэнсис (1561–1626) — английский философ.

⁵⁸ Гёте, Иоганн Вольфганг (1749–1832) — немецкий поэт, естествоиспытатель, философ. Философские взгляды Гёте формировались под влиянием идей Руссо и Спинозы, «Этику» которого он называл книгой, более всего совпадающей с его собственными взглядами. Свои собственные философские воззрения Гёте именовал, однако, не пантеизмом, а гилозоизмом: «Я был приверженцем гилозоизма (или как его еще угодно именовать) и признавал всю святость и достоинство за глубинами этого учения». (Гилозоизм — учение о всеобщей одушевленности материи.) Природа всегда представляла перед взором поэта-мыслителя как совокупное развивающееся целое. В соответствии с этим он выстраивал и свои эстетические взгляды. Искусство есть произведение человеческого духа, поэтому оно является частью природы.

Против идеи цели иногда восстает новейшая эволюционная теория, с Дарвином во главе. Но когда мы рассмотрим в учение эволюционной теории, увидим, что оно не может быть выдвигаяемо против учения о целесообразности. Что касается самого Дарвина, то он не был основателем какого-либо особого философского мирозерцания; это был самый строгий эмпирик, который обнаружил свои факты и наблюдения с тем или другим освещением их, — которому сам не придавал особого значения. Но его последователи, представители различных философских школ, пользовались учением Дарвина для своих целей как доказательством истинности их собственных теорий и убеждений. Материалисты (Мошешотт⁵⁹, Бюхнер⁶⁰) ставили Дарвина своим защитником. Они говорили, что случайные признаки и дают прогресс всему миру.

Когда строгий материализм стал уступать место материализму более умеренному, старавшемуся основать все на царящем в мире строгом законе, то Дарвина стали считать представителем учения о закономерности мирового развития. Когда умеренный материализм стал уступать место идеям телеологическим⁶¹ (монизму), то его также стали доказывать учением Дарвина. Таким образом, учение Дарвина удобно можно использовать в защиту какой угодно философской системы, но ближе всего оно подходит к телеологической теории.

Мы видели, что человек инстинктивно стремится к уяснению природы Божества и, погружаясь в понимание окружающего бытия, по законам своего сознания предъявляет к бытию требования, чтобы оно было законченно по своим целям; как оно включает в себе самопричину, так оно должно быть и самоцелью. Сознание наше необходимо требует законченности его как по началу, так и по концу. Конечной целью может быть названо такое бытие, которое в самом себе носит оправдание своего бытия и которому разум наш не может предложить вопроса «зачем?». Такой конечной самоцелью не может быть ничто, кроме нравственного блага. В ком пробудилась потребность нравственной идеи,

⁵⁹ Мошешотт Яков (1822–1893) — немецкий физиолог и философ; фактически отождествлял философию с естествознанием, а в мышлении видел лишь физиологический механизм. По Мошешотту, все психологические и духовные процессы имеют вещественно-физиологическую природу и зависят, в частности, от характера пищи, ее состава и т. п. В России в конце XIX в. сочинения Я. Мошешотта («Учение о пище», «Физиологические эскизы» и др.) пользовались большой популярностью.

⁶⁰ Бюхнер Людвиг (1824–1899) — немецкий врач, естествоиспытатель и философ. Бюхнер разделял идеи так называемого социального дарвинизма — идейного течения в обществоведении конца XIX — начала XX в., которому было свойственно сведение закономерностей развития человеческого общества к закономерностям биологической эволюции и выдвижение принципов естественного отбора, борьбы за существование и выживания наиболее приспособленных в качестве определяющих факторов общественной жизни.

⁶¹ Телеология — учение о цели и целесообразности.

тот знает, что в ней он мыслит высочайшее благо. Жизнь, порядок, красота, целесообразность имеют достоинство лишь постольку, поскольку гармонируют с нравственной идеей; если они противны ей, — теряют свою ценность.

Остальные идеи, правда, необходимы для разума, но в смысле принудительности. Только нравственное благо находит оправдание в себе, так что когда предлагается вопрос — зачем благо существует, ставится конечной целью, то на него только и можно отвечать: потому что оно благо; потому оно существует, что оно благо. Шеллинг в своей «Философии откровения» говорит: «Если разум хочет дойти до последнего удовлетворения, то должен решить вопрос: почему наше мышление устроено так, а не иначе; зачем наше бытие, жизнь, интеллект и воля? Какая цель всего этого?»⁶²

Этой целью не может быть ничего, кроме идеи нравственного блага. Это есть то *bonum*⁶³, над которым разум наш не имеет нужды возвыситься. Поставить себя над ним, чтобы быть [над ним] выше, значит обратить благо в средство, а это противно понятию о нем. Кант в своей «Критике чистого разума» поясняет нам, насколько необходима идея нравственного блага для разума⁶⁴. Это его долг — хотеть нравственного блага. Идея нравственного блага не зависит от произвола субъективного мышления. Для разума необходимо мыслить эту идею. Кто отвергает логическое единство, тот мыслит противно логике; кто бросает нравственную идею, тот поступает нечестиво, потому что он разрушает то, что связывает его мысли воедино; он лишает себя того, что открывается ему как абсолютное ценное. Она сама [идея нравственного блага] открывается ему; освободиться от нее значит противоречить себе. Мысля ее, он следует необходимости, которая разумна, потому что делает нас разумными. Он, может быть, насильно освободится от нее, но сознает свою вину.

Категория нравственного блага присуща человеческому уму, на какой бы ступени своего развития он ни находился. Действие ее состоит в степени различения добра и зла. Она понимается различно: широко, узко, неопределенно; но по своим основам одинакова у всех людей. Она предполагает общее нравственное

⁶² По всей видимости, архим. Михаил своими словами пересказывает мысль Шеллинга, которую тот развивает в 4-й и 5-й лекциях 1-го тома «Философии откровения». Ср., напр.: «...мышление прежде всего должно войти в данное непосредственное содержание разума, раскрыть его для себя, оно должно спросить: что есть это сущее — непосредственное содержание разума, — что есть в нем такого, что оно есть сущее?» (Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения // Соч.: В 2 т. М., 2000. Т. 1. С. 115).

⁶³ Благо (лат.).

⁶⁴ См. параграф «Об идеале высшего блага как об основании для определения конечной цели чистого разума» (Кант И. Критика чистого разума. С. 471—480).

благо. Только переживаемая категория нравственного блага может явственно доставлять ощущение добра и зла, иначе получалось бы ощущение полезного и вредного. Чем ни более утончается мысль человеческая, тем сильнее необходимость определять Абсолютное (Божество) как нравственное благо. Категория нравственного блага ближе всего подходит к природе Абсолютного. Абсолютное бытие должно быть такое, чтобы оно в своем содержании находило свое оправдание, чтобы в отношении к нему невозможен был вопрос «зачем?». При определении же его единства, бытия, самоопределенности, возможно было поставить этот вопрос. Разум всегда невольно предполагает, что то только и может существовать вечно, что по существу своему ценно, так как только абсолютно-нравственное и совершенное, по суду сознания, может быть достойно вечного существования. Нравственное благо является для разума таким; является как должное, имеющее право на реальность. Что не имеет нравственной цели, то не имеет права на бытие. Потому-то для нас не нравственное не есть должное, и наоборот. Поэтому решительно во всех исторических религиях зло не есть главное начало, а побочное. В Священном Писании зло называется *ματαιότης*⁶⁵, то есть ничтожество. Отсюда в христианской религии нравственно должное предназначено к вечности. Даже в натуралистических религиях нравственно должное одерживает победу и наследует вечность. В индийской религии это мы видим в мире, который есть постепенное совершенствование добра. Это же видим и в воплощениях Брамь⁶⁶. Нирвана буддизма — символ должной вечности. Персидская религия ясно обрисовывает мир как борьбу Ормузда и Аримана⁶⁷ и победу оставляет за добром. То же и в китайском учении о мировой гармонии, о золотой середине, о вечных законах; на зло смотрят здесь как на нечто привносное. Это всеобщее человеческое стремление приписать вечную и конечную победу добру, а не злу не нужно считать каким-то оптимистическим обольщением — это требование разума, согласие формы с ее содержанием. Этому неотразимому требованию нашего разума и отвечают определения Божества как нравственного блага, нравственного бытия. Таким образом, Божество есть бытие — самоцель. Конечной самоцелью может быть только нравственное бытие; на всех ступенях развития человечества видим эмпирически развитие добра. Но если Божество

⁶⁵ В Священном Писании слово *ματαιότης* на церковнославянский и русский языки переводится как «суета». См., напр.: *И удаляй печаль от сердца твоего, и уклоняй злое от тела твоего, потому что детство и юность — суета* (*ματαιότης*) (Еккл. 11:10).

⁶⁶ Брама, или Брахма, — один из трех высших богов (наряду с Вишну и Шивой) брахманизма и индуизма.

⁶⁷ Ормузд — в зороастрийской религии бог света, олицетворение добра; Ариман — бог тьмы, олицетворение всего дурного, первоисточник зла.

есть нравственное благо, то мир, окружающий нас, есть ли Божество? Можно ли видеть в этом мире осуществление нравственного блага? Наше сознание ясно говорит, что нравственное благо не осуществляется в этом мире, что в нем много зла. Отсюда сознание отдельности Божества от мира. Чем нравственнее человек, тем сильнее он видит различие жизни мира от жизни Божественной. Ко времени пришествия Иисуса Христа языческая философия развила нравственные понятия, но реальная жизнь противоречила им. Отсюда мы видим, с одной стороны, развитие глубокого пессимизма, а с другой — искание Бога. Так человеческая душа ко времени Спасителя пришла к жажде трансцендентного внемирового Божества. Безнравственность окружающей жизни ясно говорила, что эта жизнь не Божественная. Так пантеизм приходил к внутреннему самоотрицанию. У представителей христианской мысли понятия Бога и мира различались — нравственно святой Бог и безнравственно смрадный мир. Когда Христова сила стала мало-помалу преобразовать мир, тогда противоположности Бога и мира потеряли свою ясность и резкость. После средних веков появились вновь попытки к развитию пантеистического мирозерцания. Сам Христос являлся как бы высшим представителем нравственного саморазвития мира, и Божество по своей нравственной природе опять стало сближаться с миром. Это стремление выразилось во множестве систем так называемого эволюционного пантеизма. Такова система Фихте, для которого вся мировая жизнь есть раскрытие нравственного миропорядка, история раскрытия нашего нравственного «я» до бесконечного максимума. То же видим у Канта в его «Критике практического разума»; в новейшее время в научно-эволюционном пантеизме у Спенсера⁶⁸, Карпентера⁶⁹, по этому учению, вся мировая жизнь направлена к развитию альтруизма. То же видим в учении монизма, где мировая жизнь представляется как развитие абсолютной первоосновы и люди являются моментами развития этой первоосновы. Ту же тенденцию замечают в метафизике спиритизма: здесь проглядывает мысль, что все стремится к совершенству в силу своих законов и помимо божественного вмешательства. То же видим и в педагогике у Песталоцци⁷⁰,

⁶⁸ Спенсер Герберт (1820–1903) — английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма. Философию понимал как максимально обобщенное знание законов явлений, считая, что она отличается от частных наук только количественно, степенью обобщенности знания.

⁶⁹ Карпентер Эдуард (1844–1929) — английский писатель, философ. На русском языке была издана статья «Современная наука» с предисловием Л. Н. Толстого (1896).

⁷⁰ Песталоцци Иоганн Генрих (1746–1827) — швейцарский педагог, основатель нескольких школ. По Песталоцци, воспитание должно быть наглядным и начинаться с младенческих лет. Наглядность должна достигаться участием всех внешних органов чувств в приобретении и усвоении знаний. Свои педаго-

Фребеля⁷¹, Шмидта⁷², Базедова⁷³, которых тенденция та, что дело педагогики — не мешать раскрытию тех задатков, которые находятся в природе человека, все само собой путем эволюции придет к желаемому совершенству только благодаря этому невмешательству.

Пантеистические воззрения, воспринявшие нравственные черты, могут считаться поглощающими всю западную философию; все они носят такой характер. Если ближе рассмотрим в этику пантеизма, то увидим противоречия в самых основаниях, на которых зиждется нравственность пантеизма, предполагающего, что Божество стремится к воплощению нравственного блага, которое является целью мировой жизни. Божество в пантеизме представляется постоянно развивающимся и стремящимся к одной абсолютной цели — нравственному благу. Но совместимо ли логически понятие развития с понятием абсолютного бытия? Может ли разум принять это развитие? Понятие развития противоречит понятию абсолютного: развитие предполагает начало, а абсолютное бытие не имеет его; развитие предполагает цель, но, поставивши нравственное благо целью для бесконечного, мы ставим эту цель вне абсолютного, а это равняется ограничению абсолютного. Если примем во внимание положение пантеизма, что

гические взгляды Песталоцци последовательно изложил в книгах «Лингард и Гертруда, книга для народа» (1781), «Как Гертруда учит своих детей» (1801).

⁷¹ Фребель Фридрих Вильгельм Август (1782–1852) — немецкий педагог, теоретик дошкольного воспитания, последователь Песталоцци. Возглавлял сиротский приют в Бургдорфе, основанный Песталоцци. Педагогические взгляды Фребеля были построены на убеждении в том, что возможности человека развиваются в процессе его деятельности и в соответствии с этим педагогический процесс должен быть основан на «действии, работе и мышлении». Задача воспитания состоит в том, чтобы развить единство, вложенное в человеческую душу, и превратить его в возможно совершенное разнообразие. То, что мы хотим развить в ребенке, должно уже лежать в его натуре; для создания совершенного единства нужно, чтобы все свойственные человеку разнообразия развивались одновременно и в одинаковой степени, оставаясь в гармоничном отношении друг к другу. Эти идеи изложены в основной книге Фребеля «О воспитании человека» (1826; см. изд.: Фребель Ф. Воспитание человека // Педагог. соч. М.: Книгоизд-во К. И. Тихомирова, 1913).

⁷² Шмидт Карл (1819–1864) — известный германский педагог, получивший наименование «педагога-антрополога XIX века». Некоторое время был священником, но в 1850 г. сложил с себя духовное звание и сделался учителем. Главное произведение — «История педагогики, изложенная во всемирно-историческом развитии и в органической связи с культурной жизнью народов» (рус. пер.: М., 1880. В 4 т.). Основная мысль Шмидта сводится к тому, что педагогика должна быть, в сущности, только «прикладной антропологией». Фундаментом будущей педагогики, по его мнению, должна сделаться френология (учение о связи психических особенностей человека или животного с наружной формой черепа).

⁷³ Базедов Иоганн Бернхард (1724–1790) — немецкий педагог, основатель филантропинизма — педагогического течения в Германии, в котором прослеживается влияние идей естественного воспитания Ж.Ж. Руссо. Критиковал современную ему школу за отрыв от жизни, настаивал на преподавании естественных дисциплин и новых языков, что осуществил в созданных им филантропиях — школьных учереждениях типа интерната. Был сторонником веротерпимости.

абсолютное должно развиваться бесконечно, то мы вправе заключить отсюда, что оно будет бесконечно совершенствоваться и никогда не достигнет своей цели; но это противоречит понятию абсолютного как нравственного блага. Поставить нравственное благо как цель абсолютного бытия значит противоречить идее абсолютного. Высшая идея разума — идея нравственного блага; она самодовлеющая, самосуща. Если эта идея представляет цель для бесконечного, то мы поставляем ее как регулятив бесконечного. Но это прямо означает то, что это нравственное благо есть только идея, а не существующая реальность, не осуществившееся нравственное благо. Если мы всмотримся в природу нравственного блага, то увидим, что оно (нравственное благо) должно быть самоосуществившимся благом, а не идеей только. Если оно не наполняет себя, то всегда будет казаться только бесконечно неосуществимой идеей. Эта идея ограничивает самую природу абсолютного, противоречит понятию абсолютного, как регулятив противоречит себе и должна быть отвергнута.

Мы видели, что если Божество, по законам нашего сознания, необходимо определяется по своей цели как нравственное благо, то эту цель никак нельзя мыслить как что-то предшествующее Божеству, как регулятивную идею Его жизни. В этом случае, во-первых, пришлось бы приписать Божеству признак развития, а это противоречило бы понятию абсолютности, во-вторых, идея нравственного блага, будучи лишь только идеей, мыслилась бы чем-то недолжным, не имеющим никакого осуществления. Следовательно, определяя божественную природу как нравственное благо, мы должны мыслить, что нравственное благо от вечности осуществлено в ней, и потому она не подлежит какому-либо изменению или развитию в стремлении к нему. Но если Божество есть вечное осуществление нравственного блага, неизменное нравственное совершенство, то Оно ни в каком случае не может совпадать с миром; окружающий нас мир, как подверженный развитию, никогда не может быть выразителем божественной жизни. Понятие Божества как нравственного совершенства окончательно не мирится ни с какими пантеистическими тенденциями. Можно вообще полагать, что пантеизм господствует только до тех пор, когда Божество подводится под низшие категории: единства, бытия, причинности; а как только разум доходит до высших категорий, так должно наступить завершение пантеизма. Абсолютно-неизменное нравственное совершенство уже не может совпадать с миром, и следовательно, приходится искать других форм отношения Божества к миру. А так как это происходит только под давлением нравственных потребностей в человеке, то отсюда можно установить то положение, что пантеизм соответ-

ствуем низшим потребностям человека, теизм — высшим. Все пантеистические положения язычников были чисто природного характера, не возвышались до понятия нравственного совершенства, чистоты и святости. В западной философии та же пантеистическая струя была сильна с самого возрождения философии. Это объясняется, во-первых, тем, что она начала свое развитие под преобладающим влиянием древнегреческой философии, во-вторых, и тем, что тогда нравственные потребности, возбужденные христианством, не были настолько сильны, чтобы заявить о себе и перевесить формы мышления. Чем далее идет философия, тем нравственные потребности дают себя чувствовать более и более.

Вывод из всего сказанного можно выразить в следующем. Божество должно быть определяемо как трансцендентное миру неизменное нравственное совершенство. Это и есть первый и исходный пункт теистического мирозерцания. Но если Божество не совпадает с миром, то мысль требует ответа на дальнейший вопрос: что такое Божество, какие определения должно иметь Оно как трансцендентное миру, какие отношения между Божеством и ограниченным миром? Здесь мы прежде всего встречаемся с вопросом о личности Божества: без личности невозможно никакое нравственное благо, никакое нравственное совершенство. Если мы определим Божество как нравственное благо и неизменное нравственное совершенство, то вместе предполагаем и личность, потому что «нравственное» необходимо предполагает два момента: сознание и самоопределение: то и другое суть отличительные свойства личности. Без сознания не может быть никакого нравственного блага, совершенства; поэтому-то к природе, как бессознательной, мы не прилагаем никакой нравственной оценки, а только к существам сознательным. С другой стороны, без самоопределения также не может быть никакой нравственной оценки, потому что если бы и было такое существо, которое сознавало бы себя, но вместе с тем в своей жизни подчинялось бы фатуму, то здесь не имела бы места нравственная оценка. Таким образом, сознание и самоопределение суть нераздельные понятия нравственности и определения личности. Когда создается понятие нравственности без понятия личности, то здесь только олицетворяется своя собственная отвлеченность. Когда так и делал Фихте, то выходило противоречивое, уничтожающее само себя понятие. Если он не признавал этого противоречия, то только потому, что вращался в области самых отвлеченных понятий. Наш разум нигде и никогда не может мыслить нравственность, как только в личном духе. Всякое нравственное благо, святость не могут быть мыслимы иначе как только в нашем сознании. Понятия личного сознания и нравственной святости так неразрывны между собой, что нужно изумляться, как можно

их разделять. Это становится более понятным, если принять во внимание, что понятие личности должно быть примиримо с понятием абсолютности Божества. Кроме того, что Божество определяется как нравственное благо, совершенство, Оно в основе своей есть «абсолютное». Вот здесь и происходят те затруднения, которые заставляли некоторых отвергать Божество. Понятие личности как будто не мирится с понятием абсолютного. Потому разум, обращая внимание на последнюю сторону в понятии Божества, иногда колеблется в признании Его. Когда разум идет от содержания (то есть нравственного совершенства), то приходит к понятию личности, а когда идет от формы, то есть абсолютности, то, видя противоречия, отвергает личность. Чтобы утверждать понятие о личности, необходимо рассмотреть эти противоречия. Рассмотрим, противно ли понятие Божества как личности определению Его как абсолютного. Здесь прежде всего должно рассмотреть возражения самого последовательного представителя пантеизма — Спинозы. По Спинозе, Бог есть субстанция. Субстанция же, по его определению, есть то, что существует в себе и понимает чрез себя; следовательно, она есть причина самой себя и сущность ее прямо заключается в ее понятии⁷⁴. Если субстанция есть причина самой себя, значит, она существует только чрез саму себя, а никак не чрез другое существо, следовательно, она неограниченна, потому что всякие границы связывали бы ее с другими существами; потому что границы должны бы быть положены чем-то другим по отношению к ней самой, и чрез это она должна быть, таким образом, чем-то обусловлена, ее сущность проистекала бы из другой сущности; а в таком случае она уже не была бы причиной самой себя, субстанцией. Это другое существо могло бы обуславливать ее или по бытию (то есть она должна происходить из него), или по соотношению, потому что когда одновременно возникают или пребывают одна около другой две субстанции, то чрез это в логическом смысле они уже являются зависимыми одна от другой; субстанция понималась бы тогда не сама чрез себя, а в соотношении с другим бытием. Таким образом, если субстанция есть бытие, существующее само по себе, понимаемое само чрез себя, то оно не может существовать наравне с другими. Но если субстанция бесконечна, неограниченна, то мы и не можем приписывать ей каких-либо определений, потому что придание вещи каких бы то ни было определений, отличие ее от других вещей есть уже ограничения ее. Если мы возьмем какой-либо предмет и определим его известными признаками — света, звука, то этим мы уже ограничиваем его, отрицаем все другие противоположные признаки.

⁷⁴ Эти идеи Спиноза изложил в 1-й книге «Этики» — «О Боге».

Но мы прямо отрицали бы существование субстанции, если бы стали ограничивать ее; когда мыслим о предмете, то не можем ему полагать границ, ничего не можем мыслить ограничивая, потому что это было бы противно самому понятию субстанции. Отсюда ясно, почему Спиноза говорит, что всякое ограничение есть отрицание: *omnis determinatio est negatio*⁷⁵. Ограничивать субстанцию значит отрицать ее потому же самому, почему значит отрицать понятие «пространство», если б его стали представлять только в известной какой-либо фигуре, так как очевидно, что тот не имеет понятия о пространстве, кто стал бы его мыслить *определенной* фигурой. Ограничение вещи есть небытие ее; определение есть только частный случай ограничения, определять вещь логически значит ограничить ее. Когда я воззрительно определяю вещь, то этим полагаю пространственную границу, — логически отрицаю то, что этой вещи принадлежат противоположные признаки. Отсюда всякое определение непременно должно быть отстраняемо от субстанции: совершенно неограниченное существо должно быть непременно и неопределенным: *ens absolute infinitum*⁷⁶ есть вместе с тем *ens absolute indeterminatum*⁷⁷. Но если субстанция неопределенна, то она неотличима от чего-либо другого, а если она неотличима от чего-либо другого, то для нее невозможно и самоотличение, самость, индивидуальность. Тут не может быть ощущения и самосознания, потому что то и другое возможны только при самоотличении; а где нет ощущения, там не может быть никакой индивидуальности, где нет самосознания, там не возможна никакая личность. Таким образом, если субстанция должна быть признана существом безразличным, неопределенным, то она должна быть не личностью, а чем-то не имеющим никаких определений, следовательно, также ни ума, ни воли, ни чувства. Центр тяжести в воззрениях Спинозы лежит в том понятии, что Божество по своей природе неопределенно, потому что всякое определение было бы Его ограничением. Всякий положительный предикат, приписываемый Божеству, непременно отрицает все отрицательные предикаты и этим ограничивает понятие Божества. Выдерживает ли критику это положение: *omnis determinatio est negatio*? Мы должны согласиться, что каждое положительное определение есть непременно отрицание всех противоположных: разум отрицает неразумное, добро — зло. Если Божеству приписывается разум или благо, то от него действительно отрицается все неразумное и недоброе. Но разве такое опреде-

⁷⁵ Это положение высказано Спинозой в письме Яриху Иеллесу от 2 июня 1674 г. Обычно эту фразу переводят как «всякое определение есть отрицание».

⁷⁶ Существо совершенно неограниченное (*лат.*).

⁷⁷ Существо совершенно неопределенное (*лат.*).

ление может быть названо отрицанием? Если разум отрицает свое отрицание — неразумное, то чрез это, наоборот, он получает значение положения в строгом смысле; добро, как отрицание своего отрицания, есть положение. Какую бы ни взять отрицательную величину, если мы отрицаем ее, то уже чрез это самое внесим положительный признак. Определение Божества всеми положительными предикатами не только не отрицает от него чего-либо, напротив, утверждает в Нем *все*, отрицая от него всякое отрицание. Таким образом, вместо положения Спинозы — *omnis determinatio est negatio* — правильнее было бы сказать: *omnis determinatio est positio*⁷⁸. Так действительно и говорили критики Спинозы: Гегель, Шеллинг, Баадер⁷⁹ и др., оценивая это положение с логической точки зрения. Они сделали вывод, как раз противоположный выводу Спинозы. Если Спиноза, исходя из того, что всякое определение есть отрицание, пришел к тому выводу, что Божество не должно иметь никаких определений, то его критики, исходя из другого — *omnis determinatio est positio*, пришли к тому выводу, что Божество не только может, но и должно быть полнотой всех определений. Если бы представить, что Божество было бы неопределенным, так как в Нем должны быть все противоположности, то тогда, вследствие взаимной нейтрализации этих свойств, не получилось бы никакого бытия, было бы ничто: бесконечное добро нейтрализовалось бы бесконечным злом, разум — бесконечным неразумием, никаких положительных начал, никакого бытия не произошло бы и абсолютное превратилось бы в полнейшее отрицание самого себя, потому что каждый положительный признак нейтрализовал бы противоположный ему отрицательный и в результате получилось бы, что Божество имеет такой-то признак и не имеет его, что Оно должно быть как определенным, так и неопределенным, получилась бы полная возможность небытия. И в том противоречие, когда мы определяем Божество как абсолютное, потому что это значит отрицать все неабсолютное, или, подобно

⁷⁸ Всякое определение есть утверждение (*лат.*).

⁷⁹ Баадер Франц Ксавер (1765–1841) — немецкий философ, врач, естествоиспытатель, представитель философского романтизма. Критикуя дуализм И. Канта, стремился преодолеть идущий от Декарта раскол между знанием и верой путем обоснования концепции интуитивного познания вещей. Социальная философия Баадера охватывает историю, общество, хозяйство, государство, право, нравственность и религию. Рассматривал «социальность» как первичное по отношению к хозяйству и политике и идеалистически трактовал ее сущность как любовь, имеющую религиозное и, в конечном счете, божественное происхождение. В сочинении «О существующей диспропорции между неимущими, или пролетариями, и имущими классами общества» (1835) ввел понятие «пролетарий» в немецкую философскую литературу. Выход из общественных противоречий своего времени видел в создании универсальной христианской религии, преодолевающей расхождения между вероисповеданиями (отсюда интерес Баадера к России и православию). Оказал влияние на славянофильство, позже на Вл. Соловьева и Н. Бердяева.

Спинозе, как неопределенное, так как этим самым отрицаем все определенное. Таким образом вместо абсолютного, какое название дает ему Спиноза, получается полное уничтожение самого себя. Божество должно заключать в себе все положительные признаки и отрицать все отрицательные, то есть должно быть вполне абсолютным, а если так, то вместе с тем к нему вполне должно быть прилагательно и определение личности как центральный признак, объединение всех остальных. Только в понятии личности может быть мыслима вся совокупность всех других определений. Без этого понятия все остальные признаки были бы ничем не связаны и не составляли бы того единства, которое необходимо должно мыслить в понятии Абсолютной субстанции, или Божества.

Таким образом, если бесконечно-абсолютное понимать в смысле бесконечного положительного содержания, то есть совершенства, то признак личности не только не противоречит Божеству, но даже необходимо предполагается, требуется Им. Бог как бесконечно-положительное содержание есть непременно личность. Но и возвышаясь над точкой зрения Спинозы, соглашаясь, что Бог есть *всеобъемлющая* единица всякого содержания, все-таки еще можно сомневаться в личности Божества на том основании, что будто бы понятие личности противоречит этой именно *всеобъемлемости* Его. Если Бог есть все, то каждое частное определение — вещи, личности и др. — должно относиться к Нему, как часть к целому. Если же Бог есть целое, объемлющее собой все, то Он — не личность; личность должна сделать его индивидуумом, а не всем, не целым. Такое возражение делает новейший германский богослов-философ Пфлейдерер⁸⁰. Вся ошибочность этого возражения заключается в том, что всеобщее и целое понимаются количественно; Бог считается совокупностью, механической суммой всех возможных определений. Если понимать так, то, конечно, Божество не может быть личностью. Но Божество называется целым не в том вовсе смысле, чтобы Оно было механической суммой всех определений, а в том, что все эти определения входят в определение Божества, обнимаются Им. Но сумма всех этих признаков еще не составляет предмета: предмет только тогда будет предметом, когда мы приложим к нему какой-либо субстрат, к которому бы относились все эти признаки. Возьмем какой-либо предмет

⁸⁰ Пфлейдерер Отто (1839—1908) — немецкий протестантский богослов и исследователь Нового Завета. Развил концепцию диалектики религиозной истории, основанную на философии Гегеля и близкую к идеям Вл. Соловьева. Для него предистория и начало христианства есть лишь естественная эволюция идей, в которой личность Иисуса Христа играла второстепенную роль. Пфлейдерер утверждал, что христианство следует рассматривать с помощью тех же методов, что применяются к любой иной истории. Главным в христианстве он считал идею свободы и возвышенную этику.

и разложим его на признаки; все они только тогда составят предмет, когда мы будем мыслить его единым; сам по себе предмет как физическая единица не есть собственно предмет, потому что дробится на множество частей, ничем между собой не связанных. Он только тогда будет предметом, — целым, когда мы сделаем его *единством*. Божество — целое не в том смысле, что составляет механическую груду определений, но что Оно есть субстрат, который совмещает в себе множество определений. Следовательно, если Божество — целое, то Оно и единство, обнимающее собой все частности; как таковое Оно непременно должно быть личностью, потому что только в личности соединяется вся полнота определений. Что же касается того, что будто бы определением личности Божество низводится в ряд индивидуальных определений, то нужно заметить, что «Божественное Я» объемлет собой всякое частное бытие и потому может быть мыслимо не ограниченным никакими другими личностями⁸¹.

Мы рассмотрели два возражения против личности Божества. Первое из них говорит, что Божество не может быть определяемо как личность, потому что по самой абсолютности своей должно быть неопределенным. Мы видели, что это положение неправильно, так как Божество должно быть совокупностью всех положительных определений. Второе возражение говорит, что если Божество должно быть определено как *сумма* всех положительных определений, то Оно не может быть определено как личность, потому что личность есть нечто индивидуальное; но как было разобрано раньше, и это возражение несостоятельно.

Божество, как обнимающее всю полноту положительных определений, сумму всего мыслимого бытия, может быть абсолютной личностью, потому что личность и есть именно тот синтез, в котором должны объединяться все определения Божества в одно целое. Но, может быть, «Божественное Я» есть всеобщее «я», объемлющее все частные личности, но так, что оно только через частные личности достигает своей всеобъемлемости, так что отдельные личности суть только моменты личности божественной; степень самосознания каждой отдельной личности в известное время есть степень самосознания божественного на известной стадии Божественной жизни. Так представляют себе Божество пантеисты: Штраус⁸², Спенсер, Гегель. По Штраусу, Божество есть вечное

⁸¹ В XX в. мысли о Божественной личности развивал известный русский философ С. Л. Франк. См. гл. «Тайна личности» в его кн. «Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии» (Париж, 1939).

⁸² Штраус Давид Фридрих (1808–1874) — германский философ, историк, теолог и публицист. Испытал влияние идей Шлейермахера и в особенности Гегеля. Основная его работа — «Жизнь Иисуса»

движение всеобщего сознания, личность Божества должна мыслиться не как единая личность, а как все личности в совокупности.

Прежде всего, нужно заметить, что из совокупности частных сознаний никогда не произойдет единого всеобщего сознания. Если Божество есть всеобщий, всеобъемлющий Дух, то в Нем множество личностей, множество сознаний без всякого единства, единого же божественного сознания никогда не получится; самое Божество должно мыслиться как совокупность этих отдельных самосознаний. Затем, если представить, что Божество сознает Себя как личность только чрез частные существа, то это сделает Божество ограниченным, так как сознание частных существ никогда не может сделаться бесконечным. Штраус и Гегель могли допускать и эту мысль, так как они были пантеисты, но кто свободен от пантеистических тенденций, тот не может мыслить Бога существом ограниченным.

Но если нельзя без противоречия мыслить, что Божество достигает самосознания в сознании частных существ, то, выходя из тех же пантеистических основ, нельзя как будто мыслить Божество и отдельной самосознательной личностью. «Я» предполагает существование «не-я». Тогда только возникает сознание «я», когда есть «не-я», от которого это «я» могло бы отличить себя. Если абсолютное есть все, тогда немыслимо в Божестве возникновение самосознания и, следовательно, личности, так как понятие всего исключает возможность требуемого для самосознания «не-я». Абсолютная божественная личность, по Штраусу, есть *contradictio in adjecto*⁸³, личность есть самость, сознающая себя против другой самости, от которой она отделяет себя. Абсолютное есть бытие всеобъемлющее, ничего не исключающее, следовательно, не отличающееся ни от чего, следовательно, есть еще *pop eips*⁸⁴, небытие, в этом небытии не может быть мыслимо никаких признаков. То же самое говорит и Спенсер. Личное сознание, говорит Спенсер, должно быть принимаемо как отношение субъекта и объекта: чтобы произошло сознание, необходимы субъект и объект, тесно друг с другом связанные и один без другого не мыслимые⁸⁵. Если мы признаем,

(Тюбинген, 1840), которую написал, исходя из принципов гегелевской философии и развивая свою теорию образования мифов. Штраус не отрицал исторического существования Иисуса Христа, но находил, что большая часть представлений о Нем имеет позднейшее происхождение, и пытался выяснить, из каких греческих, еврейских и восточных элементов составились эти представления. В последние годы жизни Штраус открыто заявлял о своем материализме, дарвинизме и несогласии ни с одной из религий.

⁸³ Противоречие в определении (лат.).

⁸⁴ Не-сущее (лат.).

⁸⁵ См., напр.: Спенсер Г. Ответ критикам // Сочинения Герберта Спенсера: В 9 т. Т. VI: Опыты научные, философские и политические. Т. 2. СПб., 1899. С. 197–258).

что Бог есть субъект, то должны также признать, что помимо Его существует объект, сознаваемый в субъекте, но тогда не будет Абсолютного, а будут две различных величины. Вся сила приведенного возражения заключается в том, что личность есть понятие относительное. Воззрение это связывается с взглядом на сознание человека как на способность различения. Чтобы сознать что-либо, необходимо отличить это что-либо от другого; сознать определенный цвет невозможно без отличия от другого цвета. Если взять предмет, который нельзя отличить от другого предмета, то не произойдет и сознания этого предмета. Точно так же, чтобы сознать свое «я», свою личность, необходимо отличить ее от «не-я». Весь подготовительный процесс детского сознания до того момента, когда дитя начинает сознавать свое «я», есть процесс различения; ребенок сознает себя как личность, когда у него соберется достаточно признаков, отличающих область внутренних явлений от внешних. Таким образом, сознание возможно при существовании относительности, при существовании субъекта и объекта, отличающихся друг от друга. Эта теория происхождения сознания имеет большое значение в психологической литературе, тем более что она подтверждается всеми фактами наличной жизни. Но нужно обратить внимание на внутреннее противоречие: чтобы сознать известный предмет, «я» должно отличить его от себя, а чтобы отличить, должно предварительно сознать то, что будет отличаться. Таким образом, сознание, с одной стороны, предполагает способность различения, а различение возможно только при существовании сознания. Я не могу сознать известный предмет сам по себе, а должен сопоставить его с другим, а чтобы сопоставить, я должен знать отличие их друг от друга; чтобы отличить свое «я», должно сознать отличие своего «я» от «не-я», иначе не будет данных для различения, следовательно, не произойдет и сознания «я»; но это различие «я» от «не-я» может совершиться только в «я» же. Таким образом, различение предполагает самосознание, а самосознание — различение.

Отсюда должно заключить, что никто не должен думать, что самосознание есть исключительно результат различения субъекта от объекта. Объект уже необходимо предполагает существование субъекта, и в самом только крайнем случае можно предположить, что субъект и объект — соотносительные величины. Но должно при этом всегда помнить, что субъект — более первичное понятие, чем объект, что сознание объекта должно быть непременно в сфере сознания субъекта. Чтобы познать известное ощущение, необходимо, чтобы это ощущение было замечено в моем сознании. Без сознания не мыслимо никакое различение.

Первичную необходимость субъекта для объекта отлично сознает Кант — в своем учении о трансцендентальном «я». Чтобы ощутить что-либо, я должен это ощущение сознать в себе самом. Чтобы отличить это ощущение от другого, я должен рассмотреть их в самом себе вместе. Чтобы произошло восприятие, необходимо его существование в моем «я». Каждое суждение, каждое понятие не могут быть мыслимы без сознания субъекта. Только тогда можно поставить их во взаимное отношение, когда они находятся в чем-нибудь едином. Если бы одно ощущение находилось в одном субъекте, а другое — в другом, то тогда не произошло бы сознания этих ощущений. Нужно предварительно то единое, та сфера сознания, в которой объединялись бы эти ощущения. Таким образом, каждый объект необходимо предполагает существование субъекта и без последнего он немислим. Наше эмпирическое сознание зависит от существования объекта, но только наше эмпирическое сознание. Эмпирически я не могу сознать себя как личность, если не отличу себя от объекта. Но чтобы произошел акт различения, для этого тот и другой (субъект и объект) должны существовать в моем *трансцендентальном я*. Таким образом, понятие личности нельзя ставить в зависимость от существования объекта. Но из этой теории выходит, что существование объекта необходимо, чтобы произошло эмпирическое сознание личности. Бог — трансцендентальное «я». Трансцендентальное «я» существует с самого начала, но чтобы явилось эмпирическое «я», для этого необходимо существование объекта. Следовательно, как будто так и в Божестве. Для того чтобы Бог сознал себя как «я», Он должен отличить себя от «не-я», от объекта. А чрез это мы делаем эмпирическую личность Божию зависимой от существования объекта.

На это мы должны заметить, что здесь, очевидно, смешиваются два различных понятия объекта. Объект, прежде всего, может быть понимаем как независимый предмет, существующий сам по себе, сознаваемый нами. Субъект под влиянием этого объекта отличает себя от него, сознается. С другой стороны, объект может быть понимаем не как независимый предмет, но как наше собственное представление. Какое бы ни взять наше представление, хотя бы даже фантастичное, то это представление, эту фантазию мы должны назвать объектом, в отличие от субъекта, ибо это представление существует в нашем сознании, но не тождественно с ним. Если с точки зрения этого различения посмотрим на личность Божества, то увидим, что существование объекта в качестве независимого предмета немисливо, потому что это ограничивало бы Его. Но существование объекта в смысле представления не противоречит понятию абсолютности.

Напротив, абсолютное должно заключать в себе всю сумму представлений; отсюда, если Божество абсолютно, то, следовательно, должно признать в Нем всю полноту содержания, состоящую из представлений. Для сознания «я» необходимо существование не чего-нибудь независимого, а нужна только отдельность объектов, хотя бы в виде частных представлений и вообще частного душевного содержания; а такое существование не противоречит существованию абсолютной личности; следовательно, нужно предположить в Нем (в Боге) и способность самосознания; следовательно, не только существование трансцендентального «я» нужно признать в Божестве, но и существование эмпирического «я», если мы мыслим в Нем частное содержание.

Ошибка возражения состоит в том, что смешивают двоякий смысл объекта. Такое смешение произошло оттого, что в человеческом «я» эти стороны объекта тесно соединены. В нас как ограниченных личностях все содержание обуславливается существованием вещей самих в себе; следовательно, всякое представление есть независимый для нас объект. То и другое дается нам отвне. Нам нужно развиваться под воздействием внешнего, независимого от нас мира. Все наши представления образуются под влиянием этого независимого от нас окружающего мира. Поэтому каждое отдельное представление в нашем сознании неразрывно связано с существованием вещей самих в себе. Следовательно, всякий субъект тесно связан с объектом. Но не то в Божестве. В Нем частные идеи существуют от самого начала творчески, в разуме, в правде и святости. Объекты суть произведенные Им же частности Его содержания. Оно производится Им же самим изнутри. Для развития человеческого сознания, человеческой личности существование внешних предметов необходимо. А для развития Абсолютной личности ничто внешнее не нужно. Отдельные представления в Боге существуют от вечности, а следовательно, и сознание личности вечно.

Даже более. Если может быть совершенная личность, — это только абсолютное. От чего зависит совершенство нашего сознания? От разнообразия его содержания. В нас как ограниченных личностях содержание нашего сознания дается извне, в границах пространства и времени, так что в одной личности одно содержание, в другой — другое. В один момент духовной жизни выясняется одна сторона нашего содержания, а в другой — другая. Нет момента, в который мы могли бы за один раз воспроизвести все наше духовное содержание, которое мы восприняли. Оно покоится в глубине души и обнаруживается только при поводах, под влиянием того или другого ощущения; так что наше духовное содер-

жание бедно, представления наши — не что иное, как часть всего того содержания, которое находится в Боге, но и из этой части в каждый момент мы воспринимаем только одну какую-нибудь частичку, и то разнообразно. В один момент мы представляем себя с одной какой-нибудь стороны, в другой — с другой; в один момент наше «я» рисуется иначе, в другой — иначе. Это и указывает на то, что наша личность создается ограниченным образом и только с одной какой-либо стороны в каждый момент. Отсюда личность наша создается нами неясно: в детстве иначе, в старости иначе.

Не то в Божестве. Здесь все содержание от вечности неизменно. Здесь оно насквозь проникнуто самосознанием. Самосознание Личности Бесконечного — ясно и многосторонне. Никакие колебания, изменения, сомнения здесь не возможны. Оно насквозь проникнуто от вечности сознанием своего я. Следовательно, можно спрашивать не о том, может ли Бог быть личностью, а только о том, может ли человек быть личностью. Все развитие нашего самосознания есть только приближение к абсолютному самосознанию и, следовательно, к абсолютно-личному Божеству.

По вопросу о личности Божества мы пришли к следующим положениям. Если Божество понимать со стороны Его содержания как нравственное благо, то мы необходимо должны Его понимать как личность, ибо нравственное благо нигде иначе не мыслимо, как в личном духе. Если же Его рассматривать со стороны формы, то есть абсолютности, то встречаются некоторые недоразумения, которые, однако, мы старались примирить с точки зрения логики.

Если Божество есть личность, то каково отношение этой личности к миру? То или другое отношение Божества к миру дает основание к полупантеистическим, деистическим⁸⁶ и теистическим⁸⁷ воззрениям. Полупантеизм выходит из того положения, что мир есть частное проявление Божества, не затрагивающее сущности Божества. Он не свободное проявление Его личности, а необходимый момент в Его бытии. Этим отрицается пантеизм, который признает полное совпадение между Богом и миром; но здесь есть уклонение и от теизма, признающего мир за свободное творение Бога. Таким образом,

⁸⁶ Деизм — религиозно-философское воззрение, распространенное в эпоху Просвещения, согласно которому Бог, сотворив однажды мир и дав ему законы, не принимает в его судьбе какого-либо участия и не вмешивается в течение событий.

⁸⁷ Теизм — религиозное мировоззрение, исходящее из понимания Бога как абсолютной личности, пребывающей вне мира. Согласно теизму Бог свободно создал мир и продолжает действовать в нем. Признание потусторонности Бога отличает теизм от пантеизма, признание непрерывной активности Бога — от деизма.

полупантеизм занимает средю между теизмом и пантеизмом. Полупантеизм вышел из пантеизма. К нему приходили те из пантеистов, которые под влиянием христианства доходили до понятия о Божестве как нравственном благе; они должны были приходиться к признанию личности Божества. Но пантеистические тенденции не давали возможности признавать свободы Божества. Они хотели поставить мир в органическую связь с Божеством. Это мы видим в Шеллинге, который в первый период своей философской деятельности был решительным пантеистом и только после 20-летней деятельности стал приближаться к теизму в «Философии мифологии» и «Философии откровения». Он смотрит на мир как на обнаружение божественных потенций; Бог есть абсолютная действительность, но как действительность она заключает в своих недрах потенции, которые в своем обнаружении и дают мир. Подтверждение подобных полупантеистических тенденций видим у Ульрици, Фихте Младшего и Лотце⁸⁸. Этими тенденциями заражена и современная протестантская теология. Там нет мысли о свободном творчестве Бога. Там стремятся связать происхождение мира с жизнью Божества. Но как бы полупантеизм ни приближался к теизму, у него мир и Божество органически связаны, а это вносит в Божество те несовершенства, то развитие, которые мы находим в мире. В противоположную крайность впадает деизм, отрицающий живую связь между миром и Божеством. Мир развивается по присущим ему законам. Между миром и Божеством непроходимая бездна. Деизм особенное развитие получил в Англии после астрономических открытий Коперника, Кеплера⁸⁹ и Ньютона. С одной стороны, в это же время открылась необъятность вселенной, с другой — закономерность, а это противоречило прежним понятиям о Промысле Божиим. Промысел Божий представлялся случайным

⁸⁸ Лотце Рудольф Герман (1817–1881) — немецкий религиозный философ, врач, естествоиспытатель. В работе «Микрокосм» (Лейпциг, 1856–1864; рус. пер.: М., 1870) развивал идеи, близкие к монадологии Г. Лейбница. Ввел ряд философских понятий («ценность», «жизнь»), подхваченных в других философских школах. Бог для Лотце есть личное Существо. Понятие безличного духа изгоняется им как противное разуму, ведь личностным в полном смысле слова может быть только бесконечный дух: конечность влечет за собой ограничение личности. В то же время все вещи внутренне присущи Богу, и в этом смысле Бог есть Абсолют. С метафизической точки зрения, говорит Лотце, пантеизм может быть принят как возможное воззрение на мир лишь при отказе от всякого намерения рассматривать бесконечное иначе как в качестве духа.

⁸⁹ Кеплер Иоганн (1571–1630) — немецкий астроном. Пришел к эмпирическим законам движения планет (законы Кеплера). Предположил, что орбиты имеют форму эллипса и планеты движутся по ним с угловой скоростью, обратно пропорциональной квадрату расстояния от Солнца. Составил таблицы положения планет, основанные на новых законах их движения.

вмешательством в мировую жизнь. Отсюда закономерность ставилась совершенно самостоятельно и Бог отодвигался от нее в бесконечную даль. Отсюда философы признавали одно отношение Бога к миру — сотворение мира и дарование ему законов. Таким пониманием отношения Божества к миру деизм, во-первых, ограничивает Божество. Правда, он признает мир зависимым от Божества по происхождению, но в дальнейшем существовании он ограничивает его абсолютность. Во-вторых, таким пониманием не объясняется мировая жизнь. Окружающий нас мир развивается, живет. Развитие есть необходимый рост бытия, переход из небытия в бытие. Как бы мы ни смотрели на развитие, мы видим, что каждый момент в его жизни есть прибавление, рост. В чем не видим роста, то не живет; следовательно, развитие мира есть рост его; а это уже необходимо предполагает существование творческой силы, которая небытие переводила бы в бытие. Таким образом, факт жизни мира, с одной стороны, опровергает пантеизм, с другой — деизм, потому что в противном случае непонятно было бы самое развитие мира. Теизм в строгом смысле избегает крайностей пантеизма и деизма. Он считает мир свободным проявлением творческой воли, постоянно поддерживаемым ею же. Таким образом, теизм и в Божество не вносит изменения, так как мир возник из свободной воли Божества, и факт развития мира делает понятным, потому что Божество составляет то условие, при котором только и возможно развитие мира; следовательно, теизм удовлетворяет и разуму, и согласен с опытом, который свидетельствует о развитии мира.

Итак, высшее определение понятия Божества может быть сформулировано так: Бог есть абсолютный разум и нравственно-совершенная личность, трансцендентная миру по существу и имманентная по действию; как нравственное благо, Бог поддерживает мир, следовательно, Божество имманентно миру. Это определение не исключает прежних определений Божества. Человечество определяет Божество как единое — τὸ ἓν. Абсолютная личность необходимо должна быть — τὸ ἓν. Что такое единство вне личности, человечество представить не может. Греческие мыслители под единством разумели однородность; например, Фалес — воду, другие воздух, огонь, ἀλεῖρον⁹⁰, но это не единое... Они понимали единство в смысле однородности материи, например, вода. Но с точки зрения строго логической это только однородность, а не единство. И у неоплатоников Божество мыслилось как единое, но это единое они мыслили вне всяких

⁹⁰ Апейрон (др.-греч., беспредельное) — первоначало в философии Анаксимандра, ученика Фалеса.

определений⁹¹. Но чрез такое отрицательное определение нельзя прийти к тому положительному началу, которое должно лежать в основе мирообъяснения. Такое же отрицательное определение бытия мы находим в индийской и буддийской философии (нирвана). Только с точки зрения определения Божества как личности мы можем понять определение Божества как единого. Наше «я» есть единящая личность; то же и Божество: Оно заключает в себе всю полноту содержания. Если необходимо представлять Божество единым, а этого требует наше сознание, то это единство может найти полное оправдание единственно только в теистическом определении Божества как абсолютной личности.

Мы видели, что Божество должно быть определяемо признаком бытия — τὸ ἔν. Опять, если что-либо и может быть названо сущим, то это именно личность. Все мы изучаем и рассматриваем в своей личности, в своем «я». Единое достоверное бытие — бытие нас самих. Древние представляли Божество сущим, но у них не было выработано ясно понятие личности, и поэтому название Божества сущим не совпадало с определением Его как личности. Если Божество не определять как личность, то Его нужно определять каким-нибудь другим бытием. Так действительно и было. Материалисты, например, представляют абсолютное начало как материю, но понятие материи есть только понятие нашей же личности. Пантеисты под таким началом представляют абсолютную силу, но и сила есть понятие нашей же личности. Так как эти обобщения произведены нашей личностью, то они не могут служить коренным признаком определения абсолютного; они суть производные понятия, а Абсолютное не может определяться производными и, следовательно, ограниченными понятиями. Для нас первичное понятие — понятие нашей личности. Если чем мы можем определить самосущее, так это признаком личности. Таким образом, если Бог — абсолютное, сущее, то Он должен быть личностью, и наоборот. Из этих определений мы видим, что они получают свой смысл в качестве моментов теистического определения Божества. То же самое и в отношении дальнейших определений:

⁹¹ Согласно основателю неоплатонизма Плотину, Единое определить невозможно, поскольку оно превосходит разум и объединяет в себе и объект, и субъект познания. Ср., напр.: «Если Единое не есть ни созерцающее, ни созерцаемое, то как его можно вообще определить? Пожалуй, что только так: это — источник и созерцающего, и созерцаемого» (*Плотин. О природе, созерцании и о едином. III. 8, 9*). «Мысля его (Единое. — В. Л.) отрешенным от всякого пространства, насколько это возможно для нашего мышления, мы не должны пытаться ни изобразить его посредством какой-либо фигуры, например круга, ни измерить его величину, ни определить его количественно и качественно, потому что оно не имеет никакой формы, даже неопределяемой, и ни с чем не сравнимо» (*Плотин. О воле и свободе первоединого. VI. 8, 12*).

причины, цели и т. п. Все наше содержание в нашем самоощущении является продуктом нашей личности. Понятно, эта личность как ограниченная подвергается влиянию окружающего нас мира. Но она отзывается на него по своим собственным законам. Наше «я» для нас является причиной наших психических явлений, и мы доходим до понятия души по категории причинности. Таким образом, наше «я» является причиной всей нашей духовной жизни. Следовательно, если мы Божество должны представлять как причину всех окружающих явлений, то мы должны именно представлять Его как личность. Таким образом, понятие причинности ведет к определению личности, а определение личности — к определению причинности. Если Божество — личность и самопричина, то Оно и самоцель. Человек всегда придает своей личности самоценное достоинство. Все представленные определения Божества не исключают теистического определения, а заключаются в нем как своем синтезе. Эти частные точки зрения на Божество и носят название доказательств бытия Божия. Все эти доказательства представляют собою отдельные воззрения на Божество. Так, доказательство необходимости Божества с точки зрения идеи Его есть онтологическое доказательство; доказательство необходимости понимания Божества как причины всех причин — доказательство космологическое; наконец, доказательство необходимости понимания Божества как самоцели — доказательство телеологическое. Все эти доказательства тесно связаны между собой; низшие воззрения ведут к высшим, а высшие необходимо заключают в себе и низшие. Если мы будем смотреть на них без взаимной их связи, они будут казаться схоластическими, не достигающими цели. Если же мы посмотрим на них с указанной точки зрения, то увидим в них различные моменты в развитии понятия Божества.

В смене этих определений и их проверке заключалось развитие человечества.

О Троичности

Определение Божества как Личности есть высшее определение, к которому приходит человеческий разум, стремясь определить Божество. Оно не исключает собой других определений, но заключает их в себе и не ограничивает Божества. Обращаясь к христианскому учению о Боге, мы находим, что оно признает еще высшее определение Божества: вместе с определением Божества как Личности оно утверждает Троичность Лиц в Боге, объединяемую единым существом. Наука, уясняя для разума понятие о Божестве, должна уяснить и это высочайшее

определение Божества. Определение Бога как личности, основанное на законах разума, встречается и в Древнем мире, а определение как Троичного в Лицах есть определение откровенное, не подходящее под категорию всех других определений, но утверждаемое откровением как данное, как факт. Поэтому и уяснение его должно носить иной характер, чем какой носит разъяснение определения Божества как личности. В последнем случае исходным пунктом являются законы нашего сознания, природа нашего мышления, а здесь мы должны исходить из откровенного учения.

Можно наметить четыре рода отношений человеческого разума к этому факту веры. Во-первых, разум отвергает его как противоречащий нашему сознанию. Если Бог один и наше сознание при изучении природы приходит к этому с необходимостью, то Он не может быть, говорят, Троичным. Такое рационалистическое, отрицательное отношение к этому факту веры мы находим еще в древней христианской Церкви у антитринитариев⁹², евионитов⁹³. Подобное отношение к этому учению существует и теперь у социниан⁹⁴, унитариян⁹⁵. Из философов-унитариян можно указать на Мартино⁹⁶. Еще более вооружается против этого факта веры спекулятивная философская мысль. Можно находить подобное отношение к учению о Троичности и между богословами. Так,

⁹² Антитринитарии — последователи учения, отвергающего троичность Божества.

⁹³ Евионитами называли с конца II в. иудействующих христиан, продолжавших держаться Моисеева закона (обрезания, соблюдения субботы и постановлений относительно пищи) и отвергавших проповедь ап. Павла о свободе язычников от ига этого закона и авторитетность новозаветных сочинений. В Иисусе Христе евиониты видели лишь сына Иосифа и Марии, на которого при крещении снизошел Святой Дух. Из новозаветного канона они признавали лишь Евангелие от Матфея и Откровение Иоанна, особенно враждебно относясь к апостолу Павлу и его учению.

⁹⁴ Социниане — представители рационалистического направления в польской Реформации в кон. XVI — 1-й пол. XVII в. Названы по имени одного из основателей — итальянца Ф. Социна, переселившегося в 1579 г. в Польшу. Социниане отвергали догмат о Троице, считали Христа не Богом, а человеком, но наделенным божественными свойствами, отрицали догмат о первородном грехе. Отличаясь религиозным рационализмом, социниане признавали авторитет Священного Писания лишь постольку, поскольку оно не противоречит разуму человека.

⁹⁵ В XVII в. унитариянами называли социниан за их антитринитарные взгляды, в частности английских унитариян, группу которых организовал Джон Бидл (1615–1662).

⁹⁶ Мартино Джеймс (1805–1900) — английский писатель, унитариянский священник, один из значительнейших английских мыслителей XIX в. в области религиозной философии. Продолжал традицию кембриджских платоников XVIII в. Исходил из дуализма между явлениями психического мира и волевыми проявлениями мира реального. Причинно выводимы лишь последние, которые сводятся в конце концов к Богу, наделяющему человека волей и позволяющему ему в его моральных поступках осуществлять, смотря по обстоятельствам, более высокие этические ценности. Согласно его взглядам этика начинается там, где человек признает идеал совершенства, данный ему Богом вместе с жизнью, и руководствуется им в своем поведении.

Штраус говорит: «Принять церковное учение о Троичности значит отказаться от человеческого разума»⁹⁷. Фейербах говорит: «Троичность предъявляет человеку требование: мыслить противоположное тому, что человек представляет себе, и представлять противоположное тому, что он может мыслить»⁹⁸.

В противоположность такому отношению к учению о Троичности можно наметить другое, тоже рационалистического характера, но признающее Троичность Лиц в Боге как требование нашего разума. Законы нашего сознания и развития душевной жизни должны привести человеческую мысль к этому определению Божества. В этом последнем отношении к учению о Троичности есть сходство с первым, ибо высшим критерием считается и здесь человеческий рассудок. Последнее направление мы видим в спекулятивной философии Гегеля, Шеллинга и их продолжателей.

Сознание может идти и другим путем, признавая христианское учение, но сознавая свое бессилие уяснить эту тайну и поэтому принимая его исключительно на веру. Такое направление обозначается тогда, когда ум доходит до отрицания или извращения этого определения Божества. Представители мистицизма, например, утверждали, что мы должны довольствоваться одним актом веры и наш разум по своему существу не может приблизиться к Божеству. Известный мистик Таулер⁹⁹ говорит, что мы не в силах приблизиться к Божеству, как нельзя достать неба. Все слова для обозначения Божественной природы в сравнении с последней менее в десятки, сотни, тысячи раз, а поэтому всего лучше ограничиваться одной верой.

Четвертое направление сознания по отношению к этому факту веры чуждо и рационализма и мистицизма: оно признает определение Божества Троичным

⁹⁷ Ср.: «Мы, люди девятнадцатого века, не в состоянии приходить в азарт из-за этого догмата (Троичности. — В.Л.), он несколько не волнует нас; если мы вообще что-нибудь думаем при этом, то потому, что толкуем его по-своему; полезнее было бы уяснить себе, каким образом древние христиане дошли до такого странного учения. Впрочем, это — область истории Церкви; из нее мы узнаем также, что эта вера исчезла уже у позднейших христиан — учение о Троице сохраняет еще свою формальную силу, но на самом деле потеряло свое живое значение даже у тех, которые в других отношениях вполне ортодоксальны» (*Штраус Д. Ф.* Старая и новая вера. Пер. с нем. Ф. Капелюша. Лейпциг — СПб., 1906. С. 5).

⁹⁸ Эту фразу Фейербах пишет в главе «Противоречие в Троице» своей книги «Сущность христианства»: «Троичность заставляет человека мыслить противоположное тому, что он воображает, и воображать противоположное тому, что он мыслит, то есть усматривать в фикциях существа» (*Фейербах Л.* Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 269).

⁹⁹ Таулер Иоганн (1300—1361) — немецкий мистик, проповедник. Член доминиканского ордена, ученик Мейстера Экхарта. Уделял наибольшее внимание деятельной нравственности и жизненно-социальной проблематике. Его интерпретация новозаветного учения о «внутреннем» и «внешнем» человеке оказала влияние на Мартина Лютера.

тайной, непостижимой для нашего сознания, но в то же время, исходя из богоподобия нашей природы, оно полагает возможным уяснить эту тайну, приблизить ее к нашему естественному разумению. Мы должны пребывать в вере; но не должны отказываться и от доводов нашей естественной мысли, и от употребления их для уяснения этой тайны. Это направление мы видим у святых отцов древней Церкви. Они говорят о таинственности этого определения, о невозможности выразить точно эту тайну Божества и в то же время употребляют все усилия ума и фантазии для приближения ее к нашему естественному разумению. Мы должны признать справедливость последнего направления.

Отрицательное отношение сознания к этой тайне должно быть признано ложным, потому что оно извращает учение о Троичности, находя логическое противоречие там, где его нет, ибо христианское учение говорит о трех сознаниях при единстве существа. Прежде необходимо доказать тождество лица и существа, и тогда уже упрекать христианство во внутреннем, логическом противоречии.

Второе направление ложно потому, что оно преувеличивает силы нашего разума и извращает христианское учение. Тот факт, что наше сознание может быть characterized только как чистое единство, говорит, что мы никогда не можем прийти, при настоящем состоянии нашего сознания, к представлению трех Лиц во едином. А раз мы возвысимся над единством личности, стремясь к уяснению Троичного сознания, мы уже не можем найти этому никакого подтверждения в нашем личном сознании. Это видно из того, что результаты, к которым пришла философская мысль, не совпадают с христианским учением. Все философские учения, стремившиеся спекулятивной мыслью уяснить эту тайну, низводят Лица на степень отдельных моментов личности.

Нельзя согласиться и со справедливостью третьего направления, так как оно не обращает внимания на богоподобие нашей природы и отрицает всякое значение доводов разума. Падение человека только извратило естественный ход его жизни, отдалило от него Бога, но способности познавать истину не уничтожило. С момента искупления Христос обитает в душе каждого человека, и с этого момента наши силы получают право познавать истину. Конечно, без Бога наша мысль не в состоянии дойти до понятия Божества, исчерпать полноту Божественной жизни. Но раз в душе христианина обитает само Божество, то она, исходя из факта веры, определяет последнее; и то и другое ее конечное определение имеет характер достоверности. Все равно как путем естественного мышления мы не можем дойти до признания необходимости бытия, необходимости мира; нам нужен факт, заявляющий о существовании того или другого явления,

и уже из этого факта мы делаем заключения и о других сторонах рассматриваемых явлений. Так и в данном случае: естественным человеческим разумом мы не можем сделать определения. И только исходя из факта бытия приходим к центральному определению. Так, у отцов Церкви факт признается необходимым для дальнейшего определения. С их точки зрения мы должны употребить все силы нашего ума для уяснения этого определения.

Предлагаем краткий очерк попыток уяснить Троичность Лиц и единство Божества.

В первый момент находим чистое признание этого факта на веру. Затем замечаются попытки уяснить его аналогиями. Последние берутся из внешнего мира, как то: солнца (его бытие, лучи и теплота), или огня (бытие, свет и теплота), или ручья (ключ, ручей и река), или дерева (ствол, ветви, листья) и т. д. Все эти аналогии встречаются часто у одного и того же отца. Находят в настоящее время, что во всякой гармонии — основа трехзвучие; в свете три основных цвета. Недостаточность этих аналогий внушала отцам мысль, что с ними нужно обращаться с крайней осторожностью. Григорий Назианзин, разбирая аналогию ручья, находит эту аналогию подходящей, но говорит, что в понятие Троичности она вносит и лишний элемент: она вносит в это понятие признак изменчивости и неразличимости. Еще с большей осторожностью нужно отнестись к формальным аналогиям периода процветания схоластики в Средние века. Эти аналогии двоякого рода, — почерпаемые из внешнего и внутреннего мира. К первым относятся: аналогия личных местоимений (я, ты, он), отвергнутая Суассонским собором¹⁰⁰, аналогия троякого умозаключения (всеобщего, частного и единичного), аналогия трех залогов глагола (действительного, страдательного и среднего¹⁰¹). Но гораздо плодотворнее аналогии, почерпаемые из внутренней области, определяющие отношение между умом и словом. В основе их признается понятие Логоса, которое фигурировало в философской мысли в течение 600 лет со времени Гераклита. К этой аналогии пришел и формулировал ее Иустин Мученик. Он прежде всего обращал внимание на то, что все выражается в слове и последним для сознания, так сказать, закрепляются наши мысли, представления. Следовательно, и все наше

¹⁰⁰ На соборах в Суассоне триадологические вопросы поднимались дважды: первый раз в 1092 г., когда было осуждено учение Росцелина о том, что три Ипостаси Пресвятой Троицы суть три отдельных лица, второй раз — в 1121 г., когда была осуждена работа П. Абеляра «О Троице», в которой он пытался прояснить смысл учения о Троице в философских категориях (могущество, мудрость и любовь).

¹⁰¹ В русском языке, в отличие, напр., от древнегреческого и латинского, средний (медиальный) залог отсутствует.

сознание — одно лишь слово, которое порождается мыслью, и в то же время необходимое условие выражения мысли. Так и в Троичности Божества. Допустив такую мысль, св. Иустин признает ее самое недостаточной, близкой к языческому сознанию. Впрочем, эта аналогия, определяя отношения между Отцом и Сыном, не имеет в виду третьего лица Святой Троицы — Святого Духа.

Более последовательной и логичной является аналогия блж. Августина, которую он возвышает в строгологическую и психологическую форму. Этот святой отец находит, что дух человеческий есть ум, знание и любовь к себе самому, иначе — в духе есть память, рассудок и воля. Наш дух — это царство идей — *mens*¹⁰² или *memoria*¹⁰³. Однако он не только вместилище идей, но и *notitia*¹⁰⁴, то есть сам становится сознающим свое содержание. Но чтобы сознать свое содержание, он должен объективировать его. Кроме того, есть и третий момент — любовь к себе (*amor*). Объективируя представления, мы признаем их своим содержанием и любим последнее. Эту аналогию Августин прилагает к Троице: Бог Отец — это вместилище идей — *mens*, Сын — объективированное сознание — *notitia*, любовь к нему — *amor* — Дух Святой. Но все эти три определения лишь моменты в нашей жизни, в Божестве же в каждой личности должны быть все три эти момента¹⁰⁵.

После Августина в западной мысли замечается стремление не останавливаться на аналогиях как на аналогиях, а видеть в них проникновение в тайну Божественной жизни. Во времена схоластики мы видим эту попытку, выразившуюся в двоякого рода направлениях. Одни старались уяснить тайну Троичности, останавливаясь на нашем самосознании (подобно Августину), элементе рациональном, — отсюда и самое направление называется рациональным. Другие в решение этого вопроса пытались внести элемент иррациональный — нашу волю, — направление иррациональное.

Ближе всех к блж. Августину стоял Ансельм Кентерберийский. Он думал, что Бог как совершенный дух должен быть мыслящий; в Нем находится известное действительное содержание, мир идей. Кроме этого, Бог как дух совершеннейший должен и познавать этот мир идей. Если ограниченный дух стремится к этому познанию, то тем более Бог: и как человек, познавая свой внутренний мир, воспроизводя свое духовное содержание, порождает Свой внутренний мысленный образ — слово, так и Бог, познавая Свой внутренний мир, порождает внутреннее Слово. Но у нас слово является мысленным, а в

¹⁰² Ум (лат.).

¹⁰³ Память (лат.).

¹⁰⁴ Знание (лат.).

¹⁰⁵ См., напр.: Августин, блж. О Троице, кн. 9.

Боге оно субстанционально. В этом нельзя сомневаться: Бог одним актом воспроизводит Самого Себя, мир Свой, и вместе с этим этот мир становится реальным, таким образом и Слово Божие является не идеальным, а реальным, субстанциональным. Но порождая в себе Слово, Бог должен и желать Самого Себя, любить Самого Себя (то же и у Августина). Эта Божественная самолюбовь, присущая и каждому человеку, носит характер субстанциональный, а не есть нечто идейное. Она творит в бытие свой внутренний любимый образ. Таким образом, мы видим, что, в существе дела, это аналогия Августина, но у Августина это только аналогия, а у Ансельма — образ, которым он хочет уяснить тайну Троичности. Отсюда те недостатки, которые присущи аналогии Августина, у Ансельма являются недостатками логической мысли, искажающей тайну Троицы. Самосознание (бытие), самопознание и самолюбовь — только моменты Божественной жизни, а не личности. Если Бог существует и это бытие есть Бог Отец, то Он лишен самопознания и самолюбви, — следовательно, Он только момент Божественной жизни; и каждая личность не является сходной с другой, а лишь только моментом той же личности; появляется савеллианство¹⁰⁶. Если же эти моменты признать личностями, то выйдет тритеизм: три сущности с тремя личностями.

Другие пошли иным путем. Ричард де Сен-Виктор¹⁰⁷ тайну Троичности хочет объяснить путем иррациональным. Бог — величайшая абсолютная любовь, но эта любовь по самому своему существу требует своего объекта, на себя она не может быть обращена: это был бы эгоизм; предметом ее не может быть ограниченное существо и мир: такая любовь была бы ограниченной. Следовательно, предмет Божественной любви должен быть бесконечный, как Бог. Это сам Бог, Он, ставши предметом своей любви, есть Бог — Слово. Чтобы эта любовь была совершенной, лишенной эгоизма, нужно мыслить третье Лицо — соучастника счастья, которое доставляет Богу любовь, как и в семье дети изглаживают эгоистическую окраску любви. Чтобы Бог не Самого Себя любил и чтобы наслаждение любовью имело общий объект с обеих сторон, нужно третье лицо — *Дух Святой*. Здесь тот недостаток, что теряется всякое различие между свойствами Лиц: они тождественны и по существу, и по личным свойствам.

Ближе примыкает к Августину и в то же время удаляется от него Фома Аквинат. Он вносит элемент воли. В мире ограниченных существ замечается

¹⁰⁶ См. прим. 42 на с. 41.

¹⁰⁷ Ричард Сен-Викторский (ум. 1173) — средневековый богослов и философ, один из виднейших представителей спекулятивной мистики. Вместе со своим учителем Гуго Сен-Викторским сочетал в богословии мистицизм с рационализмом. Основные идеи изложил в трактате «О Троице».

стремление к производительности, но оно совершается различным образом. На низшей ступени оно совершается внешним образом. Огонь воспроизводится посредством внешнего материала чрез механический процесс; в органической природе это совершается более внутренним образом: дерево является из семени посредством внутреннего процесса, но под влиянием стихийных условий. Но только в человеческом духе это воспроизведение имеет самый внутренний характер: человек воспроизводит себя в своем духе, воспроизводит свой образ тождественный и отличный, настолько мыслящее отлично от мыслимого. Но это произведение самого себя совершается под влиянием внешнего мира, только в ангелах без влияния этого мира. Но и у них этот образ имеет характер чисто мысленный, идеальный. Наш образ самих себя не то, что мы: мы — реальность, а он — продукт нашей мысли, нечто идеальное. Только для Бога мышление и бытие — одно и то же. Он, воспроизводя свой образ, воспроизводит его идеально и реально. Значит, Его образ так же субстанционален, как и Он Сам. Это *processio ab intra*¹⁰⁸ совершается двумя путями: *actione intellectus*¹⁰⁹, и в этом случае в результате является Бог — Слово, и *actione voluntatis*¹¹⁰, и в этом случае порождается Дух Святой.

Еще более выдвигает момент воли Дунс Скот¹¹¹. Фома Аквинат имел в виду аналогию Августина. Дунс Скотт же находит, что из одного интеллекта нельзя объяснить Троичности Божеских Лиц. Бог обладает самосознанием, существует и любит. Но всех этих моментов недостаточно, чтобы произошло второе и третье Лицо; нужно, чтобы присоединился акт воли. Когда Бог самосозерцает Себя и Своим актом воли дает объективное бытие Своему внутреннему образу, — является второе Лицо. Оно должно обладать моментами первого Лица — существовать, познавать Самого Себя, но как рожденного из Отческой сущности, и должно желать Себя. Но любя Самого Себя, должно любить сущность Свою, тождественную Отцу, как и Отец любит сущность Сына, как Свою: одно и то же у Них существо. Эта взаимная любовь и любовь к одной сущности, общей обоим, производит третье Лицо. Итак, одного сознания (по Ансельму) недостаточно (по Дунсу Скоту) для произве-

¹⁰⁸ Движение изнутри, выход (лат.).

¹⁰⁹ Действием ума (лат.).

¹¹⁰ Действием воли (лат.).

¹¹¹ Иоанн Дунс Скот (ок. 1266—1308) — средневековый философ, богослов, представитель схоластики. Во многих положениях не соглашался с Фомой Аквинским. В частности, в отличие от Фомы гораздо резче противопоставлял веру и разум. Причина этого — в том, что, как указывал Дунс Скот, Бог — это любовь, т. е. свободная, не ограниченная ничем воля.

дения лиц Троицы; сначала усилием производится Сын Божий, а потом и Дух Святой. Здесь замечается тот прогресс, что каждое Лицо обладает тремя моментами самосознания, а не является отдельным только моментом его. Но при этом у Дунса Скота каждое Лицо необходимо с *своею* сущностью, она одинакова у них, но не одна. Здесь та же опасность впасть или в тритеизм, или в савеллианство.

Все эти представители наполняют Средние века и расположены в хронологическом порядке, Ансельм — XI, Ричард — XII, Фома Аквинат — XIII, Дунс Скот — XIV века. Далее этот вопрос с богословской почвы переносится на чисто философскую. В лице Бомэ¹¹² (в эпоху Возрождения) и Баадера¹¹³ он разрабатывается независимо от богословия. Берется учение о Троичности и затем, независимо от учения святых отцов, идет самостоятельная разработка этого вопроса, чтобы приблизить его к своему пониманию и вполне постигнуть его своей мыслью. По Бомэ и Баадеру, в основе всякого бытия, а потому и — абсолютного, лежит воля. Но в этой первооснове она не есть какая-либо определенная воля, а — ничто, *воля быть* без всякой качественной определенности. Насколько она желает быть, настолько и проявляется в бытии; это постоянная объективация Божественной воли есть второй момент — *idea formatrix*¹¹⁴, — когда она начинает формироваться в определенные предметы. В этом процессе самопроизведения воли замечается порядок и гармония, обусловливаемые ее единством. Воля, воспринимая в себе это многообразное как единое, радуется, наслаждается; этот третий момент радости и есть Дух Святой — «радость и мир о Духе Святе»¹¹⁵. Значит, три Лица Троицы — три момента воли. Первый момент — совершенная бессодержательность; второй, хотя и в области объективации, но в бессознании; третий — только личный.

¹¹² Бёме (Бомэ) Якоб (1575—1624) — немецкий протестантский мыслитель. По свидетельству самого Бёме, дважды он пережил состояния озарения, когда ему открылась сущность вещей. Пытаясь передать этот опыт, он написал книгу «Аврора, или Утренняя заря в восхождении». Согласно Бёме, полярность мира, разделение на добро и зло проистекает из Бога, в Котором потенциально пребывает все. Вселенная полна динамики, и в Самом Боге нельзя видеть неподвижное Начало. Сокровенный Отец, проявляя Себя в Сыне, соединяет тайну этого проявления со Своей непостижимой сущностью через Духа. Его силы рождают мир. Этот богословский эволюционизм Бёме местами приближается к пантензму. Противоположности, когда они заключены в Божестве, имеют гармоничный характер. Когда же свободная воля духовных существ пыталась подняться выше Бога, полярности приобрели мучительный, темный характер. Спасение человеку принес Сам Бог, воплотившись в Иисусе Христе.

¹¹³ Философские построения Ф. К. Баадера основывались на взглядах Я. Бёме. Подробнее о Баадере см. прим. 79 на с. 58.

¹¹⁴ Созидающая идея (лат.).

¹¹⁵ Ибо Царствие Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе (Рим. 14:17).

Бомэ жил в XVI, Баадер — в XVIII веке. Под их влиянием воспитывались Гегель, Шеллинг и другие представители спекулятивной философии. Гегель желал логическим путем построить понятие о Троичности, сходное с аналогией блж. Августина. Августин выходил из факта самосознания, трех его моментов, — и видел в этом аналогию Троичности Лиц, подходящую к нашему уму. Тот же факт стал основой и системы Гегеля. Каждая мысль включает три момента: а) существования, б) объективации, когда мысль ставит себя пред собой, но не сознает себя, и в) когда сознает себя. Так, ощущение замечается нами, когда пребывает в нашем «я» — момент бытия; когда обращаем внимание, оно создается как какой-то предмет, а не как *ощущение*, и третий момент когда в отдельных предметах видим выражение нас самих. Это приложимо и ко всему нашему душевному содержанию; здесь во всем замечается закон троичности: наше «я» в себе, вне себя и возвращается в себя. И божественное самосознание должно переживать три момента, это и есть три Лица Святой Троицы.

Иначе конструирует понятие Троичности Шеллинг. Он опирается на понятие субстанции и отсюда хочет вывести необходимость христианского учения о Лицах Святой Троицы. В основе всего многообразия текущей действительности разум человека необходимо предполагает единое неизменное бытие, или субстанцию. Субстанция есть та всегда себе равная полнота сущего, по отношению к которой вся совокупность частных и явлений есть только ее модусы, ее видоизменения. Они не прибавляют и не убавляют бытия, как волны, как бы высоки они ни были и как бы снова низко они ни падали, ничуть не изменяют общего количества воды. Таким образом, субстанция есть неизменная полнота бытия. Но если многообразная действительность предполагает в своей основе неизменную субстанцию, то одна взятая сама по себе субстанция не может породить действительности. Субстанция по своему понятию есть лишь покоящаяся полнота бытия. Следовательно, в ней не может лежать причина мирового движения. Из понятия субстанции нельзя объяснить порождения ею многообразия явлений, всего исторического хода мировой жизни. Подобную неудачу и видит Шеллинг в системе Спинозы. Следовательно, для объяснения действительности нужно предположить внешний толчок, двинувший субстанцию, послуживший мотивом к ее производительной деятельности. Так как субстанция есть вся полнота сущего, то, следовательно, толчок извне предполагает существование сверхсущего, которое мотивирует субстанцию и вызывает ее к жизни. Так как это сверхсущее мотивируется само собой, само из себя

порождает движение субстанции, то, следовательно, оно есть свобода. И так, следовательно, в абсолютном начале мы должны предположить две стороны: сверхсущее как свободу и сущее как субстанцию мира. Рассматривая абсолютное начало как сверхсущее, сверхбытие, то есть со стороны его свободы, должно признать, что оно есть личный дух, ибо вне личной духовной области наш разум не может мыслить свободы. Рассматривая начало абсолютное со стороны субстанциональности, то есть как бытия, наш разум различает в нем три потенции: возможность, действительность и долженствование. Возможность бытия есть чистое бытие в себе; действительность бытия есть чистый акт, чистая объективация возможности, гегелевское инобытие; долженствование бытия есть бытие при себе или для себя; это есть бытие, обладающее самим собой, ощутившее само себя; это действительность, сознавшая в себе свою возможность. Но бытие, ощутившее себя, сознавшее себя, есть самосознательный дух. Таким образом, если субстанция есть абсолютное бытие, если абсолютное бытие должно заключать в себе три необходимые потенции, то субстанция должна быть рассматриваема как личный дух. Итак, и со стороны своей сверхсущности, и со стороны сущности абсолютное начало должно быть мыслимо как личный самосознательный дух. Но только как в первом случае оно есть едино, во втором — оно троично. Божество как сверхсущее, как непостижимая (ибо что сверхсущее, то для разума непостижимо; конец постижения есть конец сущего), свободная, Божественная природа, есть единство; то же самое Божество как сущее, как субстанция есть троичность. Иными словами: насколько Бог трансцендентен бытию, есть свободное Божественное «я». Бог сам в себе, Он есть неизреченно один; насколько Бог имманентен миру, насколько Он субстанция, порождающая из себя все многообразие действительности, настолько Он есть Троица. Но это нисколько не нарушает его единства. Троичность потенций, которые суть не что иное, как тройкий способ существования Божественного, в существе Божиим соединены в одно живое целое и есть единый личный свободный дух¹¹⁶.

Такова попытка Шеллинга уяснить для разума тайну троичности. Очевидно, что и она не может быть признана удачной, как и попытка Гегеля. Как гегелевские моменты идеи бытия, так и шеллинговские потенции абсолютной субстанции не суть лица, а следовательно, не уясняют сущности христианского учения по этому предмету.

¹¹⁶ Дедукцию триединства Бога Шеллинг проводит в 15-й лекции своей «Философии откровения». См.: Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. С. 387–393.

После Шеллинга вопрос о троичности перешел в протестантское богословие, в котором развивался под влиянием начал Гегелевой и Шеллинговой философии. Все попытки решить этот вопрос в протестантском богословии можно разделить на три разряда. Одни ученые в решении его примыкают к Августиновому методу, то есть выводят троичность из теоретической способности, другие — к Дунсу Скоту, который выводит троичность из воли, третьи — к Ричарду де Сен-Виктору, выводившему троичность из любви. Но все протестантские богословы ничего, в сущности, не сказали нового и внесли только то, что вопрос о троичности ставился в связь с жизнью мира.

Прежде всего к Августинову направлению примыкает Лессинг¹¹⁷, который составляет посредствующее звено между философией и богословием. Он дело представляет таким образом: Бог, говорит он, есть совершенное созерцание Самого Себя. Бог может созерцать Себя как единое целое — это Бог Сын. А так как это совершенное созерцание тождественно с Богом, то гармония между тем и другим будет Святой Дух. Но можно созерцать это совершенство и порознь; это будет мир. В последнем пункте Лессинг примыкает к Лейбницу.

Более богословского направления держится Твестен¹¹⁸, живший в нынешнем столетии¹¹⁹. Он представляет дело так: Бог есть абсолютное самопознание. Но чтобы сознать Себя, Он должен поставить Себя пред Собою как Свой объект. Чтобы самосознание было абсолютным, этот объект должен быть и субъектом. Объективное откровение самого себя есть Сын Божий, а субъективное откровение есть Святой Дух. Это понимание троичности Твестен приводит в связь с откровением естественным. Он говорит, что Бог открывается в природе, а потом в человеческом духе. Очевидно, что здесь Твестен совершенно примыкает к Августину; здесь то же самосознание — *memoria*¹²⁰, объективирование самого себя — *intelligentia*¹²¹; только последнее откровение не называется любовью,

¹¹⁷ Лессинг Готхольд Эфраим (1729–1781) — немецкий философ-просветитель, писатель, критик. Философское мировоззрение Лессинга представляло собой соединение философии Лейбница со взглядами Спинозы. Во фрагменте под названием «О действительности вещей вне Бога» Лессинг говорит, что между Богом и вещами нет и не может быть никакого разрыва. Бог существует не вне мира, а в нем самом. Лессинг принял из системы Лейбница принцип развития, подчеркивая действительное начало и непрерывное движение в природе. Все в мире, по Лессингу, находится в движении к совершенству.

¹¹⁸ Твестен Август Детлев Христиан (1789–1876) — протестантский богослов, развивавший учение Шлейермахера в духе лютеранского богословия.

¹¹⁹ То есть XIX.

¹²⁰ Память (лат.).

¹²¹ Интеллигенция (от лат. *igētia* — понятие, представление, идея) — свойственная человеку духовная, разумная способность. В средневековой философии под интеллигенцией понимали реально существующую духовную сущность, умопостигаемую субстанцию (ангелов, Бога).

как у Августина. Нич¹²², поправляя Твестена, совершенно примыкает к Августину и говорит, что последнее откровение есть атог, любовь Бога к самому себе.

Несколько иначе ставит дело Гюнтер¹²³, хотя он тоже выводит троичность из самосознания. Наше самосознание, говорит он, совершается под влиянием объекта, но для абсолютного самосознания должен быть абсолютный объект. Этот абсолютный объект есть Сын Божий. А так как Он тоже Бог, то гармония между ними Дух Святой. Таким образом, у Гунтера объект самосознания является для того, чтобы вызвать самосознание у Бога, тогда как у Твестена он является следствием совершенства самосознания. Мнения всех ученых этой категории имеют значительные недостатки. У всех троичность является тремя моментами самосознания и нет полноты личности. Далее, в объяснении этих ученых нет указаний на то, что лица Святой Троицы единосущны. Бог Отец, говорится у них, сознает Себя в объекте. Но очевидно, если этот объект есть реальность, то в нем должна быть своя сущность. Если же так, то вывод тот, что существуют два Бога.

К направлению Дунса Скота, который выводил троичность из воли, примыкают мистики. Выдающимися выразителями этого направления были: Бомэ (конца XVI и начала XVII столетия) и Баадер, живший в XVIII столетии. Они представляют дело так, что Бог Сын в себе есть воля. Но в первый момент эта воля бессознательна, не знает, что хочет. Воля единая, простая, без всякой формировки, неопределенное стремление к чему-то. Это — Бог Отец. Второй момент — формирующая идея («зиждательная»), *idea formatrix* — мудрость, когда воля начинает принимать определенную форму, начинает из хаотического состояния переходить к космическому порядку. Это — Бог Сын. Третий момент — Дух Святой — гармония космоса, совершенство и исполнение или радость Бога в Самом Себе.

Это направление частью сходно с направлением Шеллинга, который представлял троичность в виде трех моментов, из которых первым, основным, был момент воли. Он говорил, что первый момент этого развития — воля, бытие потенциальное, второй — разум, формирующий эту волю, бытие действительности, а третий момент этого развития — гармония между формой и реальностью, бытие должное.

¹²² Нич Карл Иммануил (1787–1868) — немецкий богослов.

¹²³ Гюнтер Антон (1783–1863) — австрийский богослов, философ. Прослушав в Праге курс юридических наук, уже в зрелом возрасте обратился к изучению богословия и, приняв сан священника, сделался иезуитом. В своих трудах доказывал, что католической догматике не следует бояться философской критики, а философия должна научно рассмотреть и выяснить цель Таинств.

Очевидно, как и в первом направлении, здесь есть недостатки. Так здесь также не выясняется реальность Лиц. Они являются только моментами, но что они личности, не видно. Далее, если стать на богословскую почву, признать их личностями, то не будет соответствия между ними: они будут неполными личностями.

Более удачно третье направление, примыкающее к Ричарду де Сен-Виктору, который выводит троичность из любви. Лучшими представителями этого направления являются Сарториус¹²⁴ и Либнер¹²⁵. И тот и другой мало различаются. Они дело представляют таким образом: Бог как абсолютная Любовь, чтобы не быть самолюбием, должен любить абсолютный объект. Этот объект и есть Сын Божий. Если бы Сына не было, то не было бы и любви Бога, не было бы поэтому и нашего нравственного идеала. Но этот объект Божественной любви есть одно и то же с Богом. Будучи одно и то же с Богом, он должен любить произведшего его Бога Отца. Таким образом, являются два момента: *amare* — любить и *amari* — быть любимым, то есть объект любит субъект, который его произвел. Но если бы они любили друг друга так, что Отец любит Сына как посторонний объект и Сын любит Отца как посторонний субъект, то они не знали бы своей сущности. Отец, любя Сына, не знал бы, что он любит свою сущность, и Сын, любя Отца, также не знал бы, что он любит свою сущность. Чтобы они сознали свое тождество, для этого должен явиться в Божественном существе третий момент, объединяющий предметы их в общей любви: это Дух Божий — та сущность, которая развивается в двух моментах — *amare* и *amari*.

Существенный недостаток в этой попытке тот, что троичность является здесь средством осуществления любви Божественной или, иначе, является случайным признаком Божества, таким свойством, которое назначено средством для проявления любви Божией. Потом, все Лица являются здесь одинаковыми лицами, не отличающимися одно от другого, так как сущность их заключается в одной любви, и не говорится о том, чтобы Лица обладали разумом и волей.

Эти недостатки отчасти устраняются у тех богословов, которые выводят

¹²⁴ Сарториус Эрнст Вильгельм Христиан (1797–1859) — протестантский богослов, был профессором в Марбурге и Дерпте.

¹²⁵ Либнер Карл Теодор Альберт — немецкий протестантский теолог XIX в., автор исследований по Сен-Викторской школе (*Liebner A. Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit. Leipzig, 1832; Liebner A. Richardi a S. Victore de contemplatione doctrina. Götting, 1837*).

троичность из понятия личности. Лучшими выразителями этого направления были: Роте¹²⁶, Фишер¹²⁷ и Вейсе¹²⁸.

Роте представляет дело так: Бог в Своем существе постоянен, то есть Он есть раскрывшееся существо, не знающее Себя. Потом Он объективируется как воля. Как тело есть орудие нашего самосознания, так и это объективное бытие является в Боге. Оно не может быть внешним для Бога и есть средство самосознания Божия. Отсюда является третий момент субъективного откровения, момент чувства.

Фишер и Вейсе смотрят на дело почти одинаково. По Фишеру, тело Божества, Его объективация производится волей; созерцание этого обнаружения дает разум, и признание ее благом есть любовь. Вейсе говорит, что Бог производит тело — объективный мир — фантазией, причем вначале создается мир идей, который доводится до реальности.

Несмотря на такое различие в объяснениях названных богословов, сущность их воззрений одна и та же. Бог есть личность; чтобы стать таковой, Он должен объективировать прежде, то есть иметь тело (подобно нам), которое было бы полным выражением Его, содержанием Его содержания; отсюда истекает личное сознание Божества и Его любовь. Воззрения эти более состоятельны, нежели те, которые указаны выше. Они менее односторонни; но и в них лица не полны и суть только особые силы: ум, чувство и воля; при этом все три лица суть различные моменты одной главной сущности — Бога Отца.

¹²⁶ Роте Рихард (1799–1867) — протестантский богослов, профессор в Бонне и Гейдельберге. Свое богословское направление он сам называл теософическим и супранатуралистическим. По своим взглядам на неизбежность взаимодействия в христианстве исторических причин и идей он примыкал к так называемым богословам-посредникам.

¹²⁷ Фишер Фридрих (1801–1853) — немецкий теолог и философ. Учился философии в Тюбингене. С 1830 года — приват-доцент Тюбингенского университета, с 1832 г. — профессор философии в Базеле; время от времени редактировал «Базельскую газету». Страдал тяжелой депрессией, в результате которой покончил с собой в январе 1853 г. Критиковал представителей немецкого идеализма Фихте, Шеллинга, Гегеля за отказ начатого Декартом построения здания философии на фундаменте теории познания. Рассматривал философию как науку о мире, его необходимых и всеобщих связях и явлениях. Вершиной философских дисциплин считал философию религии, предметом которой является стоящий над миром Абсолют.

¹²⁸ Вейсе Христиан Герман (1801–1866) — немецкий философ. Будучи профессором философии в Лейпциге, он старался противопоставить диалектическому методу и пантеистическому идеализму последователей Канта и Гегеля систему этического теизма, тесно соединенного с христианским вероучением. По мнению Н. П. Рождественского, «у Вейсе господствует шеллингианско-гегелианское воззрение; усилие автора примирить это воззрение с христианскими истинами мало достигает своей цели. Характер религиозно-философских умозрений — чисто априорный, метод — диалектический и абстрактный» (*Рождественский Н. П. Христианская апологетика. Курс основного богословия: В 2 т. СПб., 1884. Т. 1*).

Более удачную попытку примирить все указанные воззрения мы встречаем у Дорнера. Эта попытка самая последняя по времени (лет двадцать назад)¹²⁹. Дорнер выходит из того положения, что Бог как Существо личное есть организм. В понятие организма входит признак законченности в себе. В организме различаются три стороны: физическая, интеллектуальная и нравственная. Со всех указанных сторон Бог является троичным. Во-первых, с физической стороны Бог является причиной Себя. Таким образом, являются два момента Божественной жизни: «я» есть причина и произведение, основание и следствие. Следствие, в свою очередь, переходит в основание, иначе не было бы круга и Бог не был бы причиной Самого Себя. Таким образом, Бог есть причина и завершение. Во-вторых, с интеллектуальной стороны Бог является самосознанием и объектом самосознания. В этом случае Дорнер примыкает к Августину. В-третьих, определяя Бога как нравственную личность, мы должны решить вопрос: в каком отношении поставить Бога к нравственному благу — Бог благ по природе или по свободе? Если по природе, то Он не может быть нашим нравственным идеалом, так как Он благ по необходимости, а не по свободе. Если же — по свободе, то, значит, блага как блага нет, а то называется благом, что Бог захочет признать благом. Если бы Бог захотел, то принял бы за благо то, что считается злом, и мы обязаны были бы повиноваться Его свободной воле. Но тогда благо было бы навязано извне и не было бы самоценностью. Бог был бы деспотом, к которому мы по необходимости были бы привязаны и Ему должны бы были, опять же по необходимости, повиноваться, но которого не за что любить. Дунс Скотт принимает последний исход дилеммы, признавая, что благо есть закон, закон Божественной свободной воли. К этому примыкает и Декарт, полагая, что нравственные требования, как и физические свойства вещей, суть свободные узаконения Бога. К этому примыкает и Бэкон¹³¹. Преступление Адама, говорит он, заключается в том, что Адам хотел избрать себе благо не то, которое давал ему Бог. Фома Аквинат принимает первый исход дилеммы, признавая, что благо есть благо по своей внутренней необходимости, и, следовательно, оно

¹²⁹ «История протестантского богословия» И. А. Дорнера была издана в Мюнхене в 1867 г. (см.: *Dorner I. A. Geschichte der protestantischen Theologie. München, 1867*). На рус. яз. не переведена.

¹³¹ «Ведь не то чистое и незапятнанное знание природы, в силу которого Адам дал вещам названия по их свойствам, было началом и причиной падения; тщеславная и притязательная жажда морального знания, судящего о добре и зле, — вот что было причиной и основанием искушения к тому, чтобы человек отпал от Бога и сам дал себе законы» (Бэкон Ф. Великое восстановление наук // Соч.: В 2 т. М., 1977. Т. 1. С. 67).

лежит в самой природе Божества. Но тогда является новое затруднение. Если Бог по природе благ, то Он не может быть нравственным идеалом, потому что сущность нравственной деятельности есть свободный выбор. Можно ослабить эту мысль, предположивши, что закон блага не лежит необходимо в самой природе Бога, а представляется Богу в виде логических требований Его разума, которые Он и выполняет. Но это нарушит абсолютность Бога, Который не может знать над собой никакого закона. Следовательно, и этот выход невозможен.

Дорнер пытается примирить в Боге и необходимость блага, и удержать Его свободу. Бог есть само благо по природе: это Божественный разум, который Сам Себя оправдывает. Но в Боге есть свобода, свободное признание необходимости блага, Бог созерцает эту необходимость блага и свободно созерцает ее. Этот второй момент, по Дорнеру, есть Сын Божий. Подтверждение такой мысли Дорнер находит в Священном Писании. В Ветхом Завете Бог считается синонимом правосудия, логической необходимости, Сын Божий называет себя свободным. Его царство есть царство свободы. Он посланник Своего Отца и послушен Отцу. То, что созерцает, Он свободно осуществляет. Эти два момента необходимо предположить в Боге, если Он есть нравственная личность. Но если повиновение нельзя представлять у Бога как повиновение чему-то чуждому, потому что Божественная сущность не была бы тогда цельным организмом, то для этого необходим третий момент — соединение свободы и необходимости. Это и есть Дух Святой. Эта попытка более всех удовлетворительна. Она открывает широкий кругозор на Божественную жизнь. Личности Божества у Дорнера — не логические и физические, а нравственные моменты. Это самые существенные достоинства попытки Дорнера. Но нельзя сказать, чтобы и она была вполне удовлетворительна. Дорнер не выясняет единосущия и не дает полноты Лицам Божества.

Доселе мы кратко рассматривали попытки европейских мыслителей уяснить с точки зрения разума учение о троичности и должны были признать их вполне неудачными. Они всегда превращали самостоятельность и полноту Лиц Святой Троицы в логические или психологические моменты. Из этих моментов один выходит самостоятельным, следовательно, личным, а остальные два безличными. Если же попытаться мыслить и их самостоятельными, то выйдут три отдельные личности, каждая со своей сущностью. Таким образом, мысль необходимо впадает или в савеллианизм, или в тритеизм. Причина неудачности

Святые отцы примыкают к тому классическому пониманию οὐσία, по которому оно означает нечто общее в противоположность частному, видовому, обозначаемому последующим ὑπόστασις: общая нам всем природа может называться οὐσία, а каждый из нас в отдельности ὑπόστασις. Афанасий Великий означает словом οὐσία единство Божественное — μονὰς Θεότητος, а ὑπόστασις — τρόπος Θεότητος, образ или вид Божества; Василий Великий понимает под οὐσία общее — τὸ κοινόν (Божественная природа), а под ὑπόστασις — частное τὸ καθ' ἑκάστων, ἴδιον. То же находим и у Кирилла Александрийского и Иоанна Дамаскина.

У Григория Назианзина οὐσία есть общее родовое и заменяется словом φύσις, θεότης, а ὑπόστασις есть частное — ἰδιότης. Обычная философская мысль, соединяя эти два понятия, общее и родовое и частное, или индивидуальное, впадает в две прямые крайности: она или признает реальными формы индивидуума, а общее считает лишь отвлечением мысли, или, наоборот, реально существующим считает только общее, субстанциальное, а индивидуальное есть момент, не имеющий собственного бытия, а являющийся только затем, чтобы исчезнуть в общем; то есть признает, или что реально существует только каждый из нас — индивидуум, а то, что называем οὐσία, есть понятие, созданное в нашем же уме из рассмотрения отдельных индивидуумов; или, наоборот, что существует только природа — οὐσία, а каждый из нас, — индивидуум, — есть только момент, преходящее явление ее, которое как возникает из сущности ее, так вместе с тем и погружается в нее. Возьмем, например, представителя первого воззрения, Лейбница: у него существует только индивидуальная природа — монады, и притом настолько разъединенные, что одна не может влиять на другую; общей же природы — οὐσία у него нет; она является как только простое обобщение. Представителем второго направления можно назвать Спинозу. Он признает реальной только субстанцию, всякое же частное явление — индивидуум — считает только моментом этой субстанции, только всплеском волны в бесконечном море бытия; это лишь «видимое» — один лишь признак бытия, так как в то же самое время, когда оно возникает, оно и погружается в самостоятельное бытие, исчезая в нем. Такое воззрение в строгом смысле пантеистическое.

Индивидуализм и пантеизм всегда находили себе представителей как в древней, так и в новейшей философии до последних времен. В классической философии преобладал более пантеизм, потому что понятие о личности было разработано в ней вообще очень мало: все философы древних времен были главным образом натуралисты, которые основным понятием своих воззрений считали сущность, общее родовое, а все частные личности, только проявлением

этой сущности, или общей природы (φύσις). Это замечается не только в чисто теоретической философии древних, но и в государственном их устройстве, где всякая личность считалась только орудием государства, — и в семейном быту, и в религии, где каждая отдельная личность поставлялась в зависимость от общего, от фатума, который признавался в жизни того или другого народа.

Святые отцы избегали как той, так и другой крайности. Признавать реальное бытие только за общим значило бы превращать личности Святой Троицы только в моменты и, таким образом, впасть в савеллианизм; признавать же реальность только за ипостасью, а общее — лишь за мысленное обобщение значило бы признавать трех отдельных богов, впасть в тритеизм. Святые отцы признавали реальным как общее, так и индивидуальное бытие, как οὐσία, так и ὑπόστασις. А так как современные святым отцам мыслители, воспитанные на классической философии, собственно и не сомневались в реальности οὐσία, а только в реальности ὑπόστασις, то они обращали главное внимание на защиту последнего положения. Противники скорее могли допустить существование единого Божества, а личности превратить в моменты, чем склониться к тому, чтобы признать существование трех самостоятельных личностей. Им главным образом нужно было доказать реальность существования личностей, ипостасей, доказать, что это — не отдельные моменты существования, а нечто субстанциональное, реально существующее. Поэтому об οὐσία они говорили редко, как бы мимоходом, предполагая понятие ее известным не только христианам, но и язычникам, — зато реальность ипостасей подтверждали постоянно. Афанасий Великий говорит, что ὑπόστασις и οὐσία суть действительное бытие (ὑπαρξίς) и, следовательно, реально существуют. Василий Великий в ипостасном бытии находит τὸ ὑποκείμενον — подлежащее, субъект, слово, которое в классической философии означало вообще то, что лежит в основе чего-нибудь. Этой ипостаси Василий Великий приписывал самосуществование и называл ее истинно существующей — ἀληθινῇ ὑπαρχον. Григорий Назианзин приписывал ипостаси самобытность и называл ее ἰδιότης, καθ' αὐτὴν ὑφ' ἑαυτῶς (соответствует немецкому für sich¹³⁴). Григорий Нисский также говорил, что ипостась существует сама по себе, что она есть сила сама по себе, лично существующая — δύναμις οὐσιώδης, αὐτὴ ἐφ' ἑντὴς καθ' ὑπόστασιν οὐσα. Кирилл Александрийский называет ипостась ὑφ' ἑαυτοῦ καθ' ἑαυτό, — ὑπαρχεῖν ἰδίως (существующей в субстанциональном смысле) или ἰδιαζόντως εἶναι — собственно бытие. Иоанн Дамаскин особенно сильно настаивал на самобытности ипостасного бытия и для усиления этой мысли как

¹³⁴ Для себя.

бы затенял понятие о самобытности οὐσία. Он говорил, что οὐσία, природа, помимо личности и не существует; вне личности она не имеет самобытного существования, — καθ' ἐαυτὴν οὐχ ὑφίσταται, наоборот, ὑπόστασις ἐστὶ καθ' ἐαυτὴν ὑφεστώς; τὸ καθ' ἐαυτὴν ὑπαρξαι ἔχει. Через это, однако, он не впадает в тритеизм, не разделяет той мысли, что у каждой личности есть своя реальная сущность; он этим только хочет сказать, что всякая сущность мыслится только в соединении с личным бытием. Личность — ὑπόστασις — существует сама в себе и созерцается сама собой, а οὐσία, хотя существует, непременно созерцается только в личности — ἐν τῇ ὑποστάσει θεωρεῖται. Таким образом, как οὐσία, так и ὑπόστασις имеют действительное бытие.

Но чем же, однако, бытие οὐσία отличается от бытия ὑποστάσεως?

Василий Великий говорит, что ὑπόστασις есть то, в чем созерцается и открывается природа; ὑπόστασις представляет и описывает то общее, неопи-суемое, что находится в природе (ἢ τὸ κοινὸν τε καὶ ἀπερίγραφτον παριστᾶσα καὶ περιγράφουσα). — Григорий Назианзин определяет ὑπόστασις как ἰδιότητα νοεράν — особенность разумную. Григорий Нисский понимает ὑπόστασις как силу, обладающую свободой (δύναμιν προαιρετικὴν, ἀντοίνητον). Он же видит в личном бытии (ἄτομον ὅπερ ἐστίν) нечто абсолютно-единое и ничему себя не сообщающее (αὐτὴ καθ' ἐαυτῆς ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει οὐσα). Природа есть, следовательно, то, что может быть сообщено другому, а личное бытие есть уже нечто абсолютное, не сообщающееся другому. То, что принадлежит моей природе, может быть сообщено другому; то, что принадлежит Божественной природе, может быть сообщено и может принадлежать Божественной личности. Но то, что принадлежит личности, принадлежит исключительно ей одной. Так и, по Кириллу Александрийскому, ипостась есть по числу единое и само по себе существующее (ἐν ἀριθμῷ, ἐν μὲν τε καὶ ὑφεστικὸς αὐτὸ καθ' ἐαυτό). Иоанн Дамаскин, сводя все сказанное святыми отцами об ипостаси, отличает ὑπόστασις от οὐσία тем, что ипостась сама в себе существует, а οὐσία только в ипостаси; ὑπόστασις созерцает, а οὐσία созерцается; ипостась есть властный субъект, а природа — то, чем субъект владеет.

Но если ипостась определять как субъект, созерцающий свою сущность и владеющий ею, то, очевидно, содержащая ипостась совершенно совпадает с содержи-мою сущностью. Если личность есть субъект созерцающий, а сущность — то, что созерцается, то очевидно, что в ипостаси должно быть то же самое содержание, что и в сущности. Если Божественная сущность есть содержание Божества, то в каждой, следовательно, личности содержанием будет та же самая

Божественная сущность; каждая личность, следовательно, будет со своей природой. Так действительно и говорит Григорий Назианзин: содержание в лицах есть Божественная природа, или, лучше сказать, лица и суть именно Божества.

Но если так, то в Боге должно бы быть одно лицо, потому что одна природа. Откуда произойти различным лицам, когда личное бытие есть отражение единой сущности? Очевидно, в ипостасях должны быть еще характеристические черты, которые отличали бы их от сущности. На вопрос: что же еще отличает ὑπόστασις от οὐσίας, святые отцы отвечают: ἰδιώματα. Ἰδιώματα у Василия Великого обозначаются или как особенное характерное личное бытие, или как умственные особенности, или как просто характеры, или, наконец, как знаки, обозначающие существенные особенности. Григорий Нисский говорит, что ипостаси отличаются от природы так называемыми акциденциями. И Иоанн Дамаскин тоже говорит, что ипостась есть соединение акциденций; хотя здесь акциденции не указывают на нечто случайное, преходящее, потому что Афанасий Великий называет их τὸ ἴδιον οὐσίας. Григорий Назианзин говорит, что эти особенности, хотя не сущность, но относятся к сущности (οὐ φύσις, περὶ τὴν φύσιν), и называет их поэтому неподвижными, вечно присущими.

Таким образом, сущность и ипостась, по учению святых отцов, есть, во-первых, реальность; во-вторых, отличаются они тем, что ипостась есть бытие созерцающее, а сущность — созерцаемое; ὑπόστασις есть бытие владеющее, а οὐσία — владемое; ипостась — субъект, природа — объект, всецело отражающийся в субъекте. Но если так, если различие только в том, что одно бытие — созерцающее, а другое — созерцаемое, одно — владеющее, а другое — владемое, одно — субъект, другое — объект, то очевидно, что ипостась есть то же, что и сущность, а так как сущность одна, то и личность должна быть одна. Поэтому святые отцы должны были полнее определить личное бытие, и они говорят, что в личном бытии есть некоторые особенности, которые, во-первых, отличают личность от природы и, во-вторых, выясняют причину существования нескольких личностей при единстве сущности.

Итак, по разумению святых отцов, οὐσία есть Божественная природа, общая всем лицам и отражающаяся в каждом из них; лицо — субъект, та Божественная личность, которая отражает природу и созерцает ее. Но если этой только чертой определить Божественную личность, то по своему содержанию она совпадет с Божественной природой: что будет в Божестве, то и в лице, и что будет в лице, то и в Божестве. Если так, то было бы одно лицо. Чтобы показать различие между лицами, нужно внести новые признаки в понятие личности. Это отличие

обозначается словом ἰδιώματα. Что же такое они? Могут ли они быть чертами, увеличивающими содержание Божественной личности? Но свойства содержания личности Божественной совпадают с οὐσία, отражают в себе то, что существует в Ней; содержание одного лица тождественно с содержанием другого лица. Если так, то ἰδιώματα не должны увеличивать содержание Божества, если бы увеличивали, то принадлежали бы Божественной природе и должны были бы отражаться равномерно во всех личностях; следовательно, тогда опять не уяснялась бы причина разности лиц. Следовательно, ἰδιώματα не могут увеличивать содержание. Но если ἰδιώματα не могут увеличивать содержания, то, следовательно, они должны носить формальный характер. — К этому заключению можно прийти и другим путем. Под ипостасью святые отцы разумеют субъекта — разумного, свободного, единого, то есть, следовательно, определяют Божественную личность только формальными чертами. Если так, если личность, по разумению святых отцов, есть субъект, созерцающий себя и содержание своей сущности, но не имеющий своего собственного содержания, — то и ἰδιώματα ее, как личные особенности, должны носить формальный характер. Если личность по своему содержанию есть то, что она созерцает в своей сущности, то особенность личности может быть только в характере созерцания, в той или иной его формальной особенности. Одни и те же признаки мы можем созерцать различно и получать разные образы с формальной стороны, различные бытия. Мы должны предположить, что Божественные личности созерцают одну и ту же природу, но различным образом. И действительно, святые отцы понимают ἰδιώματα личности как формальные признаки. Афанасий Великий называет их τρόποι Θεότητος, Василий Великий — τρόποι τῆς ὑπάρξεως или μορφαί. Григорий Нисский говорит, что личность характеризуется не тем, что вещь есть, а тем, как она существует — τὸ πῶς εἶναι. Григорий Назианзин говорит, что особенности личности зависят от способа явления — τὸ τῆς ἐκφάνσεως — в ней природы. Таким образом, по разумению святых отцов, вообще — личность есть субъект, отражающий свою природу и владеющий ею; а определенная личность есть субъект, своеобразно отражающий свою природу и посвоему владеющий ею. Божественные личности имеют одну природу и потому единосущны. Но каждая созерцает ее особенным образом, тут — ἰδιώματα. Одно и то же Божественное бытие отражается в личностях различно: каждая личность — определенный образ Божества.

В чем же заключается различие между тремя Божественными образами? Святые отцы обозначают особенности как отчество, сыновство и исходность. Первое лицо созерцает Божественную природу сквозь призму безначальности; второе

созерцает ту же природу под углом сыновства, зависимости, третье — по-своему, с характерной чертой исходности. Уяснить, в чем эти личные особенности, что такое черты нерожденности, рожденности и исходности, как и почему они появились, святые отцы исключали из круга своих исследований. Григорий Назианзин говорит: «Достаточно слышать, что есть Отец и Сын, что Он от Отца; боюсь, чтобы не подвергнуться тому же, что случается со зрением, когда оно устремлено на солнце, чтобы не случилось того, что случается с голосом при сильном крике. Ты слышишь о рождении Сына, не любомудрствуй, как рождается; слышишь об исхождении Святого Духа от Отца, не любомудрствуй, как исходит».

Этим мы и закончим изложение святоотеческого понимания слова οὐσία. Их взгляды можно резюмировать так: 1) οὐσία есть общая вещам природа, ὑπόστασις — индивидуальное; 2) οὐσία и ὑπόστασις — реальности; 3) οὐσία — реальное содержание Божества, ὑπόστασις — субъект, созерцающий природу и владеющий ею; 4) каждая ипостась созерцает всю Божественную природу во всей полноте и, следовательно, есть совершенный Бог; 5) различие между ипостасями заключается в том, что они различным образом созерцают Божественную природу, различно владеют ею; 6) различие ипостасей обозначается терминами: отечество, сыновство и исходность; первое лицо мыслится как ἀρχή, второе лицо рождается от ἀρχή, третье исходит от ἀρχή; 7) уяснения внутренних причин этих отношений ипостасей у святых отцов нет; здесь полагали они крайний предел человеческого ведения.

Теперь посмотрим, как проявляются эти святоотеческие, церковные термины при помощи современных научных и философских воззрений.

Прежде мы видели, что под сущностью разумеется общее в вещах, природа их, а под личностью — частное, индивидуальное. В этом отношении современное мышление может совпадать со святоотеческим пониманием этих терминов. Однако есть и различие именно в том, что эти термины при освещении современной науки более уясняются, понятия представляются более раздельными. Для древнего мышления понятия сущности и личности были неразложимы, просты, — мысль не доходила до замечания в них отдельных моментов. В современном мышлении понятия сущности и личности разлагаются на более простые элементы. Это не значит, что мы сущность и личность представляем чем-то составным (в противном случае мы были бы не согласны с святоотеческим пониманием этих понятий), сущность представляется нам, как и прежде, реально неразложимой, а личность единой, но мы в сущности и личности можем усматривать отдельные моменты, стороны сущности и личности, которые, отдельно не существуя, фактически не

могут расторгать единства сущности и личности, но которые всегда присущи личности и сущности. Что же такое сущность по современным понятиям и какие стороны или моменты можно найти в этом понятии?

Прежде всего должно заметить, что сущность, или природа, может быть понимаема в двояком смысле: или как природа внешняя, или как природа внутренняя, душевная. Это разделение тем более необходимо, что в древних науках, заключавшихся в одной науке — философии, природа внешняя и внутренняя рассматривались без всякой специальности, а теперь они специализировались: одни науки рассматривают природу внешнюю, другие — внутреннюю.

Изучение внешнего мира привело к убеждению, что в основе всего лежат два начала: *материя* и *сила*. Эти начала представляются как нечто неразрывно-единое, так что где материя, там и сила; и наоборот, признание силы необходимо ведет к признанию материи. Но хотя материя и сила и не существуют отдельно друг от друга, однако они не одно и то же. Все попытки отождествить материю с силой не привели ни к чему. В понятии пассивной материи не мыслится признак активности, характеризующий понятие силы. С другой стороны, все попытки превратить материю в силу сопротивления также не удалась. Почему сила сопротивления является, как материя, — совершенно отличный субстрат, противоположный понятию силы, поддержка, на которой держится сила? Откуда это различие в воззрениях, если и материя и сила одно и то же? Поэтому-то в науке, чуждой крайностей, в основе всего материального мира признается два элемента: материя и сила. Из сочетания этих элементов составляется мир. Изучение этого сочетания и определение законов его составляет задачу науки. Однако, признавая материю и силу в основе окружающего нас мира, наука не хочет этим сказать, что материя и сила *единственные* основы всего. Наука не знает материи *только* как материи и силы *только* как силы; она имеет дело с *определенной* материей и *определенной* силой. Молекулы, до которых доходит научный опыт, всегда определяются по своему составу и силам; даже атомы, на которые разлагаются молекулы, мыслятся с известными свойствами. Материя как материя и сила как сила — это только обобщения. В реальной действительности и то и другое существует в определенном виде, в определенной форме; помимо формы немислима никакая материя, никакая сила. Но если так, то форма есть такой же фактор материального мира, как материя и сила. При объяснении природы нельзя обойтись без формы; она самостоятельна в ряду других двух факторов материального мира: материи и силы. Из материи как чего-то бесформенного нельзя вывести определенной материи и из силы вообще — силы, одинаково движущейся

в известном направлении. Ни материя, ни сила, взятые сами по себе, не ведут к форме. Форма присуща им и тесно связана с ними, как и они друг с другом: как нет отдельно материи и силы, так нет и формы отдельно от них. Таким образом, наряду с материей и силой существует третий элемент материального мира — форма как третья сторона одной и той же сущности. Отсюда можно так углубить понятие сущности: οὐσία есть сочетание трех элементов — материи, силы и формы.

Теперь рассмотрим понятие сущности по отношению к внутренней природе. Здесь компетентным судьей является психология, так как она изучает внутреннюю, психическую жизнь, отыскивает ее элементы или основания. Здесь мы находим ясные указания, что вся внутренняя жизнь сводится к трем элементам: мысли, чувству и воле. Все попытки философов уничтожить эти три фактора душевной жизни, чтобы дать главное значение одному какому-нибудь из них, окончились ничем. Опыт говорит о несводимости этих факторов на какой-либо один. Из чувства нельзя вывести мышления и воли, из мышления — чувства и воли и т. д. Чувство, как бы ни углублялись в его анализ, всегда останется переживаемым бытием, воля — движущей силой, мышление — формой, каждое со своими законами и формами. Никакие ухищрения мысли не сгладят различия между этими основными явлениями душевной жизни. Многие философы, например, хотели поставить в основе как внутреннего, так, по аналогии, и внешнего мира чистое мышление (Гегель, Фихте), но в этом случае улетучивалось реальное бытие и внешнего и внутреннего мира, ибо чистое мышление мыслится только как схема, мертвая и безжизненная. В мистической философии были попытки вывести всю духовную и мировую жизнь из чувства; мышление представлялось как известного рода видоизменение чувства, воля — тоже чувство, в силу своей природы движущееся. Но и эти попытки кончились полной неудачей, так как весь мир при этом разрешался во что-то совершенно бесформенное, мистически-неподвижное, не имеющее ни определенных очертаний, ни определенных движений.

В пессимистической философии¹³⁵ были попытки вывести всю жизнь души и мира из воли, но также неудачно. Внутренний опыт, сознание, говорит, и наука приходит к признанию трех несводимых друг на друга элементов духовной жизни: ума, чувства и воли. Эти элементы не существуют отдельно друг от друга; где мышление, там чувство и воля, где чувство, там мышление и воля, и где, наконец, воля, там необходимо существуют мышление и чувство.

¹³⁵ Имеется в виду философия немецкого мыслителя А. Шопенгауэра (1788–1860).

Итак, наша внутренняя природа характеризуется тремя основными сторонами: умом, чувством и волей. *Но несмотря на то что они несводимы одна с другой в единое целое, они и не существуют отдельно одна от другой.*

Эти стороны не сводятся одна на другую, и все попытки в этом отношении кончились неудачно и в философии, и в психологии. Но вместе с тем они и не существуют отдельно одна от другой; где есть чувство, там оно непременно соединено с волей и мыслью. Мы не можем представить чувства без энергии; представим: если оно не соединялось с волей, — оно и не существовало бы, не выразилось бы как определенная форма в среде других, не создалось бы, ибо чувство для того, чтобы сознаться, должно иметь известную степень интенсивности, постоянства, следовательно, силы. Мы также не знаем чувства без формальной мысли. Самое развитие движений чувства совершается под известными логическими формами. Мысль наша, переживаемая нами, как она ни отвлеченна, соединяется с самоощущением, к ней примешивается чувство, на высшей ступени оно называется интеллектуальным. Мышление имеет также и энергию воли, без которой невозможна последовательность мышления. Воля существует с элементом чувства, воля нераздельна и с мыслью, ибо она предполагает цель, она является в качестве определенного движения; неопределенной воли, без мысленной формировки, мы и представить не можем, и не сознали бы. Чистой воли, чистой мысли, чистого чувства мы не знаем; они связаны единством и существуют совместно.

Таким образом, как в сущности каждой вещи внешнего мира различаются материя, форма и сила, так в каждом явлении внутренней жизни — ум, чувство и воля. Если их сравнить, то замечается сходство. Материя — бытие, которое наполняет форму и которое движется силой. Чувство есть переживание нами нашего собственного бытия; ощущение — это как бы материя, которая формируется мыслью и движется волей. Переполнение чувством есть переполнение бытием, и всякое умаление бытия выражается как поникновение чувства. Ненормальность материального бытия сознается как страдание нашего собственного чувства. Если материя как часть внешнего бытия в естествознании сознается как пассивная сторона мира, то и чувство в психологии есть пассивная сторона нашего духовного бытия. Таким образом, и по своему характеру чувство соответствует во внутренней природе тому, что называется во внешней природе материей. Оно есть переживаемое внутри нас наше бытие. Еще яснее параллель между силой и волей; и та и другая есть активное начало, которое двигает материю и форму, а внутри нас воля направляет чувство и мысль к известной

цели. В философии, которая стремится понять бытие из самонаблюдения, воля отождествляется с силой. Самый мир есть обнаружение воли, по философии Шопенгауэра и Гартмана¹³⁶. Но и в точных науках — психологии, физике — мы находим, что они пользуются понятием воли для объяснения силы. Сознание не может иначе представить силы, как чрез переживание той силы, которую мы внутри переживаем как волю, и понятие силы возникает чрез переживание нами волевых движений.

То же сходство между мышлением и законами мира, нас окружающего. Как наша мысль формирует то, что внутри нас, так и форма вне нас всюду царит, все себе подчиняет. На этой определенной форме бытия предметов, на этой вере в закономерность вселенной зиждется наука, и изучение души как подчиненного закону, разумного бытия — задача психологии. По отношению к внешней природе эта вера в закономерность мировой жизни существует с возникновения философии. Когда начали изучать природу, то прежде всего нашли, что в ней царствует закономерность. Только в период мифологии думали, что существует произвол. Но с развитием мысли и с возникновением философии это представление беспорядочности мира исчезло из области науки и жизни. По отношению к внутренней жизни с возникновением опытной психологии все явления подчинены законам; и в изучении их — задача опытной психологии.

Есть мыслители, которые прямо указывают, что законы формальной логики сходны с законами, управляющими природой. И действительно, здесь проводятся очень близкие параллели. Во внешней природе материя есть содержание, субстрат всего бытия; чувство есть субстрат нашего бытия, — с психологической точки зрения, — от низших до высших его форм. Во внешней природе сила есть начало движущее, активное по отношению к материи; точно так же в духовной области воля — активное начало, воздействующее на чувство. Наконец, как во внешней природе закон есть нечто формальное, так и во внутренней наша мысль есть начало, в отличие от других формальное. Точно так же находим сходство и во взаимной связи явлений той и другой категории. В естественно-научном опыте мы нигде не находим отдельно материю, или силу, или форму, а везде находим их соединенными, так и в психологической области нельзя указать

¹³⁶ Гартман Эдуард (1842–1906) — немецкий философ, сторонник панпсихизма. В отличие от Шопенгауэра, который соединил волю (первоначальную и самостоятельную сущность) с представлением (продуктом воли), Гартман учил, что «нет воли без представления», в действительности существует только «представляющая воля». Основой сущего считал абсолютное бессознательное духовное начало — мировую волю.

отдельно, в чистом виде, ум, чувство или воля: они проявляются всегда нераздельно и неразрывно как стороны одного и того же бытия.

Отсюда — материя, сила и форма обозначают то же самое, что чувство, воля и мысль. Разница терминов произошла от разницы опытов: одно мы наблюдаем вовне, другое переживаем внутри себя, в своей душе: понятное дело, внешнее представляется не так, как внутреннее, хотя и там и здесь материал, собственно, один и тот же. Чувство и материя в обоих опытах представляют субстрат, содержание; законы природы и формы мышления одинаково охватывают содержание в свои рамки; сила и воля есть то, что дает жизнь и движение содержанию и форме — и опять совершенно одинаково как во внешней природе, так и внутри нас. Так, совершенно соответствуют друг другу материя, сила и форма, с одной стороны, и чувство, воля и мысль — с другой. Разница в том, что одно для нас внутреннее, другое — внешнее, одно имеет субъективный характер, другое представляется объектом, одно мы считаем своим, другое — чужим. При такой разнице в воззрениях выработались и различные термины для той и другой области.

Таким образом, мы имеем право сказать, что благодаря успехам естественных наук и психологии мы в οὐσία можем видеть три стороны: содержание, форму и силу, три элемента — пассивный, активный и формальный. Пассивный элемент — это материя для внешнего мира, а для внутреннего бытия — чувство; активный — сила — вовне и движущая воля — внутри; формальный — закон и мысль. Все эти элементы существуют в единстве и не имеют отдельного бытия. Οὐσία не теряет единства, несмотря на различие ее проявлений. Следовательно, современная наука разъясняет и углубляет понимание церковного термина οὐσία, но не искажает его, — понимает не иначе, чем святые отцы. В οὐσία наука видит три элемента, но тем не менее признает ее монадой, единством, как понимали и святые отцы.

Теперь перейдем к понятию ὑπόστασις — личность — с точки зрения святоотеческой и научно-философской.

Личность есть нечто в строгом смысле индивидуальное. В древней философии понятие личности мало анализировалось, оттого что самооценность ее была мало сознаваема. Личность была под господством рока и приносилась ему в жертву; точно так же в семье, обществе, государстве личность не была самооценной. Только Христом личность объявлена самоцелью, и только с тех пор, как Его учение стало проникать в сознание людей, личность стала цениться сама по себе и анализироваться.

Прежде всего, личность есть то, что называется «я». Это — термины самосознания; один — объективный, другой — субъективный. «Я» — в себе, личность — в другом. Но «я» есть лишь самоутверждение своего бытия; когда я говорю — «я», то сознаю себя, самоутверждаю свое бытие. Без самосознания немыслимо существование той формулы, которая выражается одним звуком «я». Что я есть личность, это очевидно для всякого. Если затемняется самосознание, затемняется и личность. Когда человек лишается самосознания, то мы не смотрим на него как на существо личное, и если обращаемся к нему, то ожидаем, что оно возникнет. Во внешнем мире мы не видим ни в чем самосознания и потому не приписываем ничего личности. Понятие личности заменяется понятием самосознания. Всматриваясь в самосознание, научное мышление находит в нем единство: «я» мыслится непременно единым. Без единства сознания невозможно различие, а различие есть необходимое условие познания. Наше познание всегда относительно: всякая вещь познается нами только по отношению к другой. Если бы существовала вещь такая, которую нельзя было бы сравнивать с другой, мы не сознали бы ее. Мы сознаем только по различению одних предметов от других. Чтобы было различие, мы должны различные представления поставить в единство сознания. Без единства сознания мы не можем различать. Если бы одно представление сознавалось одной частью сознания, а другое представление — другой частью сознания, то невозможно было бы различие представлений в нашем сознании, ибо одна часть сознания не знавала бы представлений другой части, — представления различных частей сознания не входили бы в соотношение между собою, и, следовательно, сознание было бы невозможным. Различение, таким образом, возможно только в единстве сознания. Если наше сознание есть различие, — а современная психология признает это за несомненное, — то оно должно быть едино.

Нарушение единства сознания заподозривается на основании фактов болезненного раздвоения личности. Таких фактов теперь наблюдается много, но эти факты нимало не затрагивают и не разрушают понятия о единстве сознания и личности.

Понятие личности совершенно не отделимо от понятия сознания, в которое входит как составная часть момент единства. Единство сознания подтверждается непосредственным самосознанием и психологическими данными, доказывающими, что сознание есть акт различения, а каждый акт различения предполагает единство сознающего субъекта. Правда, есть болезненные случаи раздвоения и даже растроения личности, но эти факты ничего не

говорят против единства сознания: они обнаруживают только, что если в нашем личном сознании в разное время находится различное содержание, то наша личность в один момент сознает себя одной, в другой момент — другой. Так, если у человека является группа представлений, ничем не связанная с предшествующим содержанием сознания, то личность сознает настоящее свое состояние отличным от состояния предыдущего, сознает себя под такими определениями, с такими характерными чертами, которые не имеют никакой связи с предшествующим моментом сознания и определения себя. Очевидно, человек сознает себя в данный момент другой личностью, потому что определения и черты душевного содержания совершенно иные. Чем ни глубже разрыв поддерживающихся в душе групп представлений и переживаний, тем рельефнее различие сознающей себя в разные моменты личности. Такого рода разрывы душевного содержания на несвязанные между собою и даже враждебные одна другой группы могут быть в одно и то же время, например, когда в человеке происходит раздвоение, борьба между добром и злом. Тогда являются как бы две враждебные группы душевного содержания и личное «я» сознает себя то под одними определениями, то под другими, прямо противоположными, поэтому получаются как бы две личности; но на деле личность одна: только она в один момент сознает себя с одними определениями, в другой — с другими; и так как и те и другие определения ничем между собою не связаны, то личная характеристика является двойственной; в один момент «я» сознает себя одним индивидуумом, в другой — другим, хотя «я» само по себе одно и то же в обоих случаях; следовательно, все болезненные случаи раздвоения личности показывают раздвоение душевного содержания, а не самого трансцендентального единства сознания.

Вторым неотъемлемым свойством личности является ее нравственное достоинство. Только в сознательной личности и открывается возможность того, что называется нравственностью, поэтому в самых грубых дикарях замечается различие добра и зла. Самое понятие о нравственности немыслимо без самосознания. Личность сама в себе заключает то, что называется нравственным благом, сама по себе самоценна, так что человек для нас и есть нравственная святыня сам в себе, в силу одного того, что он есть личность, ибо личное бытие само по себе есть нравственное благо. Раз человек — личность, он является для нас неприкосновенной нравственной святыней. Таким образом, если личность или самосознание есть единое бытие, то оно вместе с тем есть и нравственное бытие, — то и другое неотделимы друг от друга.

Третья существенная черта личности есть ее свобода. Когда человек сознает себя, он сознает себя непременно имеющим свободу. С этим явлением считаются даже самые ярые противники фактической свободы. Для нас в настоящем случае не важны основания, говорящие *pro* и *contra* фактической свободы; для нас важен тот факт, что человек сознает себя свободным, следовательно, свобода есть непосредственное, необходимое свойство нашего самосознания. Но кроме сознания, на существование свободы указывает и психология, рассматривая факт управления вниманием; все школы психологов признают, что мы можем направлять свое внимание в ту или другую сторону, без этого невозможно никакое последовательное мышление. Поэтому даже психологи английской школы, противники свободы, признают акт внимания актом произвольным.

С точки зрения философии свобода есть необходимое предположение нравственности; нравственное достоинство есть результат, необходимо предполагающий существование свободы. Всякая ответственность личности, всякие договоры людей между собою всецело основываются на предположении существования свободы. Словом, все эти факты ведут к тому, что мы сознаем себя свободными, так что несомненно для каждого, что мы свободны в своем сознании. Таким образом, в личности различаются три момента: единство, нравственность и свобода.

Эти моменты не нарушают целостности личности; напротив, они соединяются в едином личном бытии и на деле один момент не существует в отдельности от другого. Нет человека, который бы признавал себя единым, но не признавал бы себя в то же время нравственным и свободным существом, и наоборот. Таким образом, все моменты личности существуют на опыте всегда в нераздельном единстве. Когда мы всмотримся в них, то увидим, что единство есть формальный момент, нравственное благо — содержание, материя, субстрат личности, свобода — начало движущее. И личность уясняется с тех же сторон, что и природа; как различные стороны природы, так и моменты личности мыслятся в нераздельном единстве бытия. Нравственность является содержанием личности, единство — формой, в которой представляется содержание, свобода есть в самосознании то же, что в природе сила.

Так уясняется и второй церковный термин *ὑπόστασις*. Определяя *οὐσία* и *ὑπόστασις*, отцы Церкви утверждают, что они — реальные, а не суть акциденции одна другой, — в этом их сходство; а различие состоит в том, что первая, *οὐσία*, просто реальна, а вторая, *ὑπόστασις*, сознательно реальна.

И психология все ближе и ближе подходит к этому святоотеческому воззрению. Теперь она установила тот факт, что из материи нельзя вывести

сознания. В настоящее время с грубо-материалистической доктриной¹³⁷ приходится считаться как с прожитым моментом. Нельзя того же сказать о том мнении, что наше сознание есть то же, что душевная природа, только в более высоком выражении, и что сознание есть акциденция нашей внутренней природы. Наука и мы склонны думать, что наше «я» есть лишь обнаружение нашей душевной природы. Напротив, когда святые отцы утверждают, что οὐσία и ὑπόστασις реально существуют, то они говорят, что они самостоятельны, одна не есть акциденция другой. Так, Иоанн Дамаскин утверждает, что душевная природа сама по себе, вне связи с личностью, не существует, а следовательно, она и не может порождать личность как свою лишь акциденцию. Впрочем, и в науке начинают находить данные для отеческого понимания. Во-первых, анализ сознания приводит к тому заключению, что это — нечто отличное от всех других душевных сил и из них невыводимое. Во-вторых, все больше и больше начинают приходить к убеждению, что силы нашей душевной природы могут совершать свои функции вне всякого сознания. Таким образом, намечается все глубже разрыв между душевной природой и самосознанием личности. Что наша логика может работать помимо нашего сознания, это можно признать несомненным. Точно так же науке приходится признать существование не только бессознательных представлений, суждений и умозаключений, но и бессознательных чувствований и волевых движений. На признании бессознательных логических процессов Вундт¹³⁸ строит всю систему своей психологии¹³⁹. То же замечается и в философии. Не говоря уже о «Философии бессознательного»¹⁴⁰, которая всецело покоится на

¹³⁷ Речь идет о взглядах так называемых «вульгарных материалистов» — Бюхнера и Молешотта.

¹³⁸ Вундт Вильгельм Максимилиан (1832–1920) — немецкий психолог, физиолог и философ, основавший в 1879 г. в Лейпцигском университете первую в мире лабораторию экспериментальной психологии (называемой также психофизикой и физиологической психологией); автор 10-томного труда «Психология народов. Исследование законов развития языка, мифов и обычаев» (рус. пер.: В. Вундт. Проблемы психологии народов. М., 1912).

¹³⁹ Психофизика, которой посвящены важнейшие работы Вундта, имеет своей задачей определить путем экспериментов соотношение между изменением элементарных психических состояний и соответствующим изменением физиологических раздражений. Постоянство и правильность этого соотношения при невозможности вывести физическое бытие из психического, или наоборот, навели Вундта на философский взгляд, что психические и физические процессы суть две стороны одного и того же действительно-го бытия, которое изнутри является как душа, а извне как тело. В построении теории познания Вундт опирался на учение Канта о чувствах, рассудке и разуме.

¹⁴⁰ Труд Гартмана «Философия бессознательного» (1869) представляет собой первую попытку обобщения ранее существовавших представлений о феномене бессознательного, а также дальнейшее исследование его на основе синтеза разноплановых точек зрения рационалистического и иррационалистического толка. Написанная Гартманом в возрасте 26 лет, книга выдержала много изданий еще при жизни автора.

бессознательных явлениях, — и другие философские системы приходят к необходимости выделять бессознательные явления из ряда других психических явлений. Так, Тейхмюллер¹⁴¹ в своем труде «Философия религии»¹⁴³ дает понять, что в выделении бессознательных душевных сил из нашего самосознательного «я» он видит философский камень для построения всякой истинной философской системы. Но если стороны нашей душевной природы имеют свои корни и обнаруживаются помимо сознания, то наша личность, наше «я», выделяется из нашей природы и является отличной от нее. Личность есть созерцающий субъект, природа — созерцаемый объект. Самосознание является главным признаком личности, ибо личность и себя сознает, и природу, которая отражается в ней.

Таким образом, мы старались выяснить, что такое с современной научной точки зрения οὐσία, что такое ὑπόστασις и какое отношение между ними. Мы видели, что наука проясняет лишь святоотеческие взгляды, вполне по существу соглашаясь с ними или по крайней мере намечая пути к такому соглашению.

Далее, следует прояснить с современной точки зрения то воззрение святых отцов, по которому Бог есть совершеннейшее существо, совершеннейшая природа. Что разумеется под совершенством природы? В природе мы замечаем последовательность форм относительно их совершенства. В атомах, в природе неорганической и материя, и форма, и сила движений менее совершенны, но чем выше мы поднимаемся, тем более совершенные формы, тем разнообразнее материю, тем интенсивней движения мы встречаем: в растениях совершеннее, чем в неорганической природе, в царстве животном, где обнаруживаются душевные явления, совершеннее, чем в растениях, и наконец, еще в высшей степени, у человека. Различные люди, смотря по душевной своей деятельности, также различаются по своему совершенству: чем богаче чувство, напряженнее воля, гибче ум, тем совершеннее человек. Бог, следовательно, как Существо совершеннейшее должен обладать бесконечным разнообразием высочайших совершенств своей Божественной природы. Бесконечное разнообразие идей, глубина

¹⁴¹ Тейхмюллер Густав Август (1832–1888) — немецкий философ. Относясь отрицательно к материализму, позитивизму, критицизму и идеализму, Тейхмюллер наиболее сочувствовал Лейбницу. Много занимался историей философии. Тейхмюллер создал особый род историко-философского исследования — «историю понятий», — отличающийся как от истории философии, так и от других форм разработки исторического материала (например, истории проблем). История понятий состоит в исследовании их происхождения, развития и метаморфоз. Понятия, входящие в различные философские системы, оказываются иногда по существу тождественными, но лишь принявшими иной вид. Свои собственные философские взгляды Тейхмюллер называл персонализмом, поскольку «я» в его учении является и основанием всяческого бытия, и необходимым единством личности.

¹⁴³ *Teichmüller G. Die Religionsphilosophie. Breslau, 1886.*

чувствований и беспредельность воли должны заключаться в нем. Он должен мыслиться как совершеннейшая монада. Но будучи совершеннейшей природой, Бог есть, по учению святых отцов, совершеннейшая Личность.

Что же нужно разумать под совершенством личности? Совершенство личности есть совершенство тех моментов, которые усматриваются в ней. Совершеннейшая личность должна обладать ясным сознанием и самосознанием и постигать все, как оно действительно есть, адекватным его содержанию. Относительно формы сознание тем совершеннее, чем более объединяет содержание; всякий недостаток в этом отношении есть несовершенство личности.

По нравственному содержанию совершенная личность должна быть нравственным благом, так как нравственная узость является недостатком личности (в болезнях, например, замечаются слабые следы нравственности). Нравственное благо в совершеннейшей личности должно быть безусловно интенсивным, широко обнимающим все. Со стороны свободы совершеннейшее сознание должно быть безусловно свободным. Мы в силу своих недостатков не можем свободно управлять своим вниманием под влиянием некоторых угнетающих явлений. Напротив, в совершеннейшей личности этого быть не может. Таким образом, Бог как совершеннейшая Природа и совершеннейшая Личность должен мыслиться как безусловная полнота ума, воли и чувства, беспредельная бездна жизни,двигающая весь органический мир, все органическое бытие, все проникающая Своим личным сознанием адекватно действительности, все воспринимающая в безусловном свете Своего единства, сознающая, переживающая Себя как нравственное благо, как абсолютную свободу.

Все эти понятия совершенной природы и совершенной личности согласны с определениями и писаниями святых отцов. Что у них выходит из откровенных истин, здесь является выраженным в современных научных терминах.

Теперь предстоит рассмотреть 5-й и 6-й пункты святоотеческих мнений, именно о различии Лиц в Боге.

Не представляет ли все изложенное нами каких-нибудь данных к тому, чтобы приблизиться к святоотеческому пониманию Троицы? Здесь являются два пункта: во-первых, утверждение, что различие между Лицами — только формальное, во-вторых, — что это различие трояко: нерожденность (Отца), рожденность (Сына) и исходность (Святого Духа). Во-первых, нужно признать, что если есть различие между Лицами, то это различие может быть с точки зрения современной науки только формальное. Личность определяется со стороны единства, нравственности и свободы. Эти признаки личности суть

идеальные черты, формальные определения, поэтому и Божественные Личности могут различаться только в этом общем, идеально-формальном отношении. Здесь святоотеческая мысль, что Божественные Лица имеют различие формальное (τρόπος), подтверждается современной наукой. Но трудность вопроса заключается в том: допустимы ли формальные различия в едином Боге, в единой Божественной природе? Чем они вызываются? Мы сперва рассмотрим этот вопрос в общем смысле, в отношении вообще мыслимости формального различия Лиц при единстве природы — без приложения к Божеству.

Нет ли прямого противоречия мыслить единую природу с различием лиц? Прежде всего, логически немыслимого здесь нет ничего, так как признак единства прилагается к существу, к природе, а признак троичности — к лицам, — и противоречия нет, потому что признаки прилагаются к различным *реальностям*. Затем, если обратимся к опыту, то и здесь увидим подтверждение возможности подобного сочетания. В болезненном раздвоении личности один и тот же человек с одной психической природой в один момент сознает себя одной личностью, в другой — другой личностью. Но в тот и в другой момент содержание его природы остается тем же, только в один момент «я» сознает одну его часть, в другой — другую. Таким образом, природа остается одна и та же сама по себе, а личность сознает себя то одною, то другою. Мы видим, при единстве существа или природы, раздвоение и иногда растроение личности. То же замечается и в здоровых личностях. Наше сознание рассматривает нас то с одной точки зрения, то с другой, то с третьей. С одной точки зрения человек может признавать себя гением, с другой — существом ничтожным. Разным образом замечается раздвоение между словом и делом, деятельностью ума и деятельностью воли. Природа нашей души, ее содержание может остаться неизменным, но мы созерцаем эту природу то с одной, то с другой точки зрения, то одну ее часть, то другую, — и отсюда наше сознание определяется различно, и это различие доходит иногда до полного раздвоения, до полной противоположности. Приведенные факты, наблюдаемые каждым, говорят о возможности, при единстве природы, многообразия личных самоопределений себя.

Таким образом, ни логика, ни опыт не противоречат возможности факта троичности.

Возможность нескольких самосознаний при одной природе, как было выяснено, подтверждается фактами патологического характера. Но это говорит только о мыслимости, а не о фактичности. У нас такое расщепление происходит вследствие несовершенства нашей природы, а потому мы и не можем перенести

этого на природу Божественную как совершенную. Человеческое самосознание, вследствие своего несовершенства, в одно время принимает одну группу, в другое — другую, а не может воспринять всей природы во всей полноте. Самосознание же Божества как единой монады должно обнимать природу всю в совокупности с мельчайшими подробностями. Поэтому, чтобы уяснить тайну Троичности, должны быть другие факты. Необходимо представить осто́в Божественной природы. Три стороны усматриваются в Божественной сущности: ум, сердце и воля. Эти стороны абсолютно несводимы одна на другую. Кроме природы, в Боге есть личность, которая должна единым светом самосознания воспринимать эти стороны своей природы и, как совершенная, должна воспринимать их так, как они в действительности, то есть самосознание должно быть адекватным действительности. Но стороны несводимы, поэтому и самосознание Божественное должно воспринимать их как несводимые. Но это будет противоречить единству Божественного самосознания: или Бог один (а этого единства требует Божественное самосознание), в таком случае стороны должны быть сведены к одному; или же стороны несводимы, как мы сказали раньше, и в таком случае нарушается единство Божества, нарушается существенное свойство самосознания — единство. А без единства немыслимо вообще самосознание и, следовательно, личность.

Но это противоречие совершенно устраняется в христианском учении о Троичности Лиц в Божестве. Божественное самосознание воспринимает свою природу в трех, несводимых одна на другую сторон: ума, воли и чувства; отсюда являются три точки зрения, точно так же несводимые, как и самые стороны; следовательно, сознание воспринимает природу совершенно адекватно ее действительности. Но в Божественном самосознании, по христианскому учению, по которому три Лица объединяются в одном лице, и эти несводимые в природе и воспринятые тоже в несводимых одно на другое самосознаниях стороны могут быть сведены к единству. Личное Божественное самосознание прозрачно; для каждого Лица прозрачны остальные. Все три Лица являются тремя солнцами, ясными и прозрачными одно для другого. Раз воспринятая природа едина и прозрачна во всех лицах, так как все Лица — только разные точки зрения на одну и ту же природу, то и самые Лица могут быть сведены к единству и могут быть поставлены в отношении единства друг к другу. Каждая личность несводима одна на другую по своему содержанию, по точкам зрения: каждая личность рассматривает природу под своим особым углом зрения; но так как при всем том природа их едина и прозрачна, то они могут быть сведены к единству

и поставлены в отношение между собой: первое Лицо как ἀρχή, второе и третье — как происходящие.

Таким образом, устанавливаются четыре положения: 1) учение о единосущии: каждое Лицо рассматривает одну сущность, одну природу; и одна та же сущность, природа, равномерно отражаются в сознании всех Лиц; 2) равенство Лиц: если одна и та же природа входит в самосознание всех Лиц, то они равночестны; 3) различие Лиц по личным свойствам: содержание самосознания у каждого лица различно, так как самые точки зрения несводимы соответственно несводимости природных сил: ума, воли и чувства; 4) отношение Лиц: природа всех Лиц едина и прозрачна, поэтому они могут быть сведены к единству, к одному началу (ἀρχή).

Теперь остается приблизить эти термины к нашему пониманию об единстве Бога. Святые отцы разъясняли это так: первому Лицу принадлежит отчество, безначальность, второму — сыновство, рождение, третьему — исхождение. Личные особенности каждого обуславливаются тремя сторонами Божественной природы. Первое Лицо воспринимает свою природу с точки зрения ума, чрез формальную призму, сквозь умственное созерцание; точка зрения — своя, формальная, определенная. Но то, что рассматривается с точки зрения ума, в то же время рассматривается с точки зрения единства, как это и в нашем самосознании замечается. Наше самосознание едино; единство — тот же закон. К единству самосознания мы все приводим и из него же все выводим, это — ἀρχή, это — начало всего. И святые отцы характеризуют первое Лицо признаком единства; в Ветхом Завете Богу Отцу главным образом приписывается единство. Самосознание второго Лица рассматривает ту же свою Божественную природу с точки зрения чувства. Характеристической чертой чувства является субъективность. Оно служит содержанием субъекта и наполняет нашу жизнь; оно же есть и произведение, и порождение субъекта. И второе Лицо, Иисус Христос, есть начало субъективное, рождаемое и производимое от единства первого лица. Иисус Христос Сам по Себе сказал: «Я пришел исполнить закон (ветхозаветный), данный Отцом»¹⁴². И святые отцы характеризуют Христа признаком любви. Любовь же и кротость, то есть вообще чувство, служат содержанием Его учения. Третье лицо рассматривает ту же природу с точки зрения воли. Характеристическим признаком воли является активность (а чувства — пассивность). Природа здесь воспринимается со стороны свободы, характеристическая

¹⁴² Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить (Мф. 5:17).

черта которой — стремление к объективации, к проявлению того, что есть в нас. Воля — та сила, которая стремится к проявлению вовне. И самосознание должно характеризоваться как нечто стремящееся к проявлению. И действительно, Христос пришел для того, чтобы пострадать, принять на себя грехи человечества (роль пассивная). Дух же Святой приходит для того, чтобы освятить, пересоздать и возродить (роль активная).

Но все эти соображения не могут претендовать на верность и истинность, так как в себе самих мы не имеем надежного источника к постижению тайн Божества. Так, Бог проявляется в природе; но после падения и повреждения, помрачения в нас образа Божия и природа не может являться вполне достаточным, верным источником для познания Божества. Поэтому все научные изыскания имеют лишь элементарный характер, и христианское учение о Троичности лиц должно оставаться неприкосновенным для нашей веры. Мы лишь должны, насколько можно только, приближать его к своему сознанию теми или другими аналогиями или соображениями.

О творении мира

С христианским учением о Боге тесно связано учение о творении мира. Множество недоразумений, возникавших при решении этого вопроса на философской почве, при свете учения о Боге падает. Таков вопрос о мире: абсолютен он или нет? Абсолютность мира утверждают материалисты и пантеисты; полупантеисты, хотя и не признают его абсолютности, однако считают мир моментом Божественной и, следовательно, абсолютной жизни. Несмотря на такую смягченность этого воззрения, с ним нельзя согласиться. Мир есть нечто развивающееся; а развитие состоит из ряда моментов, из которых каждый предполагает предшествующий, и все они имеют начало: но приписать абсолютному начало невозможно. Поэтому если мир развивается, то он не абсолютен. Нельзя, наконец, допустить, чтобы мир возник из со-вечной Богу материи, потому что тогда придется ограничить абсолютное, признать два начала уже неабсолютные (дуализм). Если мир не абсолютен, если он не возник из со-вечной Богу материи, то он должен возникнуть по воле Бога из ничего. Если не из Бога, то из ничего, но в зависимости от абсолютной причины. Таково христианское учение.

Для современного научного мировоззрения подобный взгляд кажется совершенно устаревшим и даже противоразумным. Говорят, что христианское

учение о творении мира из ничего противоречит рассудку, который требует, чтобы каждое действие имело свою причину. Подобное возражение основывается на недоразумении. Необходимо различать две причины: причину материальную и причину условную, или производящую, то, что в философии называется *causa materialis*¹⁴³ и *causa efficiens*¹⁴⁴. Наш разум требует, чтобы действию предшествовала причина, чтобы каждое следствие имело достаточное основание; очевидно, этот закон относится к *causa efficiens*. Христианское учение, утверждая, что мир создан из ничего, говорит, что не было прежде никакой материи, из которой он бы образовался, не было *causae materialis*. Но оно отнюдь не говорит, что для мира не было достаточных производящих причин, не было *causae efficientis*. Такой причиной оно считает Бога. Таким образом, творение из ничего предполагает только отсутствие причины материальной, но никак не производящей. Наука утверждает, что существование и *causae materialis* также необходимо, ибо из ничего ничего не бывает, и потому мир должен иметь материальную причину. Если мы всмотримся в опыт, то увидим, что эта почва не так тверда, как кажется.

Обратимся к фактам сознания. Возьмем случай возникновения в нашей душе нового представления. Доискиваясь причин его происхождения, можно предположить следующие исходы. Можно думать, что представление порождено внешним предметом. Так и думали древние. Они полагали, что от всякого предмета отделяются образы и входят в наше сознание. Но что можно было предполагать прежде, то должно быть отвергнуто теперь. Предмет, действуя на меня, остался тем же, что и прежде: он был внешним поводом для моего представления о нем, но никак не сам изменился в это представление и никак не сам породил его через отделение какой-нибудь части из себя. Можно думать далее, что представление порождено из моего телесного организма, есть лишь своеобразная комбинация его сил. Нового, следовательно, в смысле материи, ничего нет. Так думают материалисты. Но эта теория, производящая душевные явления из комбинации материальных частиц, должна быть оставлена. Психофизики признают, что душевные явления нельзя вывести из действия наших органических сил, что движения несводимы на ощущения. Можно сделать третье предположение, именно, что мое представление есть только новая комбинация прежних представлений, образовавшихся под влиянием известных условий. И опять, кроме группировки иной формы, ничего нет нового, *causa materialis* та же. Если вдуматься в это предположение, то придется его отвергнуть, потому что в таком

¹⁴³ Причина материальная (лат.).

¹⁴⁴ Причина производящая (лат.).

случае душе приписывается признак сложности, она превращается в материю. Но это противоречит самому понятию души, ибо душа есть принцип объединения всего переживаемого и в этом прямо противоположна материи. Кроме того, это предположение противоречит непосредственному сознанию того, что в душе новое представление существует наряду с прежними. Если оно не вытесняет их, то, очевидно, оно не образовалось из прежних элементов. Итак, данное представление не могло возникнуть из прежних представлений. Философия появления новых фактов душевной жизни объясняет привнесением понятия *potentiae* (возможность); она утверждает, что душевные факты существуют в возможности, но под влиянием благоприятных условий переходят в область действительности. Но это объяснение, в сущности, ничего не выясняет. Термин *potentia* относится к разряду тех немногих слов, которые рельефно обнаруживают наклонность человека ипостазировать свои абстракции, что и случилось в области философии с понятием потенции, выдуманным Аристотелем. Однако действительность нисколько не объясняется предположением какой-то области возможности. Что это за особая область? Где она? Когда говорят, что известный факт хотя для нас и кажется новым, но на самом деле он не новый, а существовал и прежде, но *in potentia*¹⁴⁵, теперь же только проявился при благоприятных обстоятельствах, то такое объяснение, собственно, ни для кого не понятно. Или есть или нет, или был или не был — это точные ответы. Но когда говорят: это есть, а этого нет, а только будет, есть где-то в потенции, то тут ни более ни менее как выдумывание с целью уклониться от ясного ответа. Что-нибудь одно: или есть или нет, или было или не было; другого исхода для мысли быть не может. Или есть в действительности дождь на дворе, или нет его. Когда я говорю, что его хотя нет, но он возможен, то я этим совсем не хочу сказать то, что дождь существует в неизвестной области, носящей название возможности, а хочу только сказать, что моя мысль полагает, что при данных условиях атмосферы может произойти дождь. Возможность эта, таким образом, есть только предположение моей мысли на основании прежних опытов, а дождя в это время нигде нет: ни в неизвестной области потенции, ни в известной области действительности.

Этим исчерпываются все выходы нашей мысли: новое представление не произошло от действия на нас внешних предметов или из телесного организма, не возникло из комбинации прежних представлений и, наконец, из потенции, каковой области совершенно не существует. Можно допустить лишь только то, что представление возникло под влиянием окружающих условий, но из ничего,

¹⁴⁵ В возможности (лат.).

так что предметы в этом случае являются не *causa materialis*, а *causa efficiens*. Возьмем чувство, движение воли — объяснение их одно и то же; должно предположить в нашей душе для объяснения их возникновения некоторое творчество. В детстве человек обладает ничтожным запасом душевных фактов, с возрастом внутренний мир развивается, образуется самобытное мирозерцание. Вся жизнь человека представляет рост, накопление новых психических фактов; как можно сказать, что все это богатство душевной жизни есть комбинация прежних элементов? Очевидно, этого исхода нельзя принять, все это процесс творчества при содействии внешних условий.

От этих непосредственных, чисто психических фактов мы можем перейти в область внешнего мира.

До сих пор он нам известен лишь с внешней стороны, мы знаем мир как комбинацию материальных элементов. Наука утверждает, что количество их остается постоянно одно и то же, но это не уничтожает мысли, что во внутренней жизни совершается рост, развитие: находят, что атомы видоизменяют свои функции, комбинируясь с другими элементами. То же самое видоизменение, с большей очевидностью, находят в органическом мире, развитие которого нельзя объяснить механически.

Таким образом, мы не находим, чтобы христианское учение о творении из ничего не подтверждалось аналогиями во внешнем мире.

Затем, слышится еще возражение со стороны науки: творение из ничего противоречит закону постоянства и равновесия сил в природе. Говорят, если бы появились новые силы, новые атомы, то произошел бы переворот во всей вселенной (количество физических сил в природе — одно и то же, неизменно). Но это возражение есть незаконное перенесение выводов физики в область психологии и биологии. Пусть будет так, что количество физических сил постоянно, хотя безусловно и этого доказать нельзя; но кто может утверждать, что количество жизненных и психических сил в мире вечно одно и то же? В теперешней науке гипотеза развития общепринята. Если говорят, что мир постоянно прогрессирует, то этим, очевидно, признается, что постоянно растут новые и лучшие факты, что возникают лучшие и совершеннейшие виды бытия на смену худшего и недостаточного. Не будь этого, в чем бы и состояло развитие? Но признавши это, мы, собственно, признаем возникновение из ничего, потому что появляется то, чего прежде не было и что в прежних фактах не заключалось, так как они были худшими и ничтожными сравнительно с последующими; в меньшем не может заключаться большего. Эгоизм дикаря не заключал в себе альтруизма

современного человека, ибо количество наличных психических сил человека — в состоянии дикости — было менее, чем во времена культурные. Представляются здесь только два пути объяснения: один путь механический и материалистический: что эгоизм дикаря был одной комбинацией сил или частиц, а альтруизм современного человека — несколько другая (под влиянием исторического изменения обстоятельств) комбинация, но тех же самых сил и частиц. Но если мы отвергнем этот путь как совершенно противоречащий единству нашей душевной природы и всех ее фактов, то придется вступить на другой путь: признать, что породились новые факты на смену прежним, возникла во внешних отношениях новая жизнь, и не только новые комбинации старых элементов, а появилось действительно нечто новое, простое и высшее. Но признавши это, мы признаем постоянный процесс творчества из ничего, хотя и по определенным законам правящей миром воли, и в силу совершенно достаточных оснований из области внешнего мира.

Таким образом, творение из ничего нисколько не противоречит ни свидетельствам опыта, ни требованиям разума. Признавши, что оно происходит и сейчас, не предстоит никакой трудности признать, что оно произошло и в начале мира. Как теперь возникают новые факты в добавление к прежним, так и в начале возникли первоначальные факты в виде материальных частиц, первых зачатков органической жизни и наконец человека. Достаточные основания были — это Бог, а материала никакого не было, и по воле Бога он впервые возник из ничего, как и теперь по той же воле возникает, присоединяясь к прежнему и образуя из себя последовательный рост органической и психической жизни на земле.

Христианское учение о творении представляет ту выгоду, что устраняет вопрос о субстанции мира, занимающий философию с самого ее возникновения и до сего дня. Что такое наш мир сам в себе, помимо нашего сознания о нем? При том воззрении, что он абсолютен или одна сторона абсолютного, возникает вопрос: что лежит в основе этого абсолютного? Материалисты утверждают, что он не более как материя, совокупность атомов с их силами. Идеалисты видят в нем дух, раскрывающийся в многообразии своих сил, то являющийся нам извне как материя, то изнутри как душа. Иные говорят, что мир есть идея (гегельянцы и рационалисты); другие видят в нем волю (Шопенгауэр и Гартман); третьи рассматривают его как обнаружение фантазии (Фрошаммер); мистическое направление склонно принять мир за проявление чувства гармонии, любви. Как в древности философы для определения субстанции перебирали все стихии мира материального — и огонь, и воздух, и воду, и землю, так и в Новое время

перебрали для той же цели все силы человеческого духа — и мышление, и фантазию, и волю, и чувство. И как в древности, так и теперь дело остается нерешенным и неизвестным. Христианское учение, признавая, что мир не есть нечто существующее само по себе и само для себя, сразу устраняет все тщетные поиски за субстанцией мира. Мир есть творение Бога и потому не есть что-либо самостоятельное. Как проявление ума Божия мир есть действительно мысль, идея, постоянно развивающаяся и раскрывающаяся; гегельянцы правы, подметивши эту сторону мировой жизни. Как произведение воли Божией он есть воля, реальность, постоянно стремящаяся жить и развиваться. Как проявление Божественной мысли и воли мир есть фантазия с неисчерпаемым богатством содержания; следовательно, прав Фрошаммер. Как, наконец, проявление Божественной гармонии и любви мир есть и гармония и любовь, следовательно, и мистики правы. Таким образом, все философы правы в своих взглядах на мир. Но подобно тому как древние философы не могли из одной силы объяснить происхождение мира, так точно неудачны в этом направлении все попытки новейших рационалистов. А христианское учение не старается вывести из одного принципа все стороны мировой жизни. Признавая действительность как проявление ума, и воли, и чувства и соглашаясь в этом с различными философскими системами, христианство, однако же, устраняет их тщетные поиски несуществующей субстанции мира и ставит изучение последнего на религиозно-научную почву во свете Богопознания.

Кроме учения о происхождении мира из ничего, по действию всемогущей силы Бога, христианство утверждает, что Бог сотворил в нем различные роды органических существ, между тем как современная наука говорит о метаморфозе родов и видов. Она хочет подтвердить свое положение опытом, который будто бы свидетельствует о переходе одного рода в другой.

Но, во-первых, опыт говорит, что роды и виды растений и животных неизменны. Это — исторический факт. Если и существуют метаморфозы, то лишь в среде культивируемых животных и растений, и то в пределе одного рода или вида. Если думают, что современный опыт краток и потому не может свидетельствовать о перерождении, родовой метаморфозе органических существ, которое несомненно совершалось в течение целых тысячелетий, если не миллионов лет, если говорят, что нужно обратить внимание на геологические изыскания и там только можно найти подтверждение эволюционной теории, то, не говоря уже о темноте, проблематичности и неопределенности всех этих изысканий о прошлых судьбах органического мира вообще, нужно всегда иметь в виду, что

эти изыскания принципиально не могут доказать ничего в пользу перехода родов. Предположим, что исполнилось самое высшее чаяние защитников эволюционной теории, найдены все посредствующие звенья между неорганическим и органическим миром или между обезьяной и человеком. Что этим будет доказано? Только то, что существовали животные, представляющие средину между тем-то и тем-то. Но доказать неопровержимо, что такое-то животное есть перерождение такого-то — это невозможно никакими изысканиями. Только действительные опыты могут иметь решающее влияние и значение относительно метаморфозы органических существ, но действительные опыты по этому поводу дают отрицательные ответы. Мы знаем, что между обезьяной и человеком есть сходство, что существуют зоофиты, летучие рыбы, но на основании только факта совместного существования их мы не можем заключать, что животные и исторически, генетически происходят из зоофитов, птицы — из рыб, человек — из обезьяны. Это может быть доказано только в том случае, если представят факты перехода обезьяны в человека и пр.

Во-вторых. Теория эволюции родилась и поддерживается не столько указаниями опыта и действительности, сколько философскими стремлениями привести все разнообразие организмов к возможно большему единству, бросить всеобъемлющий взгляд на все растительное и животное царство. Это законное и непреодолимое требование нашего сознания, и кому не приятна попытка вывести всю бездну частных существ в стройном порядке из какой-нибудь протоплазмы или из неорганического атома? Наше время, жаждущее синтеза, с жаром набросилось на теорию Дарвина, видя в ней желанный всеобъемлющий принцип. Наука не посмотрела и на то, что действительность не подтверждает этих выводов, а возлагает надежды на их будущее развитие.

Но наука забыла библейское учение. Если бы этого не было, то христианское учение получило бы полное предпочтение пред всеми другими.

Прежде всего, Библия производит все царство организмов прямо из земли, то есть неорганических элементов: *да произрастит земля зелень, траву...; да произведет земля душу живу по роду ее...* (Быт. 1:11) По Библии, земля и вода производят живые души, то есть органические существа. А так как несомненно, что душа есть начало единства и каждое существо едино, очевидно, по библейскому воззрению, началом каждого существа послужил неорганический атом. Таково библейское учение, дальше этого единства идти нельзя.

Затем, из слов «да произрастит» и т. д. видно, что Библия не отрицает нимало влияния естественных условий на возникновение органической жизни

из неорганических элементов; только она к ним присоединяет творческую волю Бога. По Библии, и *естественное произведение* организмов, и творчество их от Бога происходило совместно. Ошибка ученых в том, что они, говоря о влиянии естественных условий на появление организмов, смешивают причину *efficientis* (производящую) с причиной *materialis*. Естественные условия могут быть только побудительными, производящими мотивами, под влиянием которых могло произойти творчество, а не самой творящей силой или материалом, из которого произошло творение. Возьмем пример. Я встретил незнакомого человека. У меня является новое представление. Человек был условием, производящей причиной нового представления; но самое представление возникло в душе по законам творческой воли Бога — из ничего. Не будь человека, не было бы представления, но не будь и творческой воли Бога, в силу которой под известным влиянием должно возникнуть и известное новое явление, также не произошло бы представления. Таким образом, и естественные условия, и творческая сила Божия идут совместно: естественные условия не выделяют из себя новых фактов, не переходят в них, они только дают возможность им возникнуть из ничего по творческой воле Божией. Новые учения полагают, что явления организмов понятны, если указаны условия их возникновения, и забывают, что, кроме условия возникновения, нужно понять самое возникновение, самый переход из небытия в бытие, то есть самое творчество факта. Библия понимает эти две необходимые стороны какого бы то ни было факта и, следовательно, появление на земле организмов, и поэтому совершенно точно выражается: Бог сотворил то, что земля произвела, то есть земля и вообще естественные силы были внешними условиями возникновения организмов, а самое их возникновение, творение, под этими установленными творческой силой условиями, произведено Богом.

Мы говорили уже о тех возражениях против библейского учения о постоянстве форм органического мира, которые слышатся со стороны эволюционной теории. Всматриваясь внимательнее в библейское учение, нельзя не заметить что оно, во-первых, вполне согласуется с фактами действительности, так как в ней никаких метаморфоз не происходит, а во-вторых, даже более, чем эволюционная теория, удовлетворяет стремлению нашего разума к единству. Оно нимало не противоречит тому взгляду, что в происхождении животного и растительного царства участвовали естественные силы природы и что формы органического царства могли возникнуть из неорганических элементов. Библейское учение своим взглядом на происхождение мира даже дополняет эволюционную

теорию: оно говорит о влиянии всемогущества Божия, возведшего неорганическое царство из небытия к бытию. Но против него все-таки слышится еще то возражение, что оно мертвит природу. Современная философия представляет жизнь мира постоянно развивающейся, во всем находит следы движения. Эволюционная теория и думает, что ее учение и объясняет это мировое движение, а библейское будто бы представляет мир определившимся, окаменевшим в постоянных формах.

Жизнь мира можно понимать двояко. Во-первых, механически. По этому взгляду, мир состоит из множества материальных элементов, соединяющихся в различные формы, — сперва более простые, потом более сложные. После разнообразных превращений и осложнений элементы явились в виде растений, животных и наконец человека. Таким образом, все движение сводится к усложнению первичных форм, к группировке элементов; внутреннего же развития нет. Можно на движение смотреть и иначе — динамически; можно думать, что жизнь мира состоит не в том только, что одни формы заменяются другими, а в том, что внутри мира возрастает сила, внутри материальных элементов развивается жизнь. Представителем подобного воззрения является Лейбниц, смотрящий на мир как на совокупность развивающихся монад, переходящих из несовершенного состояния в более совершенное. Какое же воззрение соответствует истинной жизни? Понятие жизни, развития предполагает единство, вне единства нет жизни. Представим, что у нас под руками известное количество шашек; будем составлять из них какие-нибудь фигуры, сперва простые, потом более сложные. Метаморфоз в этом случае, без сомнения, будет, но будет ли он жизнью? Нет, потому что здесь не замечается единства, соединяющего в себе эти перемены. Если бы в шашках и группах было единство, то было бы и развитие, была бы жизнь. Пример развития представляет наша душа. В ней замечается появление новых фактов, усложнение ее содержания — метаморфоз форм; но все это объединяется в одной жизненной силе, которую мы называем душой; не будь единства в душе, все превратилось бы в механическую смену одних форм в другие, не имеющую характера развития. Таким образом, жизнь есть не механический метаморфоз, а нечто объединенное. Если же мир представляется живым, то необходимо представить, что развитие происходит в единстве внутри материальных элементов, а перемены форм — только его последствия.

Если динамический взгляд более соответствует правильному понятию о жизни, то с ним примиримо библейское учение о постоянстве форм растительного

и животного царства. Предположим, что мир представляет из себя постоянные формы, постоянные ступени как в неорганическом, так и в органическом мире и что кроме этих форм существуют еще бесформенные материальные элементы, то есть изначальные атомы. Мы знаем, что всякий вид и род растений и животных непременно развивается под влиянием окружающего его мира и сам влияет на окружающий мир. Растения питаются неорганическими элементами. Этот процесс питания заключается в том, что известные неорганические элементы входят в состав какого-либо органического тела. Входя в состав этого организма, эти элементы подвергаются его влиянию, из неорганических превращаются в органические. Животные питаются растительными элементами, но эта растительная ткань, входя в состав животного организма, перерождается в животную ткань, становится более высшим органическим элементом. Человек питается растениями и животными, и эти растительные и животные элементы подвергаются действию человеческого организма и вследствие этого становятся высшей ступенью органического царства. Таким образом, эти постоянные формы мира представляют из себя только ступени, по которым элементы совершенствуются, пока не становятся животной и человеческой душой. Таким образом, рост мира, рост жизни, присущий миру, не исключает библейского учения о постоянстве форм. Даже можно сказать, что только при постоянстве этих форм возможен устойчивый прогресс этого мира. Как для развития душевной жизни каждого из нас лучше, если мы проходим ряд постепенных ступеней, от низших до высших, так и эти постоянные формы растительного и животного царства представляют из себя ту школу, которую проходят, все более и более совершенствуясь, элементы. Итак, в то время как с точки зрения механической теории жизнь мира представляет из себя только бесцельную смену форм, которая, собственно, не может быть названа жизнью — с точки зрения динамической теории развития мира представляет из себя подобие нашей внутренней жизни, выражение систематического прогресса.

Таким образом, библейское учение о постоянстве родов не только не превращает мир во что-то мертвое, а, наоборот, дает настоящий смысл настоящей мировой, органической, внутренней жизни. Если западная наука и эволюционные теории не замечают этого преимущества библейского учения пред их теориями, то это обуславливается главным образом ложным отношением между религией и наукой на Западе. Если мы познакомимся с антирелигиозной литературой на Западе, то увидим, что теории являются здесь только иллюстрацией той вражды, которая присуща западным учениям по отношению к католицизму. Только

в силу этой вражды библейское учение всегда встречает на Западе предубежденный взгляд.

Мы рассмотрели два вопроса, входящие в отдел учения о мире: 1) мы разъяснили христианское учение о творении мира из ничего и 2) мы показали, что библейское учение о постоянстве форм органического мира состоит в полном согласии с опытом и разумом. Теперь нам остается третий пункт, именно — о конечной цели мира.

Мы здесь не будем затрагивать вопроса о разумности и целесообразности мира, ибо этот вопрос разъяснен в учении о Боге. Мы там видели, что разумность и целесообразность мира должно представлять не по каким-либо эмпирическим соображениям, а уже в силу требования нашего самосознания, в силу того, что вся гносеология мира построена на единстве нашего самосознания, и мир должен быть для нас разумным, целесообразным. Если мир может быть мыслим для нас, то только в этих условиях. После учения о Боге наша задача будет состоять только в показании цели мира по христианскому учению. Мы видели, что причина мира может заключаться только в свободном творческом произволении Божиим. Мы видели, что мир не может быть связан какой-либо необходимостью с Богом, ибо в таком случае он был бы частью Бога и поэтому ограничивал бы Бога. То же самое соображение должно применить и к цели мира. Если мир есть нечто целесообразное, то его цель может проистекать только из области Божественной свободы. Если мы предположим, что цель мира составляет в Боже какую-либо необходимость, то мир явился бы только результатом необходимости, необходимым звеном проявлений Божественной жизни; а это поставило бы мир и Бога в органическую связь и этим ограничивало бы Бога. Таким образом, усилия протестантских богословов как-нибудь объяснить цель мира из необходимости Божественной природы, показать, что мир есть необходимое обнаружение цели Божественной природы, должны вести к полупантеизму или даже к пантеизму. Так это и есть: протестантские теории о цели мира приводят к полупантеистическим выводам.

Итак, цель мира необходимо должна быть поставлена в Божественной свободе; она должна истекать из свободного решения Его личности. В чем же она заключается? Если эта цель должна вытекать из безусловной свободы, из безусловной Божественной личности, то она не может быть какой-либо частной, ограниченной целью. Ибо если бы мы представили, что мир проистекает от Бога по какой-либо ограниченной цели, то эта цель, как частная, должна иметь отношение к другим целям Божества, ко всей Божественной природе, и вследствие этого

должна срастаться с Божественной природой, а это ставило бы мир в органическую связь с Богом и ограничивало бы Бога. Таким образом, если цель мира должна проистекать из абсолютной свободы Божества, то эта цель должна быть абсолютной, безусловной. А такой целью является только Бог; следовательно, целью мира должен быть поставлен Бог. Этому учит нас и христианское учение.

Мы остановились на христианском учении о цели мира, сказали, что она не может быть в Боге результатом необходимости, ибо тогда мир ограничивал бы Бога, внося в Его жизнь признак развития. Цель творения не была частной. Если представить, что Бог пред созданием мира имел частную идею и ее осуществление, то она была бы определенным звеном между идеями Божественными, следовательно, ее осуществление было бы необходимо, — органически было бы связано с Богом, как наш частный поступок есть необходимый результат нашей идеи. Если цель творения мира не обусловлена необходимо в Боге, то она абсолютна. Такой абсолютной целью может быть только Бог. Нам нужно поближе рассмотреть, как она отражается в творении и устройстве мира.

Мы видели, как христианское учение говорит о Боге; оно видит в Боге природу (οὐσία) и личность (ὕποστασις). Под природой разумеется вся совокупность Божественной жизни, все разнообразие идей, облекающих ее в определенные образы. Под личностью церковное учение разумеет субъекта, который созерцает эту жизнь. Божественное существо есть абсолютно свободное, изводящее все это из себя, и, изводя, созерцающее, и, созерцая, блаженствующее как от высшего нравственного блага. Вся природа есть проявление Божественного совершенства, отсюда является в Божестве чувство бесконечного блаженства, бесконечной самодовлеемости. По святоотеческим воззрениям, Божественную природу и Божественную личность нужно представлять реальными; нельзя думать, что личность есть акциденция природы и природа — акциденция личности. Святые отцы ставили их во взаимное отношение, нельзя думать, что природа существует сама по себе и не обусловлена личностью и что личность не обусловлена природой. Божественная жизнь есть как бы бесконечный круг.

Возьмем ее со стороны познания. Божественная природа есть объект, который созерцается, а Божественная личность — субъект, который созерцает. Можно представлять, что этот объект, то есть природа Божественная, есть как бы продукт субъекта, то есть личности, но, в свою очередь, и личность есть как бы продукт, высшее выражение объекта, то есть самой Божественной природы, дошедшей в субъекте как бы до самосознания.

Возьмем другую сторону Божественной жизни — не познавательную, а деятельную, сторону воли или свободы. Свобода может быть мыслима как продукт высший, лучший цвет необходимости, как самосознавшая себя абсолютно благая и совершенная необходимость. Но, с другой стороны, нужно признать, что все разнообразие Божественной жизни, то есть все царство Божественной необходимости должно быть мыслимо как результат Божественной свободы, иначе Бог являлся бы результатом слепой необходимости, то есть ограниченным.

Возьмем сторону Божественных идей, разума. Опять можно думать, что это есть только высший синтез Божественной природы, подобно тому как мы можем думать, что и наше умственное достояние, наши высшие идеи есть высшее выражение нашей природы. Но мы должны предположить, что в Боге все, и разнообразие природы, истекает из Божественной идеи, что множественности природы Божественной предшествует единство Божественного духа, производящее множественность и делающее из Бога нечто органическое, целое; иначе Бог оказался бы возникшим из множественности, что ограничивало бы Бога. Единство идеи в Нем непременно обуславливает множественность, а множественность обуславливает единство.

Если посмотрим на жизнь Бога со стороны чувства, то увидим, что и здесь личность и природа обуславливаются взаимно. Блаженство личного чувства происходит от полноты бытия. Если бы в Боге был недостаток жизни, если бы не было цельного организма идей, — не было бы в Божественной Личности и ощущения блаженства. Абсолютное блаженство обуславливается абсолютным содержанием Божественной жизни. Но, с другой стороны, в каждом моменте Божественного чувства, в каждом движении Божественной жизни заключено полное самодовлеющее личное блаженство чувства. Нельзя думать, что тот или другой факт производит только частное блаженство в Божественной Личности; нет, бесконечное блаженство в том и состоит, что оно проявляется в каждом моменте Божественного чувства, в каждом движении Божественной жизни. Каждый факт природы Божественной служит отражением всей Божественной Личности. Божественная природа как полнота содержания входит в Божественную Личность, выражаясь чувством бесконечно-блаженной самодовлеемости; но и Божественная Личность своим блаженством всецело наполняет каждый отдельный факт Божественной природы, каждый отдельный момент ее жизни. Таким образом, хотя природа и личность в Боге представляют из себя самостоятельные начала, но в то же время они тесно связаны между собой, обуславливаясь взаимно и образуя вечный абсолютный круг.

Если, таким образом, Бога можно рассматривать с двух сторон (со стороны природы и личности), то, будучи целью по отношению к миру, Он мог в нем отразиться в двух сторон — со стороны природы и со стороны личности. Нельзя думать, что целью бытия могла быть только одна природа. Божественная природа не существует сама по себе, вне субъекта, то есть вне личности, как утверждал еще Иоанн Дамаскин¹⁴⁶. Творение одной только природы Божественной, во-первых, бесцельно и, во-вторых, невозможно. Божественная личность должна быть дополнением природы в деле творения бытия. Как в Божественном существе нельзя указать, что чему предшествует, то есть природа ли личности или личность природе, так и в рассуждении и цели мира или бытия нельзя представлять, что бытие есть продукт только Божественной природы или что оно есть продукт только личности Божией.

Из предшествующего мы видели, что если Бог есть свободная причина и свободная цель мира, то и мир, как следствие Божественного творчества, должен быть отражением Божественной жизни. Бога можно рассматривать с двух сторон: а) со стороны личности и б) со стороны природы, — следовательно, и мир, как отражение Божественной жизни, следует рассматривать тоже с этих двух сторон. Но в Боге эти две стороны представляются и самостоятельными, и вместе обуславливающимися взаимно. Они не акциденции одна от другой, но и не абсолютно оторваны друг от друга. То же и в мире, как отражении Бога. Личность не есть акциденция природы, и природа не есть представление личности. И та и другая существуют самостоятельно, но, однако, взаимно обуславливая одна другую. Но тут мы встречаемся с затруднением. То, что мыслимо в отношении *вечного* Бога, то как будто немыслимо в отношении *временного* мира. Природа является причиной личности, и личность — причиной природы. Божественная жизнь представляет как бы круг, сам себя порождающий и сам себя завершающий. Когда мы этот признак соединим с признаком вечности, то этот круг будет понятен: мы можем мыслить, что *вечное* Божество представляет вращающийся круг жизни. В категории вечности эта обусловленность двух сторон представляется делом мыслимым. Но когда мы посмотрим на мир, то здесь трудно представить, как следствие может порождать свою причину. В Боге личность порождается природой и сама порождает эту природу: начало логическое обуславливает и конец, ибо мы представляем Божественную жизнь

¹⁴⁶ См., напр.: «В Божественной и несотворенной природе усматривается: не-рожденность — в Отце (ибо Он не рожден), рожденность же — в Сыне (ибо Он вечно рожден от Отца), а исхождение — во Святом Духе» (Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. Кн. IV. Гл. VII).

в один момент, под категорией вечности, в которой нельзя различать моментов начала и конца. Но на мир мы смотрим под категорией времени и замечаем некоторую последовательность в нем, и причина здесь необходимо должна предшествовать следствию, эти моменты постоянно раздробляются во временном порядке. В вечном же Боге эти два момента безразличны, как и в логике, где следствие мы можем представлять раньше причины. Вследствие трудности представить то, как личность может обуславливать природу, и наоборот, и возникают различные воззрения на это дело. С материалистической точки зрения личность есть порождение природы, а с идеалистической — наоборот: личность есть причина всего мира. Разрешение этого непонятного явления мы находим в том христианском воззрении, что мир не есть что-нибудь самостоятельное, не есть субстанция, а только отражение Божественной жизни.

Мир мог начать свою жизнь с бесконечного, абсолютного — в личности, или сначала — в тех атомах, которые положили начало всей природе. Если мы посмотрим на мир как на нечто самостоятельное, то должны предположить, что всякий последующий момент порожден предшествующим во времени; если же представим, что мир не может быть абсолютным, самостоятельным, то крайние моменты мира — личность и природа — могли возникнуть от Бога одновременно и могут обуславливать друг друга и сближаться. Следовательно, разрешения этого трудного вопроса надо искать в том, что на мир нельзя смотреть как на нечто самостоятельное, растущее исключительно из своего собственного начала, не должно представлять его под категорией времени, потому что получится неразрешимый круг, — а под категорией вечности, и тогда круг может быть разрешен и получит свое основание в Боге. Из Бога мир получил свое начало и свою вершину, которые, сближаясь и проникаясь взаимно, и порождают мировую жизнь. И хотя Божественная жизнь представляет собой постоянное взаимодействие между личностью и природой, средоточие Божественной жизни находится в личности. Бог в своем «я», то есть в личности, производит все разнообразие Божественной жизни, созерцает его и наслаждается им. Следовательно, и мир, насколько он есть отражение Божественной жизни, средоточие всей жизни должен иметь в личности. Бессознательные, безличные существа мира должны мыслиться как нечто подготовительное к появлению личности. В Боге природа есть средство к большему наслаждению, блаженству Божественной личности; следовательно, она является необходимой для того, чтобы Божественная личность могла видеть в ней свое отражение и наслаждалась всем своим бесконечным блаженством. В Боге

природа служит средством для отражения личности, следовательно, и в мире появление личности и блаженство ее должно обуславливаться природой, следовательно, вместе с личностью должны существовать и те элементы, которые отражали бы личность. Сотворение личности должно быть соединено с сотворением природы, которая отражала бы Божественную природу. Откровенное учение и говорит, что первым моментом творения было произведение материальных элементов, которые могли бы служить отражением Божественной жизни. Дальнейшее творение мира есть только подготовка этих элементов до такого жизненного роста, чтобы они могли отражать Божественную жизнь. Если мы посмотрим на основные элементы материальных предметов, то увидим, что они мало способны отражать Божественную жизнь, — только постепенно усовершеншаяся, эти атомы проявляют такие силы, такие способности, которые мало-помалу приспособляются ко всем явлениям мира и в высших существах животного царства находят высшую приспособленность к явлениям мира; в них только основные элементы достигают наибольшей силы отражения сотворенного бытия и тем самым Божественного бытия. Следовательно, неорганическая жизнь служит подготовительным условием к тому, чтобы в человеческой душе организовалась такая природа, которая была бы способна правильно отражать Божественную природу. Чтобы личность в каждом своем отражении созерцала собственную Богоподобную бесконечную личность, — в этом и цель сотворения природы, и в этом наше блаженство уравнивается с блаженством Божественным.

О человеке

В Библии мы видим, что весь ряд творений Бог закончил человеком и что вся природа сотворена для блаженства человека. В творении личности мы находим новый элемент сравнительно с творением остальной природы, — человеческая личность во временном бытии не так сотворена, как остальная природа. Творению личности предшествует творческий совет Троиственного Бога; в самом акте творения новую черту представляет то, что Бог в тело человека вдувал дыхание жизни. Но есть в этом акте и сходство с творением природы, именно: человек сотворен из тех же элементов, как и природа — праха земного. Но другой момент этого акта — вдыхание, — как уже сказано, представляет совершенно новую черту, не имеет ничего похожего в творении природы. Чрез это ясно, что

человек представляет в мировом бытии нечто особенное, так что для его творения требовалось личное воздействие Самого Бога.

Это библейское учение о творении человека встречает разного рода сомнения и возражения со стороны современного научно-философского мышления. С точки зрения этого мышления нет данных выделять человека как нечто особенное из прочего бытия. Для подтверждения последнего положения мыслители указывают на то, что будто бы человек по своей душевной организации ничем не отличается и не выделяется из прочих животных, у которых есть также целый особый психический мир: есть чувствования, желания, некоторая сообразительность. То, что раньше исключительно приписывалось человеку как отличительное его свойство, оказывается принадлежностью и других животных, и чрез это сглаживается грань между ними и человеком. Если же так, рассуждают современные мыслители, то для чего потребовался при творении человека особый акт, выделяющий его из прочих творений, о котором повествует Библия? Библейский рассказ, говорят они, представляет проявление человеческой гордости, по которой (человек) всегда стремился выделить себя как нечто особое из ряда прочих тварей. Но наука объективная должна признать сродство или близость человека с остальной природой, а посему отвергнуть и библейский рассказ.

Но все эти возражения не покоятся на научных эмпирических данных. Отличительная черта человека — личное самосознание — полагает непроходимую бездну между человеком и животными: для всякого непосредственного сознания ясно, что у животных нет самосознания, и никто не скажет, даже относительно высших животных, что они самосознательные личности, ничем не отличающиеся от человеческой личности. Ученые говорят, что между человеком и животным нет никакого существенного различия, принимая различия несущественные; но указанное различие — отсутствие у животных самосознания — именно и является существенным различием. Если бы случился хоть один факт приближения бессознательного животного к состоянию сознательной личности, то тогда только можно было бы говорить о сродстве человека с животными; но такого факта нет, и нет даже надежды на приближение к такому факту.

Возражение против особенного акта творения человека происходит не из научных данных, а из стремления все вывести из одного начала. В христианстве таким началом является Бог. Но наука, взирающая на мир как на нечто самостоятельное, не может таким объединяющим принципом считать Бога и ищет его помимо Бога в самом мире, и находит или в природе, или в личности, и таким образом приходит или к материализму, или к идеализму.

Таким образом, уравнивание человека с животными вытекает не из каких-либо эмпирических научных данных, а из философии, которая стремится все вывести из одного принципа. А так как вся новейшая философия выходит из пантеистических стремлений, отождествляющих мир с Богом, то понятно, что этот один принцип стремятся найти в самом мире и находят его в первых элементах материи. Вначале это стремление привело к самому крайнему материализму. Когда обнаружилась несостоятельность материализма, когда выяснилось, что психические явления невозможно объяснить из материальных явлений, то на смену материализма выступает монизм, составляющий теперь главное течение философской мысли в Германии.

Монизм признает изначальность психического начала. Монизм признает, что мир можно рассматривать с двух сторон: 1) внешней — материи и 2) внутренней — души; так что одну и ту же сущность можно рассматривать с двух точек зрения: если заглянуть внутрь этого бытия, то будет душа мировая, внутренняя психическая мысль; а если вне, — то это же бытие является как материя с ее законами и движением. Следовательно, вся мировая жизнь не есть механическое движение атомов, а жизнь психическая, и самое движение атомов есть только проявление тех внутренних психических актов, которые находятся внутри атомов. Так, химическое сродство, притяжение, отталкивание атомов есть нечто иное, как симпатия и антипатия атомов, то есть внутренние силы их. Отсюда и человеческая жизнь не есть сплошное, механическое, а органическое соединение психических атомов, жизнь человека есть гармоничное движение этих атомов. В существе дела монизм не объясняет человеческой индивидуальности, сознательной личности, потому что он остается на почве того же материализма. Он все хочет объяснить из сочетания атомов, одаренных психической силой. Но в этом и несостоятелен материализм, что не может уяснить единства человеческой жизни, и монизм в этом отношении имеет тот же недостаток. Для нас важно, собственно, то, что в монизме материализм признал свою несостоятельность в объяснении психических явлений и этим признал их изначальность. Когда монизм рассуждает о самом психическом начале, о природе его как атома, он вместе с этим разумеет и сознание. В европейской философии, насколько она развивается в зависимости от классической философии, сознание личности человека не составляет предмета каких-либо специальных философских исследований, сознание считается силой, несколько не отличающейся и не выделяющейся в ряду других сил человека. При основании новой философии весь мир разделяется на две категории явлений: мир протяжения и мир мышления; и самый

факт сознания Декарт обозначает словом *cogito*¹⁴⁷. То же и у Спинозы: мир мышления и протяжения, и под именем мышления — вся психическая область, не исключая и сознания. О бессознательной душевной жизни первые намеки встречаем у Лейбница, который разделяет монады на сознательные и бессознательные. Но он не полагает резкой границы между этими видами, потому что бессознательные монады, по его учению, есть только переходная ступень к монадам сознательным. И резкого различия между ними нет: монады постепенно просыпаются, постепенно входят в сознание, так что и на самых низших ступенях есть сознание, хотя и очень небольшое, и на самых высших есть некоторая доля бессознательного, дающая возможность еще больше возрастить в сознании. В новейшей философии тоже мало специального рассмотрения нашей личности, самого человека. Тем не менее, когда стало развиваться исследование о животной душе и на основании антропологии стали знакомиться с внутренними процессами человеческой души, все более и более назревало сознание того, что сознание человека нельзя выводить из бессознательных душевных процессов. Это сознание бессилия человеческой мысли замечается в самых главных представителях монизма. В лице Нуаре¹⁴⁸, считающегося самым ревностным проповедником монизма, это учение признается, что сознание нельзя вывести из бессознательных душевных процессов, и потому его надо приписать самим атомам, которые имеют сознание в ничтожном зародыше. В новейшей положительной науке есть даже основание думать, что сознательная и бессознательная области представляют нечто раздельное, самостоятельное, невыводимое при теперешних мировых условиях одно из другого.

Существование и независимость бессознательных душевных процессов очевидны для всякого: что в нас происходят бессознательные акты — это общепризнанный факт. Возьмем самые элементарные ощущения, совершающиеся бессознательно. Если будем анализировать их, то увидим, что они представляют соединение самых сложных логических процессов: понятий, суждений, умозаключений. В среде психологов Вундт прямо выводит все наши ощущения из суждений и умозаключений. Что в человеке есть бессознательные процессы ума, это подтверждается гипнотизмом и т. п. Точно так же в человеке иногда зреет какое-либо чувство, но он его долго не замечает, и только когда оно усилится, окрепнет,

¹⁴⁷ Я мыслю (*лат.*).

¹⁴⁸ Нуаре Людвиг (1829—1889) — немецкий филолог и философ, автор «трудовой» теории происхождения языка. Издал ряд философских сочинений, для обоснования и развития соответствующего современному научному мышлению монизма.

только тогда и находит его сознание. Волевые движения в большинстве случаев совершаются бессознательным путем: процесс хождения и т. п. совершается бессознательно, а между тем он есть движение нашей воли. Таким образом, факты показывают, что в человеке есть бессознательные душевные процессы ума, чувства и воли. Вместе с тем факты показывают, что эти бессознательные душевные процессы иногда совершаются гораздо лучше, когда сознание не вмешивается в них. Сознание призвано только для наблюдения над ними, а когда оно начинает влиять на них, в них замечается остановка. Поэтому инстинкт животных иногда целесообразнее приспособлен к их жизни, чем в человеческой душе. Если мы всмотримся в наше сознание, увидим, что оно никак не может быть выведено из бессознательных душевных движений. Нельзя найти предела в нашей душевной жизни, где можно бы указать источник нашего сознания, где ум, чувство и воля освещаются сознанием. Психология может только сказать, что известные душевные процессы до сознания их должны дойти до известного предела интенсивности, что есть предел между бессознательным и сознательным, ниже которого душевные явления не могут быть сознаны. Но это не говорит за то, что сознание происходит из этого несознаваемого предела, а только о том, что эти явления до сознания их должны дорасти до известной силы. И самые крайние психофизики признают, что первоначальные акты превращения ощущения в восприятие или какой-либо несознаваемой мысли в сознательную — остаются постижимой тайной. Таким образом, с точки зрения непосредственного наблюдения можно даже сказать, что наше сознание до сих пор не выведено из бессознательных душевных процессов и, по сознанию ученых, нет и надежды на это. Если посмотрим и с метафизической точки зрения, также увидим, что нет возможности из душевных процессов вывести наше сознание. В своем самосознании и сознании мы замечаем один отличительный признак, резко отличающий его от всех других сил нашей души, это — самоочевидность. Каждое наше явление мы называем только в такой мере сознательным, когда оно для нас ясно, очевидно. Но эта ясность, очевидность, если ее переложить на объективную терминологию, будет отношением нашего я к самому себе. Всякий факт из внешнего бытия мы понимаем только в мере отношений его к другим фактам; все познание наше относительно: величина, цвета, каждое явление само по себе — непознаваемо, и мы познаем их только тогда, когда приведем в отношение с другими предметами. Точно так же каждый факт нашей душевной жизни неразрывно связан с остальным содержанием нашей душевной жизни. А наше самосознание, наше я именно тем и отличается от всех этих явлений, что оно ясно без всякого сравнения с чем-

либо другим. Мы сознаем наше я без всякого отношения к чему-либо другому. Мы, конечно, можем определить его (я) какими-либо частными признаками и для этого сравнивать себя с чем-либо другим, но когда мы непосредственно познаем наше я, вне всех частных определений, это я является для нас очевидным бытием, не нуждающимся в сравнении с другим бытием. И в области философской сознание всегда определялось как тождественное самому себе, как тождество субъекта и объекта. Если же мы теперь поднимем вопрос о том, каким образом могло возникнуть сознание, тождество субъекта и объекта, как могло произойти отношение бытия к самому себе, то должны согласиться, что ни на какой относительной степени бытия это не возможно. Тождество субъекта и объекта только и возможно на абсолютной степени бытия, это абсолютный синтез его. Всюду замечается воздействие одного предмета на другой, и чем более развивается предмет, тем далее простирается взаимодействие, взаимоотношение, а на высшей степени бытия оно доходит уже до отношения предмета к самому себе. Подобное взаимоотношение в Боге представляет то самое, что можно назвать личностью. То же должно предполагать и в человеке. И в нем должен быть абсолютный синтез бытия в том, что его сознание не есть какое-нибудь частное ограничение бытия, а непременно какой-либо абсолютный акт, высшее проявление бытия, самая абсолютная степень его развития. В Боге эта степень могла произойти совершенно естественно, потому что в Боге как личность, так и природа находятся во взаимодействии: можно представлять, что и Божественная природа произвела личность и что личность в своей свободе произвела природу; из фактов, взаимодействующих друг на друга, могло возникнуть и Божественное Самосознание. В Боге мы, естественно, можем представлять всякое бесконечное взаимодействие и мыслить Божественную природу такой, которая вошла в отношение к самой себе и стала личностью. В Боге такое взаимоотношение мыслимо, но в человеке оно невозможно: личность человека нераздельна с самой его природой, душой, а в нашей душевной жизни замечается самая ограниченная совокупность бытия, душевные формы — самые скудные, отношения между ними — самые простые. Как же теперь можно предполагать, чтобы наше самосознание, которое представляет абсолютный акт отношения к самому себе, возникало из такого простого, несложного бытия? Взаимоотношение между нашими душевными процессами никогда не доходит до отношения к самому себе. Наша личность является уже и в младенческие годы, как и в зрелые, а наши душевные явления даже и тогда представляют собой колеблющиеся основания; поэтому всякая попытка вывести из них самосознание всегда должна оканчиваться полной

неудачей, потому что, как бы мы ни комбинировали душевные факты, они всегда окажутся только относительными, между ними никогда не найдутся такие, которые бы вошли в отношение к самим себе, и никогда невозможно проследить генетического процесса возникновения из них самосознания, личности. Ошибка тех ученых, которые хотят выводить самосознание из бессознательных душевных процессов, состоит в том, что смешивают Бога и мир и полагают, что к миру приложимо то, что может совершаться только в Боге; в Боге как вечно вращающемся круге абсолютной жизни это и возможно, а в эмпирической, ограниченной, временной действительности, в человеке, — нет. С одной стороны, мы обладаем самосознанием — абсолютным фактом, с другой — элементарными душевными процессами, сложившимися едва настолько, чтобы только они могли быть освещены самосознанием. Ошибка, собственно, в том, что к внешнему миру прилагают абсолютную тенденцию, которой он не соответствует. В этом основная ошибка всякого пантеизма. Мы, например, хорошо сознаем, что жизнь вообще должна быть выведена из какого-либо одного принципа, но когда мы приложим к нашей ограниченной мировой жизни принцип абсолютного характера, то увидим, что эмпирические данные вовсе не могут уполномочить нас на это и что он может оправдаться только в Боге, в Его абсолютной божественной жизни.

Таким образом, из предыдущего видно, что христианское учение о происхождении человека представляет творение человека особым актом творческой воли сравнительно с остальным творением и, следовательно, свидетельствует об особом достоинстве человека. Мы видели также, что современная наука отвергает это учение о происхождении человека, основываясь на том, что он (человек) не представляет собой ничего особенно выдающегося сравнительно с окружающим миром, что он — результат сил природы, высшее звено в цепи земных существ. Такое уравнивание человека с остальными творениями мира происходит из того, что учение это в объяснении происхождения мира вовсе выкидывает понятие Бога, смотрит на мир как на нечто самостоятельное, что должно объясняться своими собственными законами вне всякой сторонней причинной зависимости. Отсюда попытка объяснить происхождение мира и человека из материи. Эта попытка кончилась неудачей: из материальных процессов не удавалось объяснить психических явлений. Тогда на место материализма выступил монизм, который признавал в атомах вместе с материальной и психическую сторону. Но и монизм не объяснил факта сознания из бессознательных душевных процессов, и эта неудача выразилась в том, что в самых главных представителях монизма (Нуаре) замечается тенденция внести сознание в самые атомы.

Это направление, характеризуемое тенденцией внести сознание как первоначало в систему физического мира, не есть явление одиночное, выдающееся в философско-научной области. Мы видим, что физики (Гирн¹⁴⁹) и психофизики (Вундт) стараются понять мир животных (явления в области животной жизни) как происшедший из сознания; они полагают, что у животных, имеющих нервную систему, она является продуктом сознания, предполагаемого в них, и наша нервная система — омертвелое сознание. Эта истина признается даже в учебниках физиологии, например у Мони, который признает, что иннервация нервной системы, которая бессознательна, служит лучшим доказательством того, что она вышла из сознания и представляет продукт сознания. В этом движении мы видим доказательство бессилия монистического учения, доказательство того, что факт сознания, присущий по преимуществу человеку, невыводим из материи. Мы видели, что это отличие человеческого сознания от бессознательных процессов имеет и прямые доказательства: мы не можем проследить процесса возникновения сознательного явления из бессознательного; это невысказано для нас, ибо между ними лежит непроходимая пропасть. Метафизика определяет самосознание как отношение бытия к самому себе; но что относится только к самому себе, то выделяется из сферы прочих относительных явлений и составляет явление абсолютное.

Есть и косвенные доказательства того, что самосознание отличается от других душевных явлений и представляет сравнительно с ними факт особый, исключительный. Все психологи приписывают сознанию свободу, даже в крайних психологических школах мы видим, что когда начинают говорить о природе нашего сознания, то приписывают ему свободу. Крайняя психологическая школа — английская — должна бы, оставаясь последовательной себе, объяснить сознание внешними причинами — механизмом ассоциаций, но и там (у Локка¹⁵⁰, Рид¹⁵¹,

¹⁴⁹ Гирн Густав Адольф (1815–1890) — немецкий физик, занимался большей частью механической теорией теплоты.

¹⁵⁰ Локк Джон (1632–1704) — английский философ-сенсуалист. Главная работа Локка — «Опыт о человеческом разумении». В этой работе он, в частности, дает следующее определение внимания: «Когда наблюдают и, так сказать, отмечают в памяти те идеи, которые появляются сами... это есть *внимание*» (Локк Дж. Т. 1. С. 278).

¹⁵¹ Рид Томас (1710–1796) — шотландский философ, основатель и главный представитель философии «здорового смысла». Сын священника, был священником, потом профессором философии в Абердине и в Глазго. В главном труде Рида «Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла» заметно влияние сенсуалистических идей Дж. Локка (рус. пер.: Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. М., 2002). Внимание Рид называет особенной способностью души и ставит рядом с сознанием. Он называет внимание «произвольной деятельностью души», но часто сам себе противоречит, приводя примеры непроизвольности нашего внимания.

Бэна¹⁵², Дж. Милля¹⁵³) находим определение внимания как произвольного сосредоточения сознания. В Германии Герbart¹⁵⁴ не отвергает факта, что сознание обладает способностью произвольного сосредоточивания. Этот факт неопровержим. Но свобода не может принадлежать кругу относительных явлений; отличительная черта их, что во всем окружающем нас мире мы необходимо находим зависимость, отношение. Если же речь идет о свободе, то и получается безотносительность. Раз нашему сознанию приписывается свобода, мы должны характеризовать это сознание как факт абсолютный, выдающийся из круга других психических явлений относительных. Что сосредоточение сознания есть неопровержимый факт — это видно всякому. Мы соединяем же представления в известные понятия, а без свободы сознания невозможно никакое мышление. Настолько возможна наша мысль, наши открытия, насколько мы сосредоточиваем наше внимание на известных явлениях, — только тогда панорама явлений внешнего мира кажется связным представлением в нашем уме, когда мы остаемся на ней свое внимание и связываем их с другими явлениями. Свобода сознания служит доказательством того, что сознание не принадлежит и области относительных явлений, которые происходят в бессознательном мире нашей психической жизни. То же доказывает и тот факт, что кто бы и как бы ни смотрел на человека, все приписывают ему признак нравственности. В основе нравственности покоится нечто выходящее из ряда обычных мировых явлений, — ее нет ни в мире растительном, ни в мире животном. Мы видим направление, определяющее нравственность как сумму условий, выгодных для жизни человека, — но даже и при таком (неправильном) определении надо признать, что эти условия суть только частные проявления нравственности, за которыми кроется нечто

¹⁵² Бэн Александр (1818–1903) — шотландский философ, психолог и педагог. Представитель ассоциативной психологии. Наибольший вклад в науку Бэн внес как психолог, первым в Англии применивший физиологические методы в психологии и положивший начало систематизации психологических теорий.

¹⁵³ Милль Джон Стюарт (1806–1873) — английский философ и экономист, представитель ассоциативной психологии. В своей «Системе логики» подверг критике те направления философии, согласно которым знание и поведение исходят из врожденных идей и «морального чувства». Напротив, доказывал он, все наше знание имеет опытное происхождение. Априорных истин, независимых от опыта, не существует. Критерием истины также является опыт; истинным умозаключением можно назвать только такое, которое строго согласуется с объективной реальностью, с фактами.

¹⁵⁴ Герbart Иоганн Фридрих (1776–1841) — немецкий философ и педагог. Примыкая во многом ко взглядам Канта (философию которого Герbart развивал в реалистическом ключе), в то же время отчасти дает намек на монадологию Лейбница (в своем учении о «реалах» — реальных существах с простым качеством каждое). В своих педагогических взглядах близок к Песталоцци с его наглядным обучением. Религиозная вера, по учению Гербарта, основывается на созерцании природы и образуется под влиянием нравственных запросов.

безусловное; как бы ни отвергали учение Канта о категорическом императиве¹⁵⁵, никогда его всецело отвергнуть не могут. Таким образом, современная психология и этика дают основания к выделению человеческого сознания из круга материальных и душевных фактов всего мира. Оно абсолютно. Отсюда понятно, что происхождение человека не может быть признано тождественным с творением остальной природы. С точки зрения христианства учение о творении все объясняет легко. Наша личность произошла не из природы, а особым актом Божественной воли. Без Бога и вне Бога нельзя объяснить человеческой личности, ибо тогда пришлось бы остановиться на дуализме, но это значило бы противоречить нашему разуму, который стремится к одному началу. Человеческая мысль, созерцая мир не в Боге, или двойит человеческий разум, или противоречит своими выводами действительности. Мир, по учению христианства, возник с двух противоположных концов, то есть Бог сотворил землю, или начало материальное, и небо, или начало духовное. Вместе с животными породил и человека. Во всяком случае, библейский взгляд не имеет тех противоречий, к которым невольно приходит современная наука, смотря на человека как только на продукт природы.

О бессмертии человека

Учение о бессмертии человека неразрывно связано с учением об особенном, личном происхождении человека от Бога. Оба эти пункта связаны неразрывно и в самой Библии. Человек как личность происходит от вечного Существа и предназначен поэтому вечно продолжать свое существование духовно. *И возвратился дух к Богу, Иже даде его*¹⁵⁶. Христианское учение о бессмертии души человеческой не может быть доказано с аподиктической достоверностью. Этого нельзя и требовать от него. Известно, что аподиктическая достоверность может быть достигнута тогда, когда мысль человеческая из ряда следствий выводит причины их, — познает то, что произвело их. Если человек имеет пред глазами факты, может анализировать их и будет восходить к причинам их, то в этом случае может быть достигнута аподиктическая достоверность. Но как только

¹⁵⁵ Категорическим императивом Кант называет сущностно присущий человеку моральный закон, который можно сформулировать следующим образом: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» (Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 147).

¹⁵⁶ Еккл. 12:7.

мысль человеческая, имея дело с фактами, желает узнать о следствиях их, то аподиктическая достоверность невозможна, ибо сочетание причин может быть разнообразно, тогда и следствия их будут крайне разнообразны. Мы можем с вероятностью указать на следствия, но не с достоверностью. Вопрос о бессмертии принадлежит к предположениям, когда мы имеем дело с настоящим, а должны говорить о будущем. Если наука, углубляясь в глубину психических явлений, может приходить к открытию законов, то здесь она может достигнуть определенных результатов; но если она настоящую жизнь хочет проследить не в глубине ее обнаружений, а в ее будущности, то она не может достигнуть аподиктических результатов, и требовать этого от христианских доказательств бессмертия значит противоречит логике. Но при уяснении учения о бессмертии мы встречаемся с фактами, которые заставляют нас принять его.

1) Есть аргумент метафизический, выводящий бессмертие души из единства ее. Он был известен и древним и с достаточной определенностью проведен Платоном в «Федоне». Новейшие философы приходят к утверждению бессмертия души чрез понятия ее единства, простоты, неразложимости на элементы и, следовательно, неразрушимости. Это то же самое доказательство, которое материалисты применяют к своим атомам; на единстве их материалисты основывают неспособность ни уменьшаться, ни увеличиваться в объеме и отсюда заключают к вечности их. Кант находил это доказательство бессмертия души человеческой неосновательным. Положим, говорит он, душа человеческая не может изменяться в своем составе, но зато она может умалаться интенсивно, внутренние силы ее могут проходить целую скалу интенсивности и дойти до нуля и лишиться здесь своего бытия¹⁵⁷. Это опровержение Канта не совсем удачно разрушает этот аргумент, потому что он рассуждает здесь не субстанции души, а об ее функциях. Следовательно, мы можем предположить, что то, что имеет характер единства, может постепенно умалаться в своей интенсивности, но все это будет касаться проявлений природы, а не самой природы. Природа не — проявления. Природа может прекратить свои обнаружения, но это не значит, что вместе с этим она прекратит свое собственное существование. Таким образом, этот аргумент

¹⁵⁷ См.: «...нельзя отрицать у нее (души. — В. Л.), как и у всего существующего, интенсивной величины, т. е. степени реальности в отношении всех ее способностей и вообще всего того, что составляет [ее] существование, а эта интенсивная величина может убывать через бесконечное множество меньших степеней, и, таким образом, предполагаемая субстанция (вещь, постоянность которой еще вовсе не доказана) может превратиться в ничто если не путем деления, то путем постепенного ослабления (remissio) ее сил (стало быть, путем истощения, если можно воспользоваться здесь этим выражением)» (Кант И. Критика чистого разума. С. 248).

сохраняет всю свою силу, несмотря на возражение Канта. Это доказательство важно в том отношении, что в нем мы становимся на общую почву с естественными науками, ибо они, становясь на общую почву с атомистами, дают нам некоторые (впрочем слабые) основания для истины бессмертия души. Метафизическое доказательство бессмертия души есть вместе с тем и физическое. Мы можем этими доводами разбить атомистов, указывая, в противоположность их учению о неуничтожимости атомов, на неуничтожимость единого, неразделенного начала души, которое и с их точки зрения может быть приравнено атому.

2) Другое доказательство бессмертия души (Тейхмюллера) выходит из рассмотрения объективной природы с ее законами. Человек с точки зрения современной науки есть высшее звено природы. Во всей природе мы замечаем господство закона развития. Когда будем смотреть на его осуществление, то увидим, что он осуществляется непрерывно, по закону экономии сил, то есть каждый момент развития тесно связан с предшествующим; нигде, ни в природе, ни в отдельных индивидуумах, не видно скачков, — каждый момент развития начинается с той ступени, на которой остановилось развитие предшествующего момента. Закон этот не имеет исключения. Насколько человек принадлежит к этой природе, настолько он подчинен и этому закону; если он развивается, то развивается по закону непрерывности, по закону экономии сил. Если представить, что человек заканчивает свое существование с уходом из этой жизни, тогда придется признать, что все предшествующие моменты не имеют значения, и человек, это высшее звено природы, один только будет бессмысленным исключением во всей природе, — исключением, нарушающим смысл мировой жизни. Поэтому даже физиологи и люди, занимающиеся изучением внешней природы, и те согласны, что по закону экономии необходимо предположить, что человек должен продолжать свое развитие и далее. Но только это развитие можно понимать различно: во-первых, формально, то есть развиваются душевные силы — ум, чувство и воля — и в то же время то душевное содержание, которое в нас есть сейчас, может совершенно исчезнуть, — и, во-вторых, материально, то есть душа начнет свое развитие с той ступени, до которой она дошла здесь, в этой жизни, как по форме, так и по своему конкретному содержанию. К первому мнению склоняется так называемое индивидуалистическое направление; оно признает продолжение жизни за гробом, но отрицает ее связь по ее конкретно-му содержанию с здешней жизнью, отрицает поэтому и тождество самосознания и личности, ибо эмпирическое тождество личности основывается на тождественности душевного, конкретного содержания. Мы имеем и на русском языке

(пер. с нем.) сочинение с таким характером, сочинение Гелленбаха¹⁵⁸. Такое направление произошло оттого, что трудно представить, как наша душа может сохранить конкретные представления, находящиеся в зависимости от окружающего мира и тела, принадлежащие не столько духу, сколько телу в связи с духом. Но если посмотреть на наш внутренний мир с психологической точки зрения, то это затруднение пропадает. Представления происходят в связи с окружающим миром, но он только возбуждает душевные силы к деятельности, а самая деятельность совершается исключительно по психическим законам. Нервное движение необходимо для ощущений света и звука, но последние — чисто психические явления; даже впоследствии мы можем воспроизвести эти ощущения и представления помимо телесных возбуждений. Все наше тело служит, таким образом, только инициатором этого дела. Если так, то мы можем думать, что душевное содержание может быть сохранено по отделении души от тела. Поэтому и психологи, как например Лотце, совсем не находят препятствия мыслить продолжение жизни за гробом с теми желаниями, мыслями и чувствами, которые она приобрела в земной жизни. Такое представление более согласно с теми законами развития, которые мы наблюдаем, с упомянутым выше законом непрерывности или экономии сил; например, по закону наследственности совершается передача свойств, по нему ни одно свойство не пропадает, а служит почвой для дальнейшего развития. А если представим, что наши представления пропадают, то, следовательно, исчезает и все конкретное содержание, а следовательно, уничтожается закон непрерывного развития, или экономии сил. Индивидуалистическое направление, признающее только формальное развитие души за гробом, произошло под влиянием индийской философии, которая смотрит на конкретную жизнь как на сон, который уничтожится после смерти, когда душа сольется с божеством в нирване. С точки зрения объективной науки должно признать, что и конкретное душевное содержание продолжает свой рост за гробом, то есть следует признать бессмертие души в христианском смысле.

3) Кроме метафизического и природного доказательства бессмертия души существуют доказательства и чисто психологические. Первое из них основывается на бытии в нас идеи бессмертия. Все окружающее подлежит закону

¹⁵⁸ Гелленбах Лазар (1827–1887) — австрийский философ, склонный к оккультизму и спиритизму. Вслед за Шопенгауэром считал внешний мир представлением субъекта. Индивидуальная душа — это независимая от мира реальная субстанция. На русский язык переведены его работы «Индивидуализм в свете биологии и современной философии» (СПб., 1884) и «Человек, его сущность и назначение с точки зрения индивидуализма» (СПб., 1885).

изменения, все конкретные явления имеют определенный срок существования, после которого и пропадают, вообще во внешней природе не видно бессмертия; мы, конечно, можем представлять атомы вечными, но только представлять, а не наблюдать в действительности. Только одному человеку свойственна идея бессмертия; этот факт так резко бросается в глаза, что издавна существует мнение, что это свойство необъяснимо эмпирическим путем. Чем более исследовать прошедшую жизнь человека, тем более открывается распространенность идеи бессмертия и ее независимость от высоты умственного настроения. Благодаря наблюдению над дикими народами мы видим, что с мыслью о Боге у них соединяется и мысль о бессмертии души. Впрочем, среди исторических религий до недавних пор возбуждала сомнения индийская религия, но теперь, благодаря тщательному исследованию ее первоисточников, дознано, что вера в личное бессмертие не отрицается в буддизме, только на это учение Будда смотрел как на учение, превышающее разумение человека. Мысль Будды не могла охватить образ существования за гробом, и поэтому он ставил этот пункт без объяснения. По смерти же Будды замечается стремление так или иначе начертать образ загробного существования. Таким образом, и в буддизме находятся следы веры в бессмертие. Этот факт всеобщего существования веры в бессмертие необъясним эмпирическим путем. Несостоятельны попытки монизма объяснить его из случая, несостоятельна и теория Спенсера, думающего объяснить веру в бессмертие из сновидений. Известно, что Гете находил эту веру самым лучшим доказательством действительного существования бессмертия души. Можно, пожалуй, согласиться, как делает это фейербаховская школа, что мысль о бессмертии создается под влиянием жажды его. Но в таком случае является вопрос о происхождении самой жажды бессмертия, существование которой всегда вызывало исследования. Тот же Гете говорит, что если в человеке есть бесконечная жажда деятельности, то сама природа должна продолжать нашу жизнь для приложения этой энергии, которая иначе была бы совершенно напрасной. Новейшие ученые, например Фехнер, сравнивают жажду бессмертия с тем инстинктом, который заставляет личинку делать свое жилище в больших размерах, чем сколько ей надобно, для того, чтобы поместить в нем свои рожки после того, как она станет куколкой. Такому инстинкту подобна и наша вера в бессмертие. И как инстинкт не обманывает животного, так и наша инстинктивная вера в бессмертие должна иметь соответственное основание.

Этот аргумент имеет весьма важный вес в западной философии, где в последнее время снова выступает мысль о целесообразности всего существующего;

даже теория Дарвина, которая как будто отвергала эту целесообразность, теперь более и более подтверждает ее и служит наилучшей к ней иллюстрацией.

В пользу бессмертия души существует и еще аргумент, тоже психологический, аргумент непосредственного сознания. Хорошо прояснен он графом Толстым в его сочинении «О жизни», где автор доказывает бессмертие души, основываясь на непосредственном сознании человека. Когда этот последний, по представлению Толстого, остается одним, только со своим самосознанием, то в нем, то есть самосознании, человек не может найти никаких ограничений во времени и пространстве, ибо вечность — область самосознания. Оно не имеет ни начала ни конца, и размышлению о смерти нет здесь места. Когда мы смотрим на окружающее, мысль о смерти неизбежна, но если мы уйдем в самих себя, то при свете самосознания не находим никакой смены явлений, ни их начала, ни конца, а поэтому не находим и никаких оснований для мысли о смерти. Сам Толстой, поскольку он не уясняет себе понятие личности, поскольку думает, что все, что дает содержание нашей жизни, пропадает как сон, не может подтверждать христианского учения о бессмертии. Но если мы станем на психологическую точку зрения, то учение Толстого освещает в этом случае с новой стороны: из него мы узнаем, что кто живет духом, тот ощущает в себе задаток бессмертия. С этой точки зрения учение Толстого совпадает с христианским. Сам Толстой является плохим философом. Будучи прекрасным психологом, он верно понимает факты, но не вполне удачно их объясняет. Но все же раз Толстой говорит о вечности нас в самосознании, то этим самым он утверждает бессмертие.

Четвертый аргумент в пользу бессмертия — нравственный, кантовский аргумент.

Кант выходит из того положения, что человеку присуща идея блаженства, равно и идея о том, что достигнуть этого блаженства можно, будучи совершенно нравственным. Достигнуть же бесконечно нравственного совершенства можно, только слив свою волю с нравственным законом, для этого же никакого времени будет недостаточно. Поэтому, раз существует необходимое требование блаженства, то нужно предположить и бесконечную жизнь для того, чтобы в продолжение ее более и более приближаться к нравственному закону до тех пор, пока наша воля совершенно не сольется с ним¹⁵⁹.

Этот аргумент по формулировке Канта не вполне достаточен, потому что в том виде, как представляет дело Кант, вечное блаженство было бы вовсе

¹⁵⁹ См.: Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 226–227.

недостижимо, как недостижимо для человека вечное нравственное совершенство. Однако это кантовское доказательство можно ограничить и представлять дело так. В нас есть идея блаженства, но его, то есть этого блаженства, мы в нынешней жизни не достигаем; а поэтому нужно предположить, что существование наше продолжится далее. Как и достигнем ли мы этого блаженства, это другой вопрос. Важно то, что мы должны продолжить существование за гробом. С этой точки зрения кантовский аргумент вполне достаточен.

О религии

Понятие религии должно быть рассмотрено после того, как уяснены понятия Бога, мира и человека, потому что как бы ни понимали существо религии, во всяком случае в понятие о ней входят понятия Бога и человека, и без предварительного определения этих понятий невозможна и речь о религии. Самое общее и само собой вытекающее после всего сказанного о Боге и человеке определение религии может быть то, что она — отношение между Богом и человеком. Но термин «отношение» недостаточно определяет понятие о сущности религии, потому что в таком или ином отношении к Богу находится все ограниченное бытие. Насколько мир существует в Боге и для Бога, во всех случаях есть те или другие отношения между ограниченным конечным миром и бесконечным Существом — Богом, и человек, таким образом, нисколько не выделяется из остального мира; а под именем религии мы разумеем отношение человека к Богу, отношение специфическое, принадлежащее человеку исключительно. Поэтому термин «отношение» заменяют другим термином — «союз» или «завет» — и определяют религию как союз или завет Бога с человеком. В слове «завет» имеется в виду та специфическая черта, что между соотносящимися предметами существуют известные определения отношения, взаимные обязанности и права. «Относиться» могут все предметы без исключения, даже при взаимном столкновении, но входить в союз могут только те существа, которые имеют определенную закономерную природу. Объясненное слово «союз» относится преимущественно к области человеческих отношений, но можно эти слова применять и ко всему бытию, имеющему закономерную природу и, следовательно, имеющему определенные отношения к Богу. И мы видим, что в Библии слово «завет» употребляется для выражения отношения Бога не только к людям, но и ко всей твари. В завете с Ноем Бог говорит, что заключает завет с рыбами, и птицами,

и скотами, и со всею землею. Здесь слово «союз» употребляется не в смысле завета между Богом и человеком как разумным существом, но в смысле отношения Его к миру. Известно, что этот завет заключен был по поводу истребления тварей и после решения не истреблять их вновь, и это решение Божественное в отношении к миру выражено словом «союз». Когда религию определяют как союз, то не придают этому отношению специфической черты, которая отличает Божественный союз с человеком от других отношений его к миру. Является нужда пояснить это определение и приносится признак разумности: религия есть разумный союз Бога с человеком. Этот признак религиозного отношения может быть приписан только человеку как разумному существу. Но эти отношения, полагающие центр тяжести в личности человека, не определяют существа религии. Отсюда является потребность разъяснить, в чем состоят личные отношения между Богом и человеком, что можно извлечь из человеческого самосознания.

В европейской литературе, когда решается этот вопрос научно, существуют попытки определить существо религии. Общий характер их заключается в том, что в них замечается стремление стать на научно объективную почву философии. В научном исследовании для этой цели существуют два пути, — путь внешнего наблюдения и внутреннего. Первый состоит в том, что изучаются все существующие на земном шаре (и когда-либо существовавшие) религии как древних, так и новых племен; эти религии очень добросовестно исследуются, комментируются. Когда набирается достаточно сырых материалов, обобщают их, выводят общие признаки, группируют их и из совокупности их стараются определить сущность религии. Эти научные исследования дали следующий результат: различные религии суть только изменения чего-то одного, что свойственно всем им. Это одно — род, а все различные существующие религии составляют видовое изменение одного общего, присущего всем им родового признака.

Литература по изучению религиозных представлений велика, одна из богатейших в Европе, и постоянно нарастает. Существуют ученые общества, особенно во Франции, занимающиеся специально вопросом о развитии религий и ее сущности. Результаты этих исследований ничтожны и шатки, и это зависит от молодости науки: недавно только начали наблюдать духовные обнаружения человеческой природы с этой точки зрения. Затем, наблюдение этих фактов сопряжено с большими трудностями, которых нельзя устранить, потому что религиозные обнаружения скрываются в глубине человеческого сердца, и обнаруживается не то, что составляет существо религии. Самое существо религии не может быть

передано и выражено при самых искренних и откровенных отношениях, и, следовательно, нельзя требовать, чтобы наблюдения над дикарями могли дать обобщения для научных заключений о сущности религии. Прошедшее показывает нам эту невозможность. Факты оказываются ложными не по незнанию наблюдающего, а по недостатку времени и процессу наблюдения. Так, народы, которых привыкли считать атеистами, по позднейшим наблюдениям оказались имеющими формы богопочтения. Наряду с забытыми богами оказывается творение новых богов... Где не находим следов нравственных представлений, там оказывается только своеобразное понимание добра и зла. Но ничто не ручается за то, что эти заключения не подвергнутся опять изменению от неверности наблюдения; при этом не следует упускать из виду недоверчивость дикарей, которую они обнаруживают к европейцам по религиозным вопросам. Что касается древних религий, то здесь еще более шатка эта почва. Факты, по которым можно судить о них, слишком ошибочны. Разбор других памятников еще в младенческом состоянии, и если можно разобраться, то это еще незначительная область, чтобы можно было заключать о сущности религии. Но главная трудность здесь та, что религиозные верования скрыты в глубине человеческой души. Отсюда в группировке добытых религиозных материалов замечается колебание.

Общее, что присуще всем религиям, — это признание богов или бога, загробной жизни более или менее продолжительной, различие добра и зла и культ. Некоторые увеличивают сущность религии еще признаком церкви как общества людей, связанных единством религиозного представления. Главное основание в подтверждение своего мнения они приводят то, что религиозные проявления наблюдаются в обществе, а не в единичной личности. Некоторые же с признаком церкви исключают из существа религии и различие добра и зла, не находя в некоторых религиях нравственного элемента. Во всех этих признаках играет роль не столько индуктивное заключение, а аналогия с христианством. Эти явления наблюдаются уже по апперцепции с христианством, и в самых диких религиях стараются найти то, что есть в христианстве. Отсюда произвол: отдаленные намеки на христианство освещаются с точки зрения таких общих признаков, как, например, церковь. Для внешнего человека христианская Церковь есть видимый агломерат, и только; с этой точки они апперцепцируют и на языческие религии, и на все естественные религии. С другой стороны, различие добра и зла внешне наблюдаться не может. Оно так разнообразно, что нам не разобраться, в чем они полагают добро и в чем — зло. Понятие о добре слишком относительно; может быть, они и в убийстве видят

добро, тогда как для нас это [определенно] зло. Отсюда является стремление отрицать возможность всякого различения добра и зла, отрицание нравственного признака в религии. Следовательно, во всем этом пути внешнего наблюдения над религиозными представлениями человека нет чего-либо строго научного, а только ряд отрывочных наблюдений, апперцепций христианства, и научной ценности придавать им нельзя.

Второй путь определения существа религии есть путь внутренний, психологический; он возникает из сознания того, что религия — внутренний акт, который не исчерпывается внешним наблюдением; поэтому является необходимость проникнуть во внутреннее сознание человека, и чем глубже это удастся, тем будет более фактов, более материалов для того, чтобы из них сделать выводы о сущности религии. Однако если во внешнем наблюдении примешивается субъективизм и апперцепция христианства, то еще больший замечен субъективизм во внутреннем наблюдении, которое не подлежит внешней проверке и в котором приходится окончательно полагаться на веру. Отсюда мы видим, что во всех исследованиях этого пути главное, решающее значение имеет метафизическое воззрение исследователей, какое существует у них на Бога и мир; с этой точки зрения исследователи дают освещение всем существующим религиям. Атеистам, например, все религиозные представления должны были казаться призраками, а религиозные отношения человека — отношениями к его собственным фантазиям. Задачей их являлось объяснить, откуда возникли эти призраки.

Одни из них происхождение религиозных представлений объясняли способностью воображения и фантазии. Все чувственные восприятия человека, по их мнению, проходя чрез эти способности, олицетворяются человеком; таким образом человек олицетворяет всю природу, представляет ее во образе себя и затем создает к произведениям собственной фантазии особые отношения, то есть создает религию. По этому мнению, все религии суть продукт человеческой фантазии. Другие исследователи полагают, что фантазия в создании религиозных представлений руководится рассудком, то есть что люди рассудочно дошли до мысли о необходимости создать религию. Таково, например, рационалистическое мнение о том, что религию выдумали жрецы и правители народа для того, чтобы держать в руках массу. Иные думают, что фантазия создает религию не под влиянием рассудка или теоретических соображений, ибо это противно

истории, но под влиянием чувства страха. Человек на первых порах был подавлен природой, ее явления порождали в нем страх, что и выразилось в его религиозных представлениях. Этим, по мнению исследователей, объяснялось существование в древних религиях представления о подавленности человека. Наконец, по мнению некоторых исследователей, в основе религии лежит эгоизм воли человека, его стремление жить и расширять свое благо; на помощь ему в этом отношении является фантазия, которая рисует человеку другой мир, удовлетворяющий всем его эгоистическим стремлениям.

Общее между всеми этими теориями то, что в основе религии признается ими сила фантазии, которая мотивируется или рассудком, или чувством, или волей; под влиянием таких мотивов фантазия создает религиозные представления, с которыми человек вступает в те или другие отношения, культ, то есть вообще религию. По мнению этих теорий, вся история представляет человека существом, живущим фантазией под влиянием различных потребностей своей природы. При этом замечательно, что все теории в объяснении происхождения религии напирают на нашу нравственную природу; проистекает это, естественно, оттого, что исследователи начинают с рассмотрения религий диких народов, которым были понятны только низшие стремления, — и свои выводы переносят вообще на все религии.

Попытки объяснить происхождение и сущность религии были и со стороны тех ученых, которые признают объективное существование Божества, но не в теистическом смысле, как признаем мы, а деистически, то есть удаляя Бога от мира и даже противопоставляя Его миру. Философы такого направления объясняют происхождение и сущность религии под влиянием своих метафизических воззрений. Одни из этих философов выводят и видят сущность религии в прирожденных человеку религиозных идеях. У человека есть врожденные религиозные идеи, из этих идей возникают известные религиозные представления, образуются определенные религиозные отношения. Это и есть сущность религии. Так думают, например, Декарт, Шефтсбери¹⁶⁰ и др. Другие философы выводят происхождение религии из врожденного человеку нравственного закона (воли). Наиболее рельефным выразителем этого взгляда должно считать Канта. Врожденный человеку нравственный закон Кант

¹⁶⁰ Шефтсбери Энтони Эшли Купер (1671–1713) — английский философ. Ученик Дж. Локка, но испытал и влияние кембриджских платоников. У последних, в частности, он заимствовал идеи о врожденности человеку нравственного чувства и понятия Бога. В понимании религии стоял на позиции деизма.

считает и источником религии, и сущностью ее, так что все религиозные представления суть создания человеческой фантазии под влиянием нравственного закона¹⁶¹. При этом Бог активно не влияет на человека, а сам человек в силу врожденного ему нравственного закона стремится к Богу и создает те или другие отношения к Нему. Есть попытки объяснить происхождение религии и сущность ее из чувства. Якоби, например, говорит, что религия есть чувство веры¹⁶². Как у нас есть чувства, при помощи которых мы познаем внешний мир, соприкасающийся с нами извне, но имманентно не присущий нам, точно так же в нашей душе есть внутреннее, духовное чувство, которому противостоит Бог и при помощи которого мы познаем Его внутренним образом, хотя имманентно Он и не действует на нас. Таким образом, здесь представляется, что Божество отдельно от мира и внешним образом не связано с ним, но у человека есть внутреннее чувство, при помощи которого он познает Божество; отсюда возникают все религиозные представления, культ, религия. Во всех этих попытках мы видим преобладание метафизических воззрений: как человек представляет Бога, так, с этой же точки зрения, судит о происхождении и сущности религии. Философы-деисты так же, как прежде атеисты, полагают сущность религии или в интеллекте, или в чувстве, или в воле; только раньше религия выводилась из примитивных способностей человека, а здесь из более высших, облагороженных: там из мотива пользы, здесь — из рассудка, там из чувства страха, здесь — из нравственного закона.

Исследователи вопроса о религии с пантеистическим характером вносят этот характер и в религиозные исследования. Известно, что Гегель смотрел на религию как на самосознание Бога или абсолютное самосознание самого человека¹⁶³.

¹⁶¹ См., напр.: «...Понятие Божества возникает, собственно, только из сознания этих (чисто моральных. — В. А.) законов и потребности разума признавать силу, способную с наибольшей полнотой (насколько это вообще возможно в мире) достичь результата, соответствующего нравственной конечной цели. Понятие об одной лишь по чисто моральным законам определяемой божественной воле позволяет нам мыслить только одного Бога, а следовательно, только одну религию, которая является чисто моральной» (Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 173).

¹⁶² Якоби Фридрих Генрих (1743—1819) — немецкий писатель, философ, представитель так называемой философии чувства и веры. Выступал против рассудочного рационализма Просвещения, считая, что рассудочное мышление не в состоянии открыть в человеке источник его личности и присущей ей свободы и ведет к атеизму и детерминизму. Основой познания является вера, посредством которой человеку дается как реальность мира, так и реальность Бога.

¹⁶³ Эту мысль Гегель развивает в своих «Лекциях по философии религии». См., напр.: «Бог существенно есть самосознание» (Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 371).

Все исторически известные религии есть не что иное, как процесс постепенного уяснения Богом самого себя в человеке, ибо человек есть самосознающий Бог. Фихте, стоящий на пантеистической точке зрения и полагающий центр человеческой жизни в нравственности, видит в религии проявление нравственного миропорядка; все предшествующие христианству религии суть только служение миропорядку, а христианство как религия высшая есть служение нравственного миропорядка самому себе¹⁶⁴. Те философы, которые полагают в основу мира не ум, не волю, а чувство, сущность религии поставляют в чувстве. Типическим выразителем этого взгляда является Шлейермахер¹⁶⁵, понимающий религию как чувство зависимости от бесконечного; религия, по его взгляду, есть ощущение бесконечным самого себя в форме чувства. Таким образом, и эти системы сущность религии полагают то в уме, то в чувстве, то в воле, только эти способности окрашиваются здесь пантеистическим характером. Все попытки западных теистов выяснить, что такое личный союз человека с Богом, приводят к тому, что эти отношения понимаются как психологические и окрашиваются в ту или другую односторонне-философскую окраску.

Много попыток выяснить характерные черты религии встречается у протестантских богословов; все они, впрочем, не приносят чего-нибудь особенно в сравнении с перечисленными теориями; они хотят видеть характерную черту религии или в интеллектуальном отношении человека к Богу (спекулятивное направление; представители его Дауб¹⁶⁶, Гешель¹⁶⁷); другие примыкают к Фихте, желая видеть сущность религии в нравственности (выдающимися

¹⁶⁴ См., напр.: «...истинная религия... вовсе не проявляется во внешних действиях или результатах, но лишь завершает внутренний мир человека, непосредственно вытекает из этой характеристики. Религиозный человек действует, конечно, только так, как приказывает веление долга, но он поступает так не в качестве религиозного человека, а независимо от всякой религии, в качестве человека чистой морали; в религии же он, действуя так, черпает лишь более благородное и свободное настроение. И прежде чем быть в состоянии возвыситься до религии, человеку необходимо пройти через чистую нравственность, ибо религия есть любовь к божественной жизни и воле» (Фихте И. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Минск; М., 2000. С. 253).

¹⁶⁵ Шлейермахер Фридрих Даниэль (1768–1834) — немецкий протестантский теолог и философ. Испытал влияние романтизма, в духе которого развивал свои богословские взгляды: основа религии — личное внутреннее переживание. В соответствии с этим он указывает, что «в основе всех религиозных возбуждений лежит действие вещей на нас, согласующимся с проникающим все вероучение объяснением, что сущность религиозных возбуждений состоит в чувстве абсолютной зависимости» (Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим. М., 1994. С. 229).

¹⁶⁶ Дауб Карл (1765–1836) — немецкий философ-гегельянец, профессор теологии в Гейдельберге. У него учился Л. Фейербах.

¹⁶⁷ Гешель Карл Фридрих (1781–1861) — немецкий теолог и философ, правый гегельянец. Известно его сочинение «О доказательстве бессмертия человеческой души в свете спекулятивной философии» (1835).

представителями этого направления считаются Ричль¹⁶⁸, Шенкель¹⁶⁹; последний поставляет сущность религии в совести, чрез которую человек соединяется с Богом). Шлейермахер дал основание целому направлению, известному под названием посредствующего богословия и полагающего сущность религии в чувстве. Немногие только из протестантских и католических богословов не подчинились этим господствующим течениям богословской мысли, а старались понять и характеризовать религию с более широкой точки зрения. Сюда относятся Ульман¹⁷⁰ и Бретшнайдер¹⁷¹; они не считают религию принадлежностью одного ума, чувства или воли; некоторые из них (как, например, Газе¹⁷²) полагают, что личный союз покоится не на отдельной способности и не на всех вместе, а считают центр религии в духе — первосиле, возвышающейся над всеми другими, все же другие силы, по их мнению, ум, чувство, воля, не более как проявления религиозного процесса, происходящего в нашем духе. Эти исследования, впрочем, почти одиноки.

¹⁶⁸ Ричль Альбрехт (1822—1889) — немецкий протестантский экзегет и богослов, основоположник одного из направлений либерально-протестантской школы экзегезы. Отталкиваясь от воззрений Канта и Шлейермахера, он задумал построить автономную систему богословия, свободную от всякого умозрения и основанную на опыте внутренних переживаний человека. Исходя из кантовского критицизма, он совершенно отделяет теоретическое познание от религии, знание — от веры и не допускает влияния метафизики на богословие, особенно ввиду того, что путем мышления мы все-таки не доходим до вещи в себе. Существование Бога вытекает из наших чувств и воли. В нас есть чувство греха и стремление к блаженству, им соответствует грозный Бог и милостивый Бог. Если человек ищет доказательств бытия Божия, то лишь только для того, чтобы познать Бога, существование Которого для него и без того уже несомненно, — познать Его как высший закон мира. Здесь могут иметь значение только нравственные доказательства.

¹⁶⁹ Шенкель Даниил (1813—1885) — швейцарский протестантский богослов. Приверженец так называемого примирительного богословия, стремился доказать историческими фактами единство протестантских основных принципов и законность евангелического единения.

¹⁷⁰ Ульман Карл Генрих (1796—1865) — немецкий теолог и историк. Находился под сильным влиянием Шлейермахера. Занимался исследованием реформаторских движений в Европе (особенно в Германии) до реформации.

¹⁷¹ Бретшнайдер Карл Готлиб (1776—1848) — немецкий ученый и богослов. В 1820 г. опубликовал нашумевшую работу о Евангелии от Иоанна «*Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis Apostoli indole et origine*» («Заключение о характере и происхождении Евангелия и посланий апостола Иоанна»), в которой приводил аргументы против авторства ап. Иоанна этого Евангелия. Большой вклад в экзегетику внес его «Греко-латинский учебный словарь Нового Завета» (1824). Себя Бретшнайдер считал «рационалистическим супранатуралистом» (*rational supernaturalist*). Признавая сверхъестественные элементы в Библии, он тем не менее считал возможным рационалистическое интерпретирование догматов.

¹⁷² Газе Карл Август (1800—1890) — немецкий богослов, историк Церкви. Более пятидесяти лет занимал в Йенском университете кафедру богословия. Газе старался примирить церковное христианство с духом времени, причем существенное значение придавал не исторической роли христианской Церкви, а религиозному сознанию субъекта.

Несмотря на множество попыток объяснить сущность религии, мы должны признать, что полученные результаты неопределенны и скудны, потому что попытки противоречат одна другой и ни одна не дает полного ясного определения сущности религиозного процесса; каждый исследователь вносит в эти попытки и метафизические взгляды, и личное настроение. Весь метод религиозного исследования у них состоит в том, чтобы по личному настроению судить о религиозном процессе в человечестве. Люди с развитым нравственным чувством всю сущность религии полагают в морали; другие, более пассивные натуры объясняют сущность религии из чувства. Известно, что Якоби и Шлейермахер были люди с пассивным, созерцательным характером, и он сказался в их объяснении происхождения религии. Люди интеллектуального пошиба видели сущность религиозных отношений в уме. Это особенно приложимо к Гегелю, который и жил только одной своей диалектикой и в ней полагал сущность жизни. Но как этот субъективный путь объяснения происхождения религии, так и эмпирический еще донны не привели ни к каким результатам. Если бы мы стали думать, почему столько попыток не привели к своей цели, то мы должны были бы ответить, что самый путь исследования сущности религии, принятый здесь, таков, что не может привести ни к каким благоприятным выводам, потому что он ложен. Мы знаем, что каждая область вопросов, каждое царство природы и каждая вещь исследуются особыми методами, соответствующими их природе, и методы эти различны между собой. Между тем метод эмпирический, принятый для исследования сущности религии, не соответствует ее характеру. Мы знаем, что религия есть союз Бога с человеком¹⁷³; на какую бы точку зрения здесь мы ни стали — пантеистическую, деистическую или теистическую, мы непременно должны признать, что в религии есть два фактора: субъективный и объективный; один субъективный фактор не есть религия, ибо религия есть не только союз человека с Богом, но и союз Бога с человеком. Два фактора эти так тесно связаны здесь между собой, что без одного невозможен и другой. В этом и состоит характерная черта религии. Между тем эмпирический метод может обнять только одну частную сторону религии,

¹⁷³ Архимандрит Михаил основывается на одном из вариантов этимологии слова «религия» (religio). Согласно гипотезе, предложенной Лактанцием, слово religio произошло от латинского слова religare (связывать, соединять): «С тем условием мы и рождаемся, чтобы оказывать справедливое и должное повиновение порождающему нас Господу, Его одного знать, Ему следовать. Будучи связаны сим союзом благочестия, мы находимся в соединении с Богом (Deo religati sumus), от чего получила название и сама религия (religio), а не от слова relegendo, как объясняет Цицерон... Так имя религия произошло от союза благочестия, которым Бог соединил с Собою человека и связал чрез благочестие» (Божественные установления. Кн. IV. Гл. 28). Подробнее по этой теме см.: *Рождественский Н. П.* Курс основного богословия, или Христианская апологетика. В 2 т. СПб., 1884. Т. 1. С. 132–135.

ее внешние обнаружения, и, следовательно, не может захватить, так сказать, всего существа религии. Именно при помощи этого метода можно описать внешний процесс религиозной жизни, внешнюю сторону религиозного союза, но никак нельзя исследовать внутреннего, субъективного процесса религиозной жизни. Как мы можем судить о религии как о союзе Бога с человеком, если не будем переживать внутри себя этого процесса единения с Богом? Точно так же разные субъективные наблюдения над составом человека и над разными религиозными процессами, внутри его происходящими, не захватывают сущности религии, а только обнимают внутренние, субъективные процессы, переживаемые человеком; но это еще не есть сущность религии: на душу человека как объективный фактор религиозного процесса действует еще Бог; поэтому изобразить сущность внутреннего общения с Богом или сущность религиозного процесса может только тот, кто сам на себе переживал это общение, единение с Богом. Кто не переживал на себе этого общения с Богом, того процесса, когда Бог влияет на человека, тот никогда не может изобразить его. Его описания будут изображать только одну субъективную сторону религии, но не как сущность ее, то есть не как внутреннее соединение обеих сторон в один религиозный процесс. Таким образом, только религиозное самосознание человека может дать правильное понятие о существе религии, и чем сильнее и полнее переживает в себе человек религиозное чувство, религиозное ощущение единения с Богом, общения с Ним, тем полнее и правильнее может он охарактеризовать существо религии. Но кто может сказать, что он переживал в себе в чистой и полной форме общения с Богом? Кому можно поверить, что в данный момент он в полной форме переживает именно общение с Богом, а не что-либо иное, лишь только субъективное, и что описание религиозного процесса, происходящего внутри него, есть действительно описание настоящей сущности религии? Только Иисус Христос в совершеннейшей чистоте и полноте переживал религиозное чувство, переживал, и чувствовал, и сознавал свое общение с Богом, и в его словах, следовательно, только можно найти самое правильное, и полное, и типическое изображение сущности религии и религиозного процесса. На какую бы точку зрения здесь мы ни стали, на пантеистическую ли, деистическую или теистическую, — все исследователи согласно признают, что в самой полной и чистой форме религиозный процесс осуществился только в Иисусе Христе. Поэтому без анализа этого факта невозможно никак разрешить и понять сущность религии. Следовательно, религиозный процесс в Иисусе Христе и Его требования к людям, которые Он предъявил, давши им закон, должны служить краеугольным камнем для рассуждения о сущности религии.

Для уяснения сущности религии необходимо обратить внимание на то, как Иисус Христос смотрел на этот факт, потому что в нем совершилось лучшее и типичнейшее проявление того, что называется религией. Иисус Христос понимал свои отношения к Богу как единение с Ним и всех верующих призывал к этому единению. В Иисусе Христе это единение понимается субстанциально, а в людях нравственно. Призывая всех к единению, Спаситель оттеняет ту мысль, что это единение возможно только в Нем. Нет места в Священном Писании, где Он не оттенял бы эту мысль. А единение с Собой Он поставлял в тесную зависимость от единения людей между собой: без единения людей между собой невозможно единение с Ним, а без единения с Ним невозможно единение с Богом. Самое характеристическое в этом отношении место Священного Писания — в первосвященнической молитве: «Да вси едино будут: якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут» (Ин. 17:21). Здесь единство людей во Христе с Богом — единый нераздельный религиозный акт. Не упоминаем о множестве других мест, где Он говорит, что вне единения с Ним невозможно единение с Богом и где Он всех призывает к любви между собой. Таким образом, понятие религии состоит из трех нераздельных моментов. Как бы наука ни смотрела на такое понимание сущности религии, она должна признать его характерным признаком религии. Этот признак представляет типичное выражение существа религии. Те признаки, которые выставил Христос, не могут быть совмещены с признаками других естественных религий. Мы можем отыскать и общие признаки, но они не будут составлять существа религии. Сущность христианской религии состоит в трех моментах — внутреннем, тесном единении людей, *между собой*, — и *во Христе* с Богом.

Естественные религии и христианскую следует поставить в два ряда противоположных условий. Во всяком случае, для христианской науки понимание Христом религии должно быть последним критерием при различении истинности и неистинности религии. До сих пор хотели сойти с христианской точки зрения и стать на точку зрения объективной науки. Но такой метод понимания религии противоречит ее существу и с точки зрения христианской религии невозможен. Когда мы имеем дело с естественными фактами жизни, то христианская наука должна применять методы естественных наук. Например, определяя понятие Бога, можно основаться на приемах объективной науки, потому что идея Бога присуща человеку как личности. Но когда предметом исследования служит что-нибудь сверхъестественное, откровенное, то при одних естественных приемах науки точное определение самого существа исследуемого предмета

невозможно. Например: христианское учение о благодати, — как рассматривать с естественной точки зрения? Факт благодати имеет в себе элемент сверхъестественный, откровенный, и рассматривать его с естественной точки зрения значит противоречить самому существу дела. Точно то же нужно сказать и о факте религии. Религия по своему своему существу — явление сверхъестественное. Следовательно, если бы мы стали смотреть только на одну природную сторону и применять методы естественных наук, которые приложимы только к естественным явлениям, мы не захватили бы существа религии и не уяснили бы его. Применять при уяснении существа религии приемы естественные значит намеренно закрывать глаза. Это похоже было бы на то, как если бы мы, рассматривая зеленый цвет, надели красные очки. Конечно, цвет зеленый получил бы другой оттенок. Точно так же при объяснении сверхъестественных фактов одних естественных приемов недостаточно.

Если мы посмотрим с точки зрения христианской на остальные естественные религии, то мы увидим, что названия религий к ним не подходят. Во-первых, мы сказали, что Христос понимал религию не иначе как взаимное единение человека и Бога. А этот признак совершенно не подходит к естественным религиям. Мы знаем, что со времени падения и до Христа человек не входил в личное общение с Богом. До Христа по отношению к человеку Бог имел только промыслительную деятельность, как и к остальному миру. Хотя человек объективно жил в Боге, сообразно с Его планом (под Его промыслением), но в личное общение с Ним не входил. Апостол Павел естественного человека называет безбожным: *Яко бесте во время оно без Христа, отчуждени жития израилева, и чужди от завет обетования, упования не имуще, и безбожни в мире* (Еф. 2:12). С точки зрения и объективной науки личного влияния Бога на человека не было. Но если личного общения не было, то, следовательно, не было того, что Христос называл религией. В самом названии религии естественной заключается внутреннее противоречие, потому что в понятии религии содержится признак сверхъестественный. И что значит естественный союз Бога с человеком? Раз союз *Бога*, то уже в Нем предполагается и сверхъестественный элемент. Точно так же невозможно деление религий на истинные и неистинные. Союз Бога с человеком может быть только истинным. Неприложимы к естественным религиям и два других признака христианской религии — единение во Христе и между собой.

Таким образом, с точки зрения христианской должно признать, что все естественные религии — субъективные стремления человека к Богу, а не религии

(в смысле союза человека с Богом). Вопрос может быть только относительно иудейской. Здесь человек входил в общение с Богом, но союза внутреннего, духовного не было. Это был союз внешний: Бог действовал на человека только внешним образом, — на душу и представления его. Вне христианской религии ветхозаветная — полна противоречий. Бог призывает человека к союзу, требует выполнения предписаний Своих, а между тем Сам не входит в общение с ним и не посылает благодатных сил. Отсюда ветхозаветная религия служит только средством увеличить сознание бездны между Богом и человеком. Если считать ее как подготовительный момент, как только пестунство во Христа, то она имеет смысл, — а сама по себе не есть религия. Поэтому Христос и апостолы всегда поставляли ее в тесную органическую связь с христианской религией. Такой взгляд на естественные религии имеет весьма большое значение в научном отношении. Дело касается не названия только, а самого существа естественных верований. Теперь, когда мы смешиваем христианскую религию с естественными, то с предубеждением относимся к философским теориям, объясняющим факт существования последних. Мы боимся отдать им долю справедливости, как бы они не набросили тени на происхождение христианства. Объяснение происхождения религии из естественных факторов, из низших сил человеческой природы, из прирожденных свойств, — все это, при сличении религии христианской с естественными, пугает нас. Поэтому если противники христианской религии стараются низвести ее в разряд естественных религий, то богословская наука постоянно настаивает на сверхъестественном происхождении вообще религии. Все, что набрасывает тень на происхождение религии вообще, по-видимому, набрасывает тень и на христианство, если думать, что христианская религия есть высшее заключительное звено в ряду языческих религий. Я не говорю про западные протестантские науки, но и в русском богословии находятся те же тенденции. Например, существует брошюра Петропавловского «О христианской религии». В ней между прочим видно, что автор смотрит на христианство как на высшее, заключительное звено языческих религий. Чтобы избежать двух крайностей, нужно христианскую религию поставить в противоположность с естественными, в которую ее поставили Христос, апостолы и святые отцы. Тогда мы не будем бояться, что философские теории набросят тень на сущность религии. Мы говорили, что все эти объяснения разделяются на три группы: объяснения атеистические, деистические и пантеистические. И если мы посмотрим на них с этой точки зрения, то должны им отдать долю справедливости в том отношении, что они со своей точки зрения последовательны. Атеист представления о Боге считает

созданием собственной человеческой фантазии и все мотивы эгоистичными. Если принять во внимание христианское учение об оставлении Богом человека после его падения и об огрубении его, то это атеистическое объяснение будет отчасти справедливым. Все субъективное действительно должно было иметь решающее влияние на образование тех или других религиозных представлений. Оставшись после падения при своих естественных, и притом испорченных силах, человек, под влиянием страха, при естественном стремлении жить, создавал свои образы бытия. Следовательно, все эти теории становятся на точку зрения той естественной грубой степени развития человечества, когда оно остается исключительно при своих естественных силах, в отчуждении от Бога, под влиянием лишь своих личных потребностей в их грубом виде и в их взаимном разладе.

Если выходить из христианского определения религии и смотреть на языческие религии как на субъективные лишь верования, то будет отчасти истинным и рационалистическое объяснение религии, которое встречается в европейской науке. Атеистические теории, выводящие религию из низших способностей души, имеют с христианской точки зрения долю справедливости: человек, предоставленный самому себе, не может выйти из этой субъективности. Мотивами могут быть различные стремления, не исключая и низших. И другие (деистические) теории, выводящие религию из прирожденных человеку идей, с христианской точки зрения частью справедливы. Естественные верования были не продуктом общения с Богом, а продуктом духовных сил человека, насколько в человеке есть образ Божий. Справедливы в этом смысле и пантеистические теории, представляющие религию продуктом развития того абсолютного принципа, который покоится в душе человека. Вся ошибка пантеизма состоит в том, что этому абсолютному принципу он придает характер субстанциальности, в то время как он есть отображение Божества. Во всех естественных религиозных верованиях человек оставался сам с собой, и все эти верования были произведением его собственных стремлений и определений. Все эти теории, объясняющие естественное происхождение религии, справедливы в той мере, в какой они освещают самый процесс образования религиозных форм. Но в качестве *решающих мировоззрений* эти теории несправедливы: мы не можем согласиться ни с деистами, ни с атеистами, ни с пантеистами, потому что они совершенно лишают человека общения с Богом как главного условия возникновения религии. Теории эти истинны по обрисовке происхождения естественных верований, но они ложны как выставляющие себя принципиальными для объяснения *всей* религиозной жизни человека.

Христианство примиряет их: оно говорит, что ход развития жизни человечества сменяется — до Христа он был иной, чем после него. Следовательно, и философские теории, которые объясняют *действительность* до воссоединения со Христом, могут объяснять ее иными терминами и иными воззрениями, сравнительно с христианскими, так как и действительность была иная. В язычестве человечество вращалось в сфере чисто субъективной, элемент объективный не был вносим в его религиозную жизнь. В христианстве же выступает элемент объективный — Божественное Откровение. Атеизм как момент действительности справедлив; справедливы же в этом смысле и деизм, и пантеизм: человек, предоставленный самому себе, может прийти ко всем этим мировоззрениям и будет прав, так как, оставаясь сам по себе, без объективного Божественного воздействия, он и не может создать никакого иного мировоззрения. И христианство вполне понимает это. Но оно не оправдывает самой той жизни, которая привела к этим мировоззрениям, — жизни, в которой человек вступил на ложную дорогу, отчуждился от Бога и не мог найти удовлетворения своих религиозных стремлений, оставаясь всегда лишь сам с собой, вне общения с Богом.

Вся история человечества была переживанием той его духовной природы, которая была у него, и все естественные верования были именно формами переживания человеком своего собственного существования в отношении к самому себе, а поэтому они не могут быть признаны вполне нормальными, абсолютными воззрениями и не могут быть оправданы, так как религия есть союз человека с Богом, — союз, предполагающий необходимое живое воздействие Бога на личность человека, а в естественных религиях этого-то и нет. С христианской точки зрения действительность меняется, меняются отношения человека к Богу, и, смотря по тому, какой момент человек переживает, в каком отношении человек стоит к Богу, — это и отражается на его мировоззрении; но с развитием жизни, с изменением действительности должны изменяться и религиозные воззрения человечества. И если бы мы обратили внимание на все теории, на все науки, на историю философии, то мы несомненно нашли бы, что в них обнаруживается внутренняя религиозная настроенность человека, — моменты религиозного переживания человеком своего отношения к Богу. Так, ко времени Христа истощился запас религиозной жизни, человечество, так сказать, изжилося в своей духовной жизни, и это вполне отразилось на всех формах проявления его духовной жизни.

Поэтому нам нечего бояться, что рационалистические теории происхождения религиозных верований могут унижить высоту христианской религии. Христианская религия может подлежать рассмотрению лишь с христианской

же точки зрения, она может быть понимаема лишь христианами, — внутри Церкви, а вне церковной жизни рассуждать о христианстве совершенно невозможно. Подобную этой точку зрения на православие установил Алексей Степанович Хомяков. В споре с католиками и протестантами, говорит он, не следует становиться на почву католическую или протестантскую, так как эта почва ложна; и католичество, и протестантство истинны как явления исторические, но не истинны в абсолютном смысле. То же и в отношении христианства вообще: нужно именно на христианскую религию смотреть с христианской же точки зрения; только христианские принципы могут уяснить нам все, как самое христианство, так и другие естественные верования человечества, а эти чисто исторические, моментальные принципы не могут раскрыть ничего: ни самих себя понять и оправдать, ни самой сущности христианства.

Теперь остается определить отношение религии к философии, науке и искусству.

После определения религии эти отношения уясняются сами собой: религия есть источник прогресса всех наук и философии. Как союз Бога с человеком, религия не может иметь никакого специального отношения к наукам и философии. Но с другой стороны, как наше самосознание, как источник всей духовной жизни, религия не может не входить во все проявления духовной жизни человека, хотя не может стеснять их развитие и затемнять их. Религия — это животворная струя, которая входит, оживляет, гармонизирует и возвышает все проявления духовной природы человека. Все философские теории повторяют одно и то же, только дифференцируясь; изменяются лишь детали, а формы, воззрения остаются те же. Весь исторический процесс есть изживание, — есть, собственно, развитие того, что стоит вне отношений человека к Богу, а самое это отношение — религия есть неиссякаемый источник жизни, дающий человеку возможность прогрессировать. Религия не есть отношение человека к Богу только по уму, или по воле, или по чувству, но она обнимает все силы духовной жизни человека. Во всех православных воззрениях обыкновенно останавливаются на том, что наши отношения к Богу должны истекать из любви, которую некоторые понимают исключительно только как чувство, но ее нужно понимать в смысле гармонического отношения к Богу всех сил и способностей духовной природы человека.

О происхождении зла и свободе

В предшествующем отделе о религии мы дали ей такое определение: религия есть личное благодатное единение между Богом и человеком во Христе и Церкви. Отсюда видно, что религия есть совершенно нормальное состояние человека, прямо и естественно вытекающее по самому существу дела из его отношения как сотворенного существа, как образа и подобия Божия к Богу как Творцу, источнику жизни и первообразу.

Но мы все знаем, и в предшествующем отделе это само собой предполагалось, что такое нормальное состояние человека было нарушено еще в самом начале человеческой истории, что до воплощения Христа оно было совсем невозможно и что теперь, будучи возможным, оно лишь постепенно осуществляется, возрастая в постоянной борьбе с мировым злом, возникшим из отчуждения от Бога, и спасая из него человека. Христианская религия есть религия спасения. Отсюда существенные вопросы для уяснения христианства: вопросы о зле и свободе как причине зла. Рост христианской религии есть рост свободной силы в борьбе со злом. Это не стихийный процесс, а чисто личный, свободный подвиг. Зло — как свободный грех человека и добро во Христе — как свободный подвиг и дар благодати — это специфические черты христианской религии. Из забвения их и возникает то обстоятельство, что христианство теряет ту свою небесную исключительность и самобытность, которая была совершенно очевидна для Древнего мира и которыми она и побеждала этот последний.

Что в мире существует зло, что состояние человечества с незапамятных времен не нормально — это не требует доказательств по полной своей очевидности для всякого. Люди всегда мучились и теперь мучаются, испытывая постоянно глубокую дисгармонию, всецелый разлад во всем своем существе, во всех своих взаимных отношениях. Каждый знает, как редки минуты мира и высоты настроения, как жестоко рвут его в разные стороны темные влечения, как даже в мгновения высокой духовной гармонии звучат нередко ноты низких и грязных поползновений. Пороки, преступления — на каждом шагу. Народы и племена истребляли всегда и истребляют донныне друг друга. Общественные отношения на всех концах земли полны всевозможных злоупотреблений и враждебной преступной борьбы. Семейная жизнь в подавляющем большинстве случаев всегда представляла и донныне представляет глубокий разлад, холодность, взаимную тяготу и в лучших случаях лишь взаимную привычку. То, что наша нормальная природа требует как должного, то идеальное гармоническое настроение отдельного человека, те идеально справедливые государственные и общественные

отношения, те идеально возвышенные и прекрасные семейные картины, которые рисуются пред нами в тайниках нашей души, — все это в действительности не существует, все это запачкано, загрязнено, разрушено и обратилось во зло и безобразие, исполнено страданий и тоски.

Сущность зла, очевидно, заключается в дисгармонии нашей жизни, в разладе наших душевных сил. Наша воля, наше душевное содержание принимает совершенно противоразумные, недолжные формы; повинуясь темным стихийным влияниям, мы одно желание, один факт приращаем к другому, с которым он по разуму не должен бы соединяться; полезные и сами по себе естественно добрые позывы нашей природы мы превращаем в страсти. Наш ум, оторвавшись от воли, идет тоже сам по себе, строит такие схемы и комбинации, которые совершенно не могут соответствовать реальному содержанию. Если от оторванности воли от ума происходит зло по содержанию, в желаниях и делах, то от оторванности ума от воли происходят заблуждения теоретические; взаимное влияние дисгармонирующих воли и ума порождает еще больший душевный хаос; заблуждающееся сознание приводит к злым и ложным желаниям и действиям, а эти последние еще более запутывают сознание. Чувство только ощущает разлад и дисгармонию, страдает от этого, но бессильно устранить зло, потому что для приведения всей душевной жизни в гармонию, очевидно, требуется такая сила, которая была бы в существе своем полной гармонией и которая бы преодолела существующую в человеке дисгармонию; но чувство может только свидетельствовать о ненормальности, может избегать ее в частных случаях, но исцелять уже фактически существующую ненормальность оно не в силах, будучи само лишь конечным результатом, а не исходным пунктом душевной жизни. Таким образом, зло в разладе ума и воли и в происходящих отсюда страданиях чувства. Если блаженство человека, как мы уже не раз говорили, заключается в сознательном чувстве гармоничной жизни, то зло и страдание заключается в сознательном чувстве разложения жизни.

Относительно происхождения зла все существующие мнения делятся на двое. Одни признают зло необходимо присущим мировой жизни, другие выводят зло из свободного уклонения от нормальных законов той же жизни. Признающие зло необходимым, само собой понятно, возводят его происхождение к Абсолютному, потому что источником и носителем необходимого может быть только Абсолютное. Выводящие зло из свободы, очевидно, считают его произведением ограниченных существ вопреки воле Бесконечного начала, потому что свободное уклонение во зло никак не может быть приписано Божеству. Возведение зла

к природе Абсолютного начала носит в самом себе ясное логическое противоречие. Абсолютное может быть только совершенным; что носит в себе зло, то не совершенно и, следовательно, не абсолютно. Кто признает зло необходимой принадлежностью бытия вообще, тот тем самым отрицает бытие Абсолютного начала. Шопенгауэровская «воля» и гартмановское «бессознательное» поэтому никак не могут быть признаны абсолютными началами; возведение их в абсолютное совершилось в философии совсем не по требованию разума, а под влиянием жизненного разочарования и отчаяния мысли, которая ухватилась за возможность рассечь гордиев узел вопреки своим же собственным законам. Эта возможность тем более казалась правдоподобной, что находилась в полном согласии с тем научным и философским содержанием, положением, что все совершается по необходимости, а признание свободы, наоборот, по-видимому, противоречило требованиям строго философской мысли. Но, во всяком случае, разум тут запутывался в противоречии с собой; он признавал, что все совершается по законам необходимости, имеет свои причины и производит свои следствия; это вполне научно и разумно; но это же самое приводило и к тому, что мировое зло должно быть возведено к абсолютной первой причине; но абсолютное как источник зла не есть уже абсолютное по законам того же разума. Желая избежать этого очевидного противоречия в пессимистических системах, пессимистическое направление уклоняется от него тем, что считает зло необходимой принадлежностью не абсолютного начала как такового, а самих ограниченных существ; а так как это в конце концов опять привело бы к Абсолютному, то это направление полагает, что зло есть не что иное, как несовершенство, как неполное еще добро; при таком понимании зла оно, конечно, должно быть присуще всякому ограниченному существу как ограниченному. Абсолютное должно быть свободно от него как Безграничное. Но очевидно, такое понимание зла совершенно несправедливо, потому что несовершенство далеко не есть еще зло. Невинный младенец не есть, конечно, злой младенец, хотя он уж никак не может назваться совершенным. Если бы зло было лишь несовершенством, то все было бы и внутри и вне сплошным злом, потому что совершенства нигде нет в ограниченном мире; тогда не было бы никакого различия между добром и злом. Зло не в том, что существует ограниченное, а в том, что это ограниченное дисгармонично; будь в нем гармония, развивайся оно в полном согласии своих сил, оно несомненно было бы добром; мы страдаем не от ограниченности, потому что иначе вся наша жизнь была бы сплошным страданием, а от дисгармонии, от разлада наших ограниченных сил; расти они нормально, мы блаженствовали бы, как это и бывает дейст-

вительно в отдельные мгновения нашей жизни. Таким образом, это уклонение оптимистов от неизбежной дилеммы при принятии необходимости зла никак не может быть признано истинным; оно совершенно противоречит действительности.

Итак, зло существует в мире, оно не есть только несовершенство и ограниченность, оно есть дисгармония в ограниченном. Откуда оно? Если оно необходимо присущее бытие, то, следовательно, Бог — его источник, но это уже не будет Бог. Но так как наш разум требует признания Бога, то, следовательно, если действительность говорит о существовании зла, то оно должно быть производимо не из необходимости, а из свободы ограниченных существ; только в таком случае разум не станет в противоречие с собой же при определении природы Абсолютного.

Тут мы встречаемся с величайшей и труднейшей проблемой свободы человеческой. Если разум запутывается в противоречие с собой, признавая зло необходимым, то не запутывается ли он в еще большее противоречие, производя зло из свободы человека? Чем ни более человек всматривается в прошлую и настоящую мировую жизнь, чем ни глубже и подробнее он анализирует ее, тем яснее и яснее выступает строгая закономерность явлений, тем теснее и крепче смыкается цепь причин и следствий, образуя мало-помалу сплошное царство необходимости. Что бы мы ни изучали, всюду для нашего рассудка каждое явление имеет свою причину и производит известные следствия; о чем бы мы ни думали, все должно произойти и происходило по достаточным основаниям. Всякое научное движение выходит именно из непоколебимой веры в причинность и зависимость явлений. Внести в мировую жизнь начало свободы — это значит, по-видимому, совершенно подорвать значение необходимости, а вместе с этим и всякое значение строгой научности и разумности. Признавая человека свободным, мы выделяем его из царящей в мире сплошной необходимости причин и следствий, не имея на то никакого научного основания, потому что, рассматривая и человеческую жизнь, разум и в ней видит господство того же закона причинности; когда мы начнем анализировать свою прошлую жизнь, для каждого факта из нее найдется и достаточная причина. Где же тут место для свободы? Таким образом, если наука зиждется на вере в строгую необходимость, царящую в мире, то, следовательно, утверждать, что зло не необходимо, а произошло из свободы человека, значит противоречить требованиям научной мысли и, следовательно, требованиям разума. Значит, и на этом пути разум входит в еще большее противоречие, чем если бы он согласился, что зло должно быть возведено к Абсолютному.

Обычно факт свободы основывают на свидетельстве нашего самосознания, которое неистребимо говорит, что мы свободны, и на тех противоречиях, в которые мы постоянно впадаем в действительной жизни, если предположить, что мы совсем не свободны. Имеем ли мы тогда право осуждать других за что бы то ни было и негодовать на них? Какой смысл тогда в нашем раскаянии в прошлом, в наших планах на будущее; что прошло, то было необходимо, что будет, то столь же необходимо и, следовательно, зависит не от нас и наших планов. Если же все эти душевные факты вместе с неопровержимым для нас самосознанием существуют, то, следовательно, мы не имеем права отрицать свободы. Очевидно, что такой прием защиты свободы не примиряет выясненного выше противоречия, а только еще более его углубляет. Если, с одной стороны, сознание говорит нам, что все имеет свои причины, которые в свою очередь имели дальнейшие причины и т. д., и если, с другой стороны, самосознание говорит нам, что мы свободны и сами начинаем собой ряд причин, то, очевидно, противоречие не исчезает, а еще более выясняется. Когда мы рассматриваем что-нибудь как объект, мы видим сплошную цепь причин и следствий; когда мы рассматриваем себя как субъект, то мы, опираясь на свидетельство самосознания, говорим, что мы свободны и причины не представляют непрерывной цепи, а постоянно вытекают из нашего свободного «я». Явное противоречие... И оно дает нам в обыденной жизни весьма удобную лазейку для обоюдоострых суждений. Если мы или симпатичные для нас люди сделали что-нибудь хорошее, мы прославляем их или свой свободный подвиг; если вышло что-нибудь худое, то мы подыскиваем необходимые причины и извиняем или оправдываем себя и их как личностей и виним различные независящие обстоятельства. К людям, которым мы не симпатизируем, мы прилагаем как раз противоположный прием: хорошее — не от их свободы, в дурном — они первопричина; смотря по удобству мы, следовательно, становимся то на одну, то на другую из противоречащих точек зрения, нимало не смущаясь этим противоречием. Поэтому-то люди более или менее строгой мысли идут или по тому, или по другому пути: Кант и Фихте защищали свободу, детерминизм видит сплошную необходимость. Очевидно, если желать примирения этого противоречия, то нужно не то доказывать, что свобода есть неопровержимый факт самосознания, а то, что свобода не противоречит необходимости и сплошной причинности, что как свидетельство сознания, так и свидетельство самосознания равно справедливы и примиримы, что признание необходимости и сплошной причинности совершенно совместимо с признанием свободы. Это мы и постараемся, насколько можно, вкратке

разъяснить. Прежде всего должно признать, что наша душевная жизнь совершается по необходимым законам. Известное внешнее влияние, действуя на определенное душевное явление или настроение, необходимо производит определенный результат, которого изменить на другой в данном случае не в силах никакая свобода. Дерево, влияя на нашу представительную силу, необходимо произведет представление дерева, а не человека, не стола, не чего-либо другого. Угрожающая нам опасность, действуя на наш инстинкт телесного самосохранения, необходимо вызовет известного рода движения. Оскорбление, нанесенное нашему самолюбию, производит необходимо враждебные чувства известного рода: гнев, желание мести и т. п. Зная настроение человека в данную минуту, имея возможность произвести известные влияния отвне на это настроение, можно угадать, какие отсюда произойдут результаты; тут законы соединения и взаимодействия столь же непреложны, как и в химии. Известные соединения определенных элементов дают непременно определенный известный результат; так и в области души: известные внешние влияния, действуя на известные душевные стороны или явления, становятся необходимо условиями возникновения в душе известных новых явлений. Тут не может быть места нашему произволу; мы не можем изменить царящих здесь необходимых, непреложных законов; от воздействия внешнего определенного факта на известное душевное явление необходимо должен последовать известный, впредь определенно предназначенный результат. На убеждении в непреложности этих законов строится вся психологическая наука, все искусство воспитания, все наше обыденное воззрение на людей как на устойчивых, постепенно развивающихся индивидов, а не как на свободных, могущих по произволу менять и свою форму, и свои пути жизни.

Затем должно признать, что наша душевная жизнь не есть просто один ряд последовательных изменений, как бы некая цепь временных моментов, из которых каждый составляет необходимое наращение к предшествующему; ее нельзя представлять математической временной линией, на которой в один ряд нанизаны связанные между собой душевные явления. Наша душевная жизнь весьма многосторонняя и сложная, в ней можно видеть несколько взаимно пересекающихся и даже взаимно противоречивых направлений, происходящие в ней явления не вытягиваются в ней в одну простую линию, а образуют несколько рядов пересекающихся между собой, необходимых фактов; наша внутренняя жизнь — развивающийся организм, целая система необходимостей. Каждый факт внешнего мира, влияя на человека, влияет то на ту, то на другую сторону его душевной жизни. Попадая в одну какую-либо цепь душевных фактов, необходи-

мых и близких между собой, он производит известное необходимое новое явление. Попадая в другую цепь других параллельно с первой развивающихся явлений, он производит другие, хотя опять столь же необходимые результаты, и так как, как сказано, душевная жизнь весьма разнообразна и представляет целую систему иногда противоположных и противоречивых направлений и рядов необходимостей, то один и тот же внешний факт может производить в душе самые различные и даже противоположные явления, смотря по тому, на какую совокупность душевных фактов он повлиял, на какую душевную сторону он упадет. Возьмем, например, факт нанесенного оскорбления. Если он затронет естественную самолюбивую сторону моей душевной жизни, повлияет на инстинкт моего стихийного, телесного самосохранения, то породит во мне чувство гнева, мстительности и т. п. Если то же самое оскорбление попадет в струю моей высшей духовной жизни, в тот ряд моих мыслей, чувств и желаний, где я буду мир и радость о Духе Святом и ощущаю начало моего спасения и блаженства о Христе, то произойдет совершенно другой, хотя и не менее необходимый результат: я почувствую сожаление к оскорбившему, мне пожелается водворить и в его душе мир любви и радости, мне больно не за себя, а за него, который отвергает свой же собственный рай, и я полюблю его и возжажду его спасения еще более, чем прежде. Этот противоположный первому результат столь же необходим, как и первый. Там внешний факт повлиял на одну сторону душевной жизни и возбудил в ней жажду дальнейшего своего развития, и явилось новое душевное явление, еще звено в цепи известного вида необходимости. Здесь же тот же внешний факт повлиял на другую сторону, возбудил в ней тоже жажду своего дальнейшего развития, и явился новый душевный факт, тоже необходимое новое звено в цепи другого вида необходимости... Все в душе стремится отстоять себя и стремится развить себя; но так как это все многосторонне и даже противоположно, то из одного и того же общего стремления жизни порождаются различные результаты, смотря по тому, какая сторона и какое, в частности, стремление затронуты и возбуждены. Таким образом, в душе параллельно развиваются несколько перепутанных между собой рядов необходимостей, и внешние факты действуют то как один, то как другой ряд и вызывают то то, то другое новое душевное явление, а иногда, влияя на два ряда противоположностей — необходимостей, производят в душе разом и два противоречивых явления, например чувства.

Как необходимость, так и многосторонность душевной жизни — неопровержимый факт действительности. Теперь является вопрос: почему известные факты внешние действуют на известные стороны нашего внутреннего мира? Чем

обуславливается влияние внешнего мира на внутренний? Ясно, что внешние явления могут проходить в нашу внутреннюю область и порождать здесь новые душевные явления или бессознательным путем, или чрез сознание. Окружающая нас обстановка, состояние атмосферы, состояние нашего телесного организма порождает в нас известное настроение, известные мысли, чувства и желания вне нашего сознания, чисто стихийным и не зависящим от нас способом. Точно так же и многие частные факты жизни вызывают в нас известные движения души ранее, чем мы заметили их сознанием; они явились сами, без всякого контроля и участия сознания. Очевидно, в таких случаях встреча внешних влияний с той или другой стороной душевной жизни происходит стихийным образом, случайно, по законам ассоциации пространства и времени. Совершился известный факт, или я по тому или по другому поводу пришел с ним в соприкосновение, и в то же время у меня преобладала или та, или другая цепь необходимостей, и вот совершается воздействие внешнего факта в эту цепь и происходит известного рода душевное явление. Или само внешнее явление такого специфического или сильного характера, что вызывает известного рода душевные стороны и, воздействуя на них, заставляет их порождать дальнейшие их следствия и звенья... Очевидно, и тут свободы быть не может... Тут человек может внести свое участие только постольку, поскольку может изменить самую обстановку или направлять свою жизнь только под известные внешние влияния. Кроме такого бессознательного пути, внешний мир влияет на нашу внутреннюю жизнь и чрез наше сознание; оно служит в таких случаях посредствующей средой между внешним и внутренним миром, — проводником, по которому проходят струи внешнего течения событий и возбуждают нашу внутреннюю жизнь. Если мы сравним какое-либо душевное явление или целую их совокупность с одним химическим элементом, внешний факт с другим, то сознание может быть сравнено с тем электрическим или солнечным светом, при котором и может произойти определенное химическое соединение; как только струя света коснулась соединяемых элементов, производит известный результат. Только в химии этот новый результат есть количественное перемещение частиц, а в душевной жизни это — новый, породившийся из ничего (в смысле *causa materialis*) факт под влиянием известных условий, соединившихся между собой струей сознания. Например, произошел известный какой-нибудь факт; я воспринял его сознанием; прежде случалось много однородных с ним фактов; представления их воспроизводятся в моем сознании; новое представление вступает в известные комбинации с прежними и получается новый вывод, новый результат, новое душевное явление.

Или: в моей душе родилось известное желание, которое я заметил сознанием. По этому поводу мне припоминаются прежние подобные желания и их результаты; представления входят в определенные отношения, вызывая другие душевные явления, и в конце концов получается необходимый новый результат: желание или укрепляется, или отвергается, или начинается борьба стихийного влечения с запрещением сознательного чувства долга. Сознание, очевидно, играло здесь роль посредника, той посредствующей среды, где происходило взаимодействие и вытекали отсюда необходимые результаты. Отсюда открывается важное значение сознания в развитии нашей душевной жизни. Что находится в сфере сознания? Как широка эта сфера? Все это весьма существенные вопросы для нашей жизни, потому что от того или другого ответа на них зависит то или другое дальнейшее направление: смотря по тому, с чем соединилось в нашем сознании известное внешнее влияние, сколь разнообразны были эти соединения, соответственно с этим произойдет и известный необходимый результат. Представим себе человека, у которого душевная жизнь очень богата и полна противоположных чувств, мыслей и желаний; представим, что сознание его чаще направляется на худые стороны этой душевной жизни; очевидно, что внешние влияния будут сознанием направляться на эти же стороны, из них будет выбираться именно то, что благоприятствует развитию этих сторон, и результаты по необходимости будут худые. Направься его сознание на другие хорошие стороны его внутренней жизни, и внешние события ассоциировались бы с ними и произвели бы другой, лучший, хотя и столь же необходимый результат... Следовательно, смотря по тому, куда направляется струя нашего сознания, и развитие нашей душевной жизни будет различное, хотя всегда совершающееся по необходимым законам. Одно и то же влияние внешнего мира может пройти чрез сознание то в одну, то в другую сторону, и результаты получатся различные, противоположные, потому что условия, породившие их, были различные.

Теперь возникает новый и существенный вопрос: от чего зависит направление нашего сознания? Где причина того, что струя сознания направляется то в одну, то в другую сторону нашей душевной жизни, производит то одну, то другую совокупность фактов душевных, приводит новое влияние внешнего мира в соприкосновение то с одной, то с другой цепью необходимостей и порождает поэтому различные результаты? Вот тут и вступает в свои настоящие права наше сознание свободы. Никто не будет и не может отрицать того бросающегося в глаза факта, что мы свободно можем направлять сознание наше то в ту, то в другую сторону. Мы ясно различаем то состояние сознательной жизни, когда

наши представления сменяются по случайным ассоциациям, помимо нашей воли, от того состояния сознания, когда сами произвольно подбираем и группируем представления, произвольно направляем свое внимание то на одну, то на другую совокупность душевных явлений, выбирая из них нужное для поставленной в нашем сознании цели. В первом случае мы говорим: человек мечтает, живет получеловечески, во втором: человек мыслит, он сильная личность. Кто не спит всю жизнь, кто не живет постоянно полусознательно, прозябая в сладкой дремоте, кто не есть полная бесхарактерность, живущая вечно под влиянием стихийных сил, тот знает, что произвольное направление сознания, свободный подбор и группировка внутреннего материала — факт несомненный. И сами детерминисты не могут отрицать этого, коль скоро они берутся за последовательное, внутреннее, связанное и логичное изложение своего взгляда и доказательств в его пользу. Можно всюду признать роковое течение явлений, но никак нельзя здравомыслящему человеку согласиться, что он не может совсем управлять сознанием и направлять его к предназначенной цели; тогда нужно бы отказаться от всякой вообще сознательной жизни и деятельности. Таким образом, вот в какой области выступает наша свобода; наше сознание обладает ею и составляет с нею одну нераздельную силу — свободного сознания или сознательной свободы, то есть то, что мы называем личностью человека. По «существу» мы подлежим законам необходимости, по «личности» мы свободны; мы направляем лучи своего сознания по своей личной свободе. Как члены царства природы, мы несвободны, как и все животные; как личности, мы обладаем свободой и направляем себя в предназначенную нами же сторону. Признание свободы в нашем сознании не исключает существования в нем известного рода мотивов для деятельности. Я не так свободен, чтобы моя возможность простиралась и на то, чтобы я имел способность думать о чем-либо мне неизвестном. Я свободен в том, что могу направлять свое внимание то на одну совокупность душевных фактов, то на другую, и чрез это дать развитие то первой, то последней. Следовательно, свобода у человека не творческая, а формальная, — она не производит совершенно нового, а выбирает между несколькими уже существующими путями. Свет сам по себе не создает новых фактов, но он может направлять те или другие химические соединения, смотря по тому, куда сам направляет свои первые лучи. Таковую же роль играет наше сознание; оно не может глупцу сразу дать гениального содержания мысли, не может труса сделать героем и т. п., но оно может направляться на лучшие из существующих уже у глупца мыслей и чрез это способствовать их развитию и прояснению; оно может иметь в виду необходимость

приобрести и выработать мужество и с этой целью постоянно пользоваться всеми внешними и внутренними событиями, чтобы свести их между собой и чрез это дать им возможность дальнейшего развития в известном, уже предназначенном направлении. Сознание направляется, таким образом, по существующим уже путям, делая выбор из них под влиянием свободного решения. Но может казаться, что это свободное решение тоже совершается по известным мотивам и следовательно, не есть свободно. Почему я направляю свое сознание в эту, а не в ту сторону? Почему я стараюсь осветить сознанием одну сторону душевной жизни, а не другую? Очевидно, для этого есть свои достаточные причины и мотивы, и, следовательно, тут сознание, по-видимому, тоже не свободно. На самом деле это возражение сильно ослабляется тем соображением, что для сознания все мотивы вполне достаточны и ему приходится делать выбор уже между этими достаточными мотивами. Какое направление сознание ни выбери, — основания будут достаточны; но какое именно оно выберет, — это будет зависеть от него. Одни основания достаточны количественно, они влекут к себе своей массой, затрагивают многочисленные ассоциации, привычки и т. п.; конечно, сознание, направляясь на них, имеет достаточные мотивы. Другие основания отличаются внутренней основательностью, вызывают к нашему разуму, совести и т. п., и для сознания они еще более достаточны, чем количественные. Одни достаточны внешним образом, чисто стихийно, другие достаточными являются внутренне, разумно. Какие выберет сознание для своей деятельности, — это зависит от его внутренней свободы, от его внутреннего размышления. Оно может равно идти как по тому, так и по другому пути оснований. Оно может оказаться на стороне стихийной склонности, но может предпочесть и внутреннюю ценность и долеемость; и для того и для другого пути основания вполне достаточны, хотя и до противоположности разнородны. Останется ли сознание верным своему внутреннему закону — ценить основания по внутренней логической и нравственной стороне, или же оно уступит количественности, массе внешних мотивов — это совершенно и всецело зависит от свободы, и тут рокового чего-либо нет решительно; для него равно доступны как верность, так и измена самому себе, и на какой бы путь оно ни вступило, мы везде найдем после достаточные основания. Таким образом, существование в нас свободы совершенно совмещается с существованием в нас же сплошной необходимости. Мы свободны только в направлении нашего сознания на одну из нескольких необходимостей, существующих в нашей душевной жизни. Это свободное направление сознания совершается по достаточным основаниям или мотивам; но это не есть уничтожение

свободы, потому что сознание *выбирает* между многочисленными достаточными основаниями, часто весьма разнородными и даже противоположными, и в этом выборе проявляется свобода — следовать или внутренним, или внешним основаниям, выбирать или тот, или другой путь душевного развития. Как скоро решение произошло, известный факт совершился, исследователю души будет только видно, что этот факт есть необходимость, неизбежное следствие таких-то и таких-то причин, необходимый результат таких-то и таких-то достаточных оснований; участие свободы не обнаруживается нигде, везде сплошная сеть причин и их следствий. Только внутреннему сознанию человека может быть видно, что от свободы зависело дать развитие тому, а не другому ряду необходимых причин и следствий. Извне цепь кажется сомкнутой, но изнутри видно было, что вместо этой цепи могла быть выбрана другая цепь. Так как внешнему объективному исследователю доступна только область реальных совершившихся фактов в нашей душе, то ему нигде не откроется и не может открываться свобода. Свобода, как сила нераздельная с силой личного самосознания, может быть видной только внутреннему взору. Внутренняя возможность выбора необходимостей не может быть вскрыта никаким острым ножом внешнего анализа; внешнему наблюдению подлежит только область действительности, которая есть сплошная необходимость. Область личности доступна только внутреннему самосознанию, и вот почему вопрос о свободе всегда опирается на самосознание. В этом — не противоречие с наукой, а только заявление того факта, что свобода не существует в области реальности, в царстве низших существ и природы, а есть лишь в царстве личности, в царстве внутреннего свободного сознания. В науке, которая занимается изложением действительности, обращает свой взор на ее составляющие элементы — совокупность причин и следствий, не может быть и вопроса о свободе: что совершилось, то совершилось по необходимым законам, как необходимый результат соединения таких-то и таких-то условий. Но для нашего самосознания, для нашей личности открывается просвет на внутренний процесс созидания действительности, наблюдаемой наукой, открывается моя возможность заглянуть в ту таинственную лабораторию, откуда исходят на свет Божий законченные соединения и сформировавшиеся продукты; и здесь мы видим, что свободные руки, а не роковая случайность, направляют эти химические процессы, соединяют те или другие элементы между собой и производят законченную действительность; таким образом, сплошная необходимость действительности и, следовательно, нашей душевной жизни, жизни нашего «существа» совершенно может совмещаться с свободой в области

нашей «личности», в области самосознания, где образуется та или другая цепь необходимости.

После всего сказанного ясно важное и существенное значение свободы для всей нашей жизни. Несмотря на то что мы все в нашей жизни подлежим непреклонным законам необходимости, однако мы в то же время свободны, потому что можем выбирать между многими направлениями этой роковой необходимости. Как добро, так и зло развиваются по неизбежным законам, но мы свободны вступить как на тот, так и на другой путь; мы не можем сделать так, чтобы зло породило из себя добро или чтобы само добро послужило к нашей гибели и т. п., но мы можем взять для себя какую угодно из этих необходимостей, можем вступить или на путь добра и его необходимого развития, или же на путь зла с его также неизбежными последствиями. Мы не можем сразу стать добрыми и хорошими, когда доселе были худы и злы, но мы можем направлять свое сознание на существующие в нас небольшие крупинки добра и при помощи внешних влияний способствовать их развитию, хотя бы при начале весьма медленному и трудному. Мы не можем сразу сбросить с себя все доселешнее зло, но можем, отвлекая от него свое внимание, не давать ему пищи для дальнейшего развития, атрофировать его понемногу, хотя это будет весьма трудным делом, особенно в начале, когда почти вся наличная жизнь исполнена пороков и сознание, куда бы оно ни обратилось, нигде не нашло бы желанного добра и поэтому, помимо самой воли своей, часто падало бы во зло, пока мало-помалу не добралось бы до зародыша скрытого в глубинах души добра и не возматало бы его долговременным и упорным уходом за ним.

Та же самая свобода приложима и значима и в отношении к каждому душевному факту. Например, мне нанесено оскорбление от кого-либо. Я могу сосредоточить сознание по этому поводу на той стороне моей душевной жизни, где я стараюсь отстоять свое достоинство и где кроются самолюбивые, эгоистические чувства и желания, и вот оскорбление вызовет как необходимое свое следствие известный отпор в чувстве гнева или желании мести и т. п. Но стоит мне иметь в своем сознании другую, высшую духовную сторону моей внутренней жизни, и то же самое оскорбление даст повод к дальнейшему развитию именно этой стороны и произведет противоположный результат — всепрощения и любви к оскорбившему. И тот и другой исход зависит от нашей свободы, хотя, по существу, оба явятся необходимыми результатами встретившихся условий. Конечно, сосредоточить свое сознание на известной стороне душевной жизни — дело трудное, и в этом весь подвиг нашей свободы. Но чем более развивается

излюбленная нами сторона, тем легче сознанию останавливаться на ней и тем более облегчается свобода, доходя наконец до полной невозможности уклониться в противоположную сторону, которая совсем атрофировалась и исчезла; это и бывает у праведников или у невозвратных закоренелых злых духов.

Из изложенного учения о свободе человека видно, что разум, признавая ее существование и происхождение от нее мирового зла, нимало не противоречит себе. Свобода может стоять наряду с необходимостью, нимало ее не нарушая, и признание свободы не равносильно отрицанию требований научной мысли. А так как только при предположении свободного уклонения человека во зло может быть построено без противоречия понятие Абсолютного Начала, то, следовательно, этот исход для объяснения существующего зла должен быть признан единственно правильным. Его мы и находим в Библии.



ИСТИНА
БЫТИЯ БОЖИЯ

ОПЫТ
УЯСНЕНИЯ ОСНОВНЫХ
ХРИСТИАНСКИХ ИСТИН
ЕСТЕСТВЕННОЙ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ МЫСЛЮ

**Речь, произнесенная и<справляющим> д<олжность>
инспектора Санкт-Петербургской духовной академии
иеромонахом Михаилом перед защитой диссертации
на степень магистра богословия 3 апреля 1888 года**

Преосвященные архипастыри и милостивые государи!

Православие, которое мы все исповедуем, имеет вселенское значение и призвание; мы веруем, что оно — кафолично.

Но это — совсем не та внешняя кафоличность, которой гордится Римская Церковь и по которой она всеми способами завербовывает себе последователей на всех концах земного шара. По началам нашей Церкви внешняя ее распространенность должна быть лишь выражением внутреннего ее роста, проявлением внутренней ее силы, на которые и должно быть главное всего устремлено внимание ее членов. Вся красота должна быть внутри нас: тогда только она воистину спасет тех, которые по милости Бога становятся способными пленяться ей.

Но наша кафоличность с другой стороны, и не такова, как та, к которой, по видимому, идет протестантство и по которой оно внутренние основы веры отдает на произвол отдельных лиц, представляя каждому свободно толковать Христово учение, как ему угодно, как требует его индивидуальная природа, его наличное душевное состояние — и уровень его образования. Мы твердо держимся того, что исповедание веры никогда не должно принижаться до личных желаний всякого отдельного человека, никогда не должно видоизменяться и искажаться по личному нашему усмотрению. Мы никак не можем желать такой кафоличности, по которой наше учение перетолковывалось бы всей вселенной на всевозможные лады до полной неузнаваемости. Наоборот, по началам нашей Церкви, всякий должен сам дорасти до того, сам приспособиться к тому, что провозгласила вся Церковь, как свой догмат.

Наша кафоличность в том, что исповедание нашей веры вполне соответствует тому внутреннему истинному человеку, который как образ Божий, как отпечаток неба таится внутри каждого, когда бы он ни жил, где бы он ни находился, как бы низко ни пал, как бы мало образован он ни был. Кто возжег в себе искру истинной человечности, кто живет духом, волнуется и движется высшими стремлениями и чаяниями сердца, кто решил прояснить себе весь этот свой духовный мир, для того православное исповедание веры будет совершенно своим, родным, будет соответствовать тому, что им переживается внутри, будет вполне пояснять и осмысливать его. И наоборот, кто принял православное исповедание и будет искренно и самоотверженно стремиться к тому, чтобы

возвыситься до него своим разумом, своим настроением, всем порядком своей внутренней и внешней жизни, тот через это самое вступит на путь истинно-человеческой жизни, даст возможность расцвести своей истинной идеальной природе. Вот в чем наша кафоличность: все могут, все должны принять православное учение, если хотят быть истинно людьми и осмыслить свою истинную человечность.

Теперь для нас может стать понятным, какое высочайшее значение, какую существеннейшую важность имеют усилия православной мысли в лице святых отцов и учителей Церкви, как философов, так и аскетов, поставить христианское учение в самую тесную связь с нашим первоизданным человеком, неразрывно соединить его с нашим духовным возрождением и ростом, обнаружить его корни во внутренне-жизненной почве нашего духа. В этом направлении святоотеческой мысли затрагивается самый нерв подлинно-православной кафолической веры. Самая диалектика, самая выпренность умозрения, в которых иногда готовы упрекать древних восточных православных отцов, показывает только, что они стремились ответить на запросы высшего человека, на запросы духа, не обращая особенного внимания на внешнюю житейскую убедительность или практичность. Святоотеческая диалектика не была формализмом схоластика или книжной отвлеченностью позднейшего протестантского богословия. От нее так и веет жизнью. Но эта жизнь не та практическая жизнь, которая слышится у западных церковных учителей; это — высшая духовная жизнь, полная созерцания и богозрения. Она говорит только духу и понятна именно ему.

Как сын православной Церкви я старался своею мыслью идти по тому пути, который указан великими воззрениями древних отцов и учителей. Было бы незаслуженным счастьем, если бы мой незначительный труд хотя бы в чем-нибудь и в самой малой степени подвинул вперед процесс прояснения православного сознания. Моею целью было по мере сил поставить вопрос о бытии Бога на кафолическую почву, в самую тесную связь с нормальной, первоизданной природой человека. Я хотел показать, как человеческий дух неразрывно по самой природе связан с Богом, необходимо Его предполагает, естественно к Нему стремится как к своей жизни, все созерцает в свете Его идеи, как своего собственного самосознания. Насколько я сумел осуществить свое искреннее желание быть верным духу великих образцов — судить не мне.

Если где может и должно совершаться разъяснение кафолического смысла православия, так именно среди нас. Невозможно оставить без внимания того все более и более выясняющегося факта, что лучшие выразители славянского духа всегда мечтали и мечтают о всечеловеческой культуре, о нашем вселенском призвании примирить и воссоединить в высшем синтезе все односторонности других народов и племен. Узкая самоотстойчивость своего, последовательное упорство односторонне, но твердо поставленной цели меньше всего может считаться нашей племенной чертой. Наша оригинальность в том, что мы стремимся пережить все противоположные и чуждые течения жизни часто до потери всякой оригинальности; наша исключительность в том, что мы ничего не хотели бы исключить и все хотели бы примирить; нас не оставляет

мечта жить по-Божьи, по внутреннему человеку, по совести. Самая наша выдающаяся неустойчивость есть лишь знак того, что мы не в силах остановиться ни на чем условном и все хотим дойти до такого начала, которое бы все собой завершило и все из себя разрешило.

Несомненно справедливы те, которые не видят никаких высоких и очевидных доказательств ни в нашем племенном характере, ни в нашей истории, ни в нашей личной жизни в пользу нашей мечты и претензии играть великую вселенскую роль. Но они не правы, когда хотят критикою внешних доказательств поколебать веру в наше вселенское призвание. Эта вера и не нуждается ни в каких эмпирических доказательствах; она имеет ничем не поколебимую опору в том, что мы — православны. Вера есть принцип жизни как личной, так и народной. Изжит принцип, гибнет или каменеет и жизнь. Узость и широта принципа имеют полное соответствие в узости и широте жизни. Православный принцип — кафоличен, он вполне соответствует идеальной природе человека, он носит в себе задатки к бесконечному развитию нашего духа. В кафоличности нашей веры — высшее ручательство нашего вселенского значения. Но если так, то мы должны сознать кафоличность православия, сделать его знаменем своей жизни, двигающей силой нашего внутреннего развития. Основы и догматы православной веры должны быть для нас основами и догматами нашего народного бытия. В действительности такого сознания вселенскости и жизненности православной веры почти совсем в нашем обществе не существует. Если православие и выставляется иногда знаменем нашей народности, то чаще всего в смысле исключительности, в смысле одной из черт нашей самобытности наподобие каких-либо национальных признаков нашего быта или общежития. Еще более редко сознание жизненности православного учения веры. Все склонны думать, что церковное учение есть что-то далекое от жизни, что-то сухое и отвлеченное, не имеющее никакого отношения к нашему народному самосознанию и к нашим историческим судьбам. Между тем это совершенно не так. Церковное учение, будь ли то в виде краткого наставления веры или в виде целой богословской системы, есть самое ближайшее выражение истинной жизни и истинных потребностей нашего духа. Богословские положения и догматы суть только формулы того, что должен переживать и во что должен веровать каждый человек, живущий духом, и каждый народ, желающий жить. Православные догматы создались на Вселенских соборах в моменты самого высшего просветления духа в единстве Христовой любви, в моменты высшего озарения Святым Духом нашего естественного разума. Все более и более уяснять жизненное значение православных истин и православного богословия — великая задача нашего народа и особенно нашего времени. Только когда у нас перестанут смотреть на богословие как на пугало и увидят в нем жизненную формулу потребностей духа и упования сердца, стремящегося к правде, только когда богословская мысль станет в самую родственную связь с внутренним человеком, с его первоизданной красотой, предощущение которой есть у всякого, только тогда православие станет действительно знаменем нашей личной и народной жизни, знаменем, под которое должны собраться

все со всех концов земли, все кто слышит в своей совести призывающий голос Отца небесного и не остается глух к нему.

В своем труде я старался как можно ближе примкнуть к жизни, старался писать только то, что подсказывала мне внутренняя правда, что, казалось мне, требуется разумом каждого из нас. Я нарочито не употреблял никаких ссылок в такой области, где в груди каждого заключен первоисточник, где самосознание дает все основные данные для тех выводов, к которым я пришел. — Успел ли я поставить исследуемый мною вопрос на жизненную почву, сумел ли я ответить на него так, как говорит внутренний человек каждому из нас — соблюл ли я при этом все требования логической мысли — пусть судят об этом мои глубокоуважаемые оппоненты.



Предисловие автора*

Воззававший нас из небытия в бытие благоволил отпечатлеть в нас Свой Божественный образ. Этот образ влечет нас к уподоблению Богу и дает возможность познавать Его. Но Богоуподобление и Богопознание могут в действительности осуществиться только при живом общении с Богом и под Его руководящим влиянием, то есть при условии Его Откровения нам. Однако в лице первых же прародителей мы отвернулись от Бога и пошли своим самоизмышленным путем. Понятно, что без руководящего светоча мы совершенно запутались и забросались в невообразимо сложном лабиринте вселенной. Заблуждения окутали нас непроницаемой тьмой; Божественные черты богоподобной природы едва мерцали в полной бессилия и отчаяния нашей душе; Истина скрылась от нашего взора, и мы погибали в бездонной пучине сомнений.

Бог по беспредельной любви к нам Сам сошел на землю, чтобы оживить Свой образ, спасти нас и рассеять тьму, в которой мы безнадежно блуждали. Христово Откровение озарило своим небесным светом внутренний мир тех, кто всецело устремился к Нему и воспринял Его; в Нем они увидели и свою Богодарованную им первозданную красоту, и свое бесконечно великое призвание, и совсем затерянный было путь к познанию Творца. Растерянные и измученные, они обрели себя и Бога и почувствовали отраду свободы, как царские дети, с которых наконец сбросили тяжелые оковы позорного и невыносимо унижительного рабства.

Церковь Христова хранит это спасительное для нас Откровение и призывает к нему всех. Но восприятие его совершается постепенно и не без борьбы с нажитыми привычками прошлого.

* Публикуется по: Михаил [(Грибановский)], иером. Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью. Выпуск первый. Истина бытия Божия. СПб., 1888. Комментарии к настоящей публикации составил В. П. Лега.

Многие горделиво отвергают Откровение Бога во имя свободы своего духа и независимости мысли. Ничто не может быть печальнее подобного самомнения. Труднее всего освободить раба, который мнит себя свободным и в своем Освободителе готов видеть своего главного врага. Кто принял Откровение, тот знает, что он не потерял свободы, а обрел ее. Те, которые не чувствуют в Откровении его освобождающей силы, не вошли еще в себя, не проникли в священную и таинственную глубину своей богоподобной природы. В этой глубине отпечатлена высь Небес, где обитает Всевышний. Христово Откровение звучит здесь как родной отеческий голос, призывающий к предназначенному нам великому уделу быть участниками Божественной жизни. Кто осмелится дать настоящую цену тому мишурному блеску оков, который часто в мире выдают за богатство свободы, тем жалким обрывкам знания, которые ничуть не покрывают позорной наготы нашего неведения, кто устремит внимание на свое истинно царское и бесценное сокровище, на отпечатленный в нас образ Божий, тот увидит в Откровении лишь возделенный ответ на свои же собственные заветнейшие и возвышеннейшие чаяния и мысленные запросы, тот с благоговением и восторгом преклонится пред нисшедшей с Небес и возводящей на Небеса Вечной Истиной и Неизреченной Благостыней.

По мере сил хотя бы чем-нибудь помочь нашей слабой и еще опутанной предубеждениями мысли узреть богоподобные черты человеческого духа и при их свете прийти к Христу как к своему Освободителю — вот цель настоящего труда.

Руководствуясь внутри себя светом Откровения, чтобы не заплутаться, мы, однако, считаем необходимым идти в одном уровне с естественной мыслью, говорить ее языком, вращаться исключительно в сфере ее же понятий. Только при таком методе мы можем быть убедительны для нее и полезны тем, кто находится всецело под ее властью, не доверяя Божественному Откровению как чуждому себе и сомнительному.



Введение

Идеальное назначение основных христианских понятий. Наш свободный подвиг как условие осуществления этого назначения. Вялость нашей свободы. Причина этого в нетвердом сознании истинности христианских понятий. Истинность как соответствие с действительностью. Определение независимой от нас действительности как действительности должной. Откровение действительности должной в нашем нравственном сознании. Отсюда необходимость сверки основных христианских понятий с нашим нравственным сознанием для определения их истинности. Важность доказательства истинности понятия о бытии Бога. Разделение сочинения

Если мы христиане, то высшие христианские понятия, или догматы, должны быть основами всего нашего мировоззрения, руководящими началами всей нашей деятельности, мысленным светом всей нашей жизни. Таково идеальное назначение этих понятий, в этом их смысл и цель. Если мы не ставим их на подобающее им первое место в нашем сознании, если мы не проводим их в действительность, не переустроим ее по ним, то неужели мы думаем, что имеем хотя бы какое-нибудь логическое право называть себя христианами?!

Устроение внутренней и внешней жизни по требованию и по духу христианских понятий может совершаться единственно только посредством нашего общего свободного подвига. Сами собой, помимо нас эти понятия осуществляться не могут: мы не пассивный лишь материал на пути их жизненного раскрытия, а свободные деятели и соучастники последнего. Направлять свою свободу к этой цели и призваны все члены Христовой Церкви в их взаимной, поддерживающей, ободряющей и возвышающей друг друга самоотверженной любви.

Однако на деле мы совсем почти не выполняем своего Божественного призвания. Вяло и нерешительно движется наша свобода по этому истинно царскому и единственно надежному пути. Робки мы и боязливы в борьбе с противохристианской действительностью, которая, несомненно, в конце концов должна стигнуть, и малодушно застенчивы, житейски лукавы в исповедании тех христианских основ, которым предлежит конечная победа. Слабо и совсем невинно говорит в нас наша великая, бесконечно ответственная обязанность — быть верными проводниками животворных христианских начал в мертвенно-стихийное человечество. Отчего это? Не оттого ли, что эти начала не предстоят нам воочию во всей своей безусловной неотразимой истинности? Не оттого ли, что для нашего нравственного сознания поблекла жизненная несомненность христианских понятий, их всепокоряющая царственная убедительность, их несравненное превосходство пред всеми другими, человеческими, понятиями? Несомненно, что отдать всю свою энергию на их закрепление и возвышение в мысли и жизни может стать для нас нравственно обязательным только постольку, поскольку нам очевидна их истинность. Чем яснее и глубже отпечатлелась последняя в нашем сознании, тем явственнее и настойчивее раздается в нем призыв нам исполнить свой нравственный долг в отношении к ней. Само Небо говорит в глубине нашего духа о нашем назначении осуществлять то, что мы признали как истинное. Если истина предстоит нам неотразимо ясно, если она вне нашего сомнения, если мы непоколебимо в ней уверены, то противление ей становится уже худой на Духа Святого. Кто может решиться обвинить своих братьев в таком страшном духовном ожесточении? Нет, наша косность, наше малодушие, наши блуждания обуславливаются именно неясным и нетвердым сознанием истинности основных христианских понятий, вследствие чего и становятся возможными всякие сделки с совестью, всякие лукавства самооправдания, вся наша шаткость и беспринципность...

Но что значит сознать истинность христианских понятий? Это значит сознать, что они соответствуют сущей действительности, что они не иллюзия, не образ только человеческой фантазии, не выдумка наша, а правдивое отражение того, что существует само по себе, на самом деле, независимо от нас. Мы сомневаемся в истинности известной мысли, когда допускаем возможность, что она — только наше создание или, по крайней мере, что в нее привнесено много нашего, исключительно субъективного. Если бы мы ясно сознали, что в христианских понятиях отражается само действительное бытие, если бы мы были убеждены, что, как ни отвергай мы их, действительность, отражающаяся в них, все равно

не перестанет от этого существовать, а, напротив, вечно будет предстоять пред нами и обличать нас в преступном противлении ей, то кто не согласится, что это было бы самым несомненным свидетельством для нашего сознания истинности этих понятий?¹

Существующим самим по себе действительным бытием сознается нами то, что заявляет нам о своем существовании помимо, а иногда даже вопреки нашей воле, что предстоит пред нами таким, а не иным независимо от наших желаний или усилий. Что от нас и чрез нас, то наше и в том мы вольны; что само по себе и само чрез себя, то не зависит от нас и пред тем мы должны преклониться.

Отличать независимое от нас бытие от зависимого можно с различной степенью глубины и отчетливости. Я могу ограничить свое внимание только настоящим моментом и считать зависимым от меня лишь то, что я сделал по своей воле в *этот именно* момент, и независимым от меня все то, что в *этот* момент является мне помимо моей воли. Мной сейчас овладевает порыв гневного чувства, и я совершаю нравственное преступление; можно думать, что оно вполне не зависит от моей воли, так как в данный момент я не могу побороть нахлынувшего чувства и рабски принудительно поддаюсь его неизбежным следствиям; я могу сознавать себя совершенно во власти независимой от меня гневной стихии и всецело преклоняться пред ней, как пред губительным ураганом нисколько мне не подчиненной природы. Это — высшая степень поверхностности и близорукости нашего сознания; на подобной логике держится убожеская, во всем себя оправдывающая, легкомысленная мораль.

Но что в данный момент существует помимо моей воли, то *прежде* этого момента могло возникнуть и окрепнуть по моей же воле. Если бы я прежде сдерживал свои гневные вспышки, если бы я старался каждый раз действовать по мотивам разума, то и в данный момент не произошло бы такого подавляющего мою свободу факта: он явился как естественно разросшийся результат моей прежней слабости, прежних уклонений моей воли в частных, мелких, часто совсем незаметных случаях. Имею ли я право признать такой результат независимым от меня бытием? Конечно нет. Следовательно, только такое бытие от меня независимо, которое существует помимо моей воли *за все время моего существования*. Так сознание постепенно идет вглубь, становится более отчетливым,

¹ В вышеозначенном абзаце иеромонах Михаил формулирует основную задачу данной работы: предложить убедительное доказательство бытия Бога. К тому времени среди многих философов считалось, что Кант опроверг не только все известные к тому времени подобные доказательства, но и отверг самую возможность строгого доказательства Божественного бытия. Иеромонах Михаил в своей работе показывает ошибочность кантовской критики.

а логика более справедливой и широкой; здесь имеет свои корни точка зрения самоосуждающей личной добросовестности.

Что существует независимо от *моей* воли, то могло возникнуть по воле *других*, одновременно со мной существующих или прежде меня существовавших людей. Моя вспычивость могла быть привитою мне чрез дурное воспитание или передаться наследственно от моих не старавшихся сдерживать себя родителей. Если то, что зависит лично от меня, не может уже сознаваться существующим само по себе и само чрез себя, то, очевидно, то же самое должно быть применимо и к тому, что зависит от других. Что произошло по воле других людей, то уже не есть существующее само по себе, независимое от нас бытие; оно не зависит *от меня лично*, но зато зависит *от другого*; следовательно, все же *зависит не от себя*; следовательно, не существует *само по себе*, не есть *независимая* от нас сущая действительность. То, что кажется нам злым, гнетущим, терзающим и убивающим нас роком, не есть ли, когда мы вдумаемся, просто страшное наследство, полученное нами от наших предков, возросшее до чудовищных размеров путем накопления и передачи единичных проступков, мелких, иногда ничтожных послаблений и недочетов? Не наше ли родное детище убивает нас? Не оно ли так выросло, сделалось такою страшною силой, что мы не угадываем его, отказываемся от родства с ним, по малодушию боимся признать его своим, общечеловеческим, порождением? Во всяком случае, необходимо признать только такое бытие от нас независимым, которое, по нашему сознанию, не зависит *ни от какой* человеческой воли. Так сознание личное проясняется до чистоты общечеловеческой, и логика приобретает приличествующий ей общий характер; отсюда возникает возвышеннейшее чувство виновности и ответственности всех перед всеми на все века и расстояния.

Но если наше проясненное сознание может признать сущей действительностью только то, что существует независимо вообще от нашей человеческой воли, то, очевидно, единственное основание этого заключается в том, что мы видим, как наша воля, будучи *частной*, имеет возможность самостоятельно привносить от себя нечто не соответствующее сущей действительности, не совпадающее с ней. Не в том дело, люди ли мы или не люди, а в том, что в нас как частных существах, в наших единичных, отдельных сознаниях возникают такие факты, вырисовываются такие образы, которым нет точной параллели в самосущем бытии. Источник лжи в том, что *частное* порождает то, что *исключительно* принадлежит *только ему*, что не отражает в себе общего, что часто даже противоречит последнему. Следовательно, независимое от нас, существующее само

по себе бытие — то, которое не зависит ни от каких частных существ, ни от какой частной воли, будь то человеческая или какая-либо иная. Здесь сознание достигает высокой степени отчетливости и глубины и мысль принимает характер общемировой.

Что не зависит ни от чего частного, ни от чего по отношению к себе иного, то, очевидно, зависит лишь само от себя, имеет основание только в себе. Но что имеет основание только в себе, что не обуславливается в своем происхождении, не определяется в своем развитии ничем, кроме себя, то имеет основание безусловное. Следовательно, мы должны признавать независимую от нас сущей действительностью только такое бытие, которое, по нашему сознанию, имеет безусловное основание. Что не безусловно, что происходит из частного, то есть бытие зависимое; оно зависит, между прочим, и от нас, поскольку мы причисляем себя к частным существам; а что зависит от нас в своем бытии, что возникает внутри нас, не имея источника или прообраза в независимой от нас сущей действительности, то неистинно, призрачно, ошибочно, то исключительно только наше, частная наша иллюзия. Итак, для отчетливой мысли бытие, от нас независимое, есть бытие безусловное, вытекающее из своего собственного безусловного источника². Такому бытию и должно соответствовать всякое понятие, если оно истинно. Человеческая мысль возвышается здесь над миром всего условного, доходит до самопорождающих Божественных недр истинно Сущего и принимает характер теологический.

Но не слишком ли далеко мы зашли в разъяснении бытия независимого? Не переступили ли мы предела, доступного нам? Имеем ли мы возможность хотя бы в какой-нибудь степени соотнести свои, пусть самые возвышенные, понятия с бытием безусловным? Мы можем сравнивать свои понятия с тем, что мы сознаем или как бытие *совсем* зависимое от нас, или как бытие в *большей или меньшей мере* зависимое, или *почти* независимое, даже имеющее только

² Несмотря на то что в своей критике Канта неромонах Михаил практически ни разу не упоминает имена других философов, из его изложения видно, насколько глубоко он знал учения западных философов и использовал их для развития своих положений. Данная фраза отсылает нас как к средневековой философии с ее положением о том, что существование Бога определяется Его сущностью (см., напр., у Фомы Аквинского: «Сущность Бога есть Его бытие» (Сумма против язычников. Долгопрудный, 2000. С. 127–133), так и к Спинозе: «Существование Бога и сущность Его — одно и то же» (Спиноза Б. Этика. Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 381). На эти рассуждения Спинозы неромонах Михаил ссылается в «Лекциях...»: «По Спинозе, Бог есть субстанция. Субстанция же, по его определению, есть то, что существует в себе и понимает чрез себя; следовательно, она есть причина самой себя и сущность ее прямо заключается в ее понятии. Если субстанция есть причина самой себя, значит, она существует только чрез саму себя» (Михаил (Грибановский). Лекции... С. 56).

возможность зависеть; для этого сравнения у нас есть в сознании соответствующие данные в виде или наших случайных образов фантазии и движений прихотливой воли, или более глубоких стремлений нашей природы, или внешней действительности с ее явлениями и законами. Но есть ли, подобно этому, в нашем сознании элемент чего-нибудь *безусловного*, с чем бы мы имели возможность соотнести свои понятия, с чем могли бы установить их соответствие или несоответствие? Несомненно, есть, именно в нашем сознании *должного*. Что мы сознаем в себе и что мы называем должным? Не то ли, что в нас самодовлеющее? Не то ли, что существует по своим собственным внутренним, самоочевидным и самооценным основаниям? Не то ли, что совершенно не зависит ни от нас, ни от чего другого? чего внутренне изменить никто не волен? пред чем все частное обязано преклониться, как пред общим безусловным законом? Следовательно, в сознании должного бытия мы имеем сознание того, что вытекает из безусловного основания, сознание бытия безусловного. Отсюда ясно, что независимым от нас бытием мы имеем основание признать только такое бытие, которое сознается нами как бытие *должное*. Такому бытию и должны соответствовать христианские понятия, если они истинны. Далее наша мысль в разъяснении бытия независимого идти не может. Мы дошли до сознания безусловно-должного, возвысились до нравственно-самодовлеющего, всеисточного начала, в котором наш дух находит свое полное удовлетворение. Здесь отвлеченно-теологическая мысль принимает жизненно-моральный характер. Здесь определяется пункт, из которого должна исходить истинно христианская логика.

Бытие должное — вот последнее мерило истинности христианских понятий: вот куда мы должны направлять свой взор, чтобы найти непоколебимо твердую точку опоры для построения своего мирозерцания. Но чтобы на самом деле опереться на эту точку, нужно конкретней определить ее. Та действительность, которая влияет на нас чрез телесный организм и предстоит нашему сознанию как бытие чувственное, может ли быть признаваема она бытием должным? Несомненно: насколько мы сознаем, что она коренится в Безусловном и, в конце концов, возникает из него. Эта полножизненная гармония мира, эта неизреченная красота его форм, это бесконечное разнообразие его явлений, сливающееся в художественное органическое целое, — разве все это не признается нами как лишь расцвет, чудное проявление той самодовлеющей, самопорождающейся жизни, что разлита в таинственных недрах окружающего нас реального бытия? Разве с этой стороны действительность не является лишь отголоском того, что звучит в груди каждого, как небесная мелодия нравственно-

прекрасного? Не может быть сомнения, что *этой* действительности должны соответствовать христианские понятия, если они истинны.

Однако для всякого очевидно, что материальное бытие и его действия на нас подвергаются самым многообразным влияниям нашей воли. Мы и воспринимая природу часто совсем неправдиво, и действуем на нее вопреки ее требованиям; мы вносим в нее свою частную, грубую, эгоистическую волю и портим, искажаем, извращаем ее; мы не умеем верно понять ее, не в силах проникнуть в нее, и вместо прекрасного храма она является хаотической кучей камней, вместо органического разумного целого — надрывающей душу, неискусной, бессмысленной, чудовищной гильотиной для людей и всего живого. Какой поток условности, недолжного, злого льется от нас в покоящуюся на безусловном основании должную природу. Вместе с добром всюду зло, в гармонии на каждом шагу диссонансы, в истинное везде вплелось заблуждение. Недолжное так срослось с должным в окружающем нас мире, так впилося в него до полной нераздельности, что выделить одно из другого для нашей мысли в действительности представляется невозможным. Частные влияния на материальное бытие так бесконечно многообразны и многочисленны, уходят в такую необозримую историческую даль веков, что совершенно ускользают от нашего наблюдения и исследования. Чья мысль может разобраться в хаосе, проникающем весь мировой организм, постоянно бурлящем, все возрастающем, все выше и выше вздымающемся из бездны времен?! Да и то из материальной действительности, что само по себе, может быть, и коренится в Безусловном, доселе по бесконечной ее сложности человечеству ни в какой ее части не удастся еще вывести прямо из Безусловного. Пред самыми глубокими научными изысканиями, с высоты самого возвышенного полета обобщающей мысли до сих пор природа открывается только как сеть условного; никакой еще анализ не обнаружил нити, связывающей эту сеть с Безусловным. Вследствие такой спутанности и темноты предстоящей нашему сознанию сплошь условной чувственной действительности последняя и сознается нами не как действительность должная, а лишь как неизбежная. Она имеет стать должною, то есть очиститься от внесенного нами в нее зла, от условных посторонних наростов и уклонений, и быть выведенною в нашем сознании из Безусловного, но это — только ее чаяние, задача нашего сознания, а никак не факт. На факте перед нами бесконечно запутанная, и сама по себе, и в нашем сознании, ткань условной материальной необходимости.

Из сказанного следует, что хотя в идее и должно быть соответствие христианских понятий, если они истинны, с материальной действительностью,

насколько она выражает Безусловное, однако фактически это соответствие не может быть пока установлено по множеству уклонений этой действительности от должного и по полной ее спутанности и темноте для нашего сознания.

Кроме той действительности, которая заявляет о себе нашему сознанию чрез наш телесный организм, есть еще действительность, влияющая на сознание с его внутренней стороны и предстоящая пред ним как бытие *нравственно-должное*. Чего мы никак не в силах доискаться путем научных изысканий внешней природы, то, как ясное солнце, предстоит в недрах нашего духа нашему внутреннему взору. Кто не видит этого солнца? Кто может отказаться от его света? Кто не признает его обязательной силы? Разве только тот, у кого померкла уже последняя искра человеческого самосознания, кто потерял всякую чуткость к тому, что живет внутри его, что влечет его к небу, что открывает ему рай самодовольственной совести. Только односторонний болезненный рефлекс, только мысль, привыкшая лишь к чувственно-наглядному, может теоретически сомневаться в реальности нравственно-должного³. Но и такое сомнение столько же имеет основания, как и сомнение в реальном существовании чувственного мира, даже и того менее. Бытие этого последнего есть неотразимый факт нашего непосредственного сознания, раз оно направляется навстречу влияниям со стороны телесного организма. Бытие мира должного ничуть не менее неотразимый факт нашего непосредственного сознания, раз оно направляется навстречу тем влияниям, которые идут из внутренней глубины духа.

Если можно думать, что мир должного есть лишь наше собственное порождение, так как он возникает и развивается внутри нашего собственного сознания и логически никак нельзя доказать, что он существует вне нас и независимо от нас, ибо всякая логика неизбежно совершается внутри нас же, то точно так же на тех же самых основаниях можно сомневаться в реальном существовании и чувственного мира. Он есть лишь наше представление; он возникает и развивается для каждого из нас в нашем собственном сознании; иного мира, кроме мира нашего сознания, мы не знаем; логически доказать его независимое от нас существование вне нас мы не можем, потому что не можем выйти из своего собственного сознания и отказаться от своей собственной логики, чтобы удостовериться, есть ли что-нибудь вне их и независимо от них.

³ По мысли иеромонаха Михаила, сенсуализм как способ познания, основывающийся лишь на чувственных данных, ведет к нравственному релятивизму. Это же утверждали и многие философы до него: например Сократ и Платон в их полемике с софистами, Плотин и блж. Августин в споре со скептиками. Все эти философы также утверждали, что лучший способ борьбы со скептицизмом и нравственным релятивизмом есть самопознание.

Как в признании независимого от нас чувственного мира мы опираемся на не преодолимое никакими теориями требование самой природы нашего сознания, так то же самое мы видим и в признании бытия должного. Никакие теории, разрешающие должное в наше субъективное измышление, не могут изменить природы сознания, свидетельствующего о независимом от нас бытии должного. Кто насколько живет внешней чувственной жизнью, тот настолько не может сомневаться в бытии чувственного мира. Кто насколько живет внутренней духовной жизнью, тот настолько не может сомневаться в бытии мира нравственно-должного.

Как чувственный мир лишь постепенно, по мере нашего обращения с ним и внимания к нему, уясняется пред нами, приходит в связь, открывает свои тайны, так точно то же самое происходит в отношении мира должного: лишь постепенно, по мере нашего обращения с ним и внимания к нему, он раскрывает пред нашим сознанием свое содержание, его частности, его упорядоченность, его более глубокие и на первый взгляд таинственные стороны. Все хорошее как извне, так и изнутри открывает себя нам лишь по мере нашего внимания к нему, нашего свободного труда и почина в отношении его.

Как неопределенность, спутанность, противоречивость представлений и понятий из области внешнего чувственного мира нисколько не колеблют существования этого бытия и нашей веры в его стройность, а лишь указывают на наше малознание и невежество, точно то же самое должно быть приложимо и в отношении к бытию должного: если наши представления и понятия о нем так туманны, неопределенны, так шатки и неустойчивы, так противоречивы и иногда таинственно непонятны, то это показывает только наше малое знакомство с этим миром, не более.

Если до сих пор мы гораздо менее знаем мир должного, чем мир чувственный, то это зависит от того, что наше сознание направлено преимущественно в сторону чувственного мира. Он своим принудительно-необходимым влиянием на нас скорее привлекает наше внимание, требуя меньшей затраты на это наших свободных усилий, что приятно нашей косной природе. Мы склонны брать то, что легче дается. Мы часто готовы перенести иго рабства, лишь бы уклониться от свободной инициативы. Мы рады тому, что само навязывается нам и занимает нас. Такова наша духовная лень. Кроме того, обращение с чувственным миром, при сравнительно меньшей затрате свободных сил, открывает нам в то же время возможность властвовать над ним, проявлять в нем свое влияние, изменять его по своему хотению, тогда как открывающемуся миру должного мы

обязаны беспрекословно подчиняться, по его требованиям изменять свои собственные хотения, сообразоваться смиренно с ним во всех своих поступках. Понятно, что наша стихийная, самоотстойчивая, самолюбивая природа более склоняется к первому, чем к последнему. Дешевая власть обольстительнее дорогого подчинения. Разыгрывать роль господина тешит самолюбие раба. Отказаться от себя может только владеющий собой.

Несмотря на такие неблагоприятные условия к познанию мира нравственно-должного, основные его черты со значительной ясностью вырисовываются пред сознанием человека. Под неотразимым воздействием мира должного в душе порождаются известные требования и стремления, присущие всему человечеству и столь же достоверные для него, как математические аксиомы, даже гораздо достовернее последних, потому что вытекают не из темной невозможности нашей природы думать так, а не иначе, а из светлой, самопрозрачной очевидности нравственно-должного, безусловного начала. Что нужно жить и поступать так, как требует каждый раз наше нравственное сознание, неужели это менее достоверная и менее очевидная аксиома, чем дважды два — четыре? Понимание нравственного долга у людей весьма различно, но обязательность следовать ему присуща всякому человеческому сознанию. Ясность и очевидность обязанности может иметь разные степени, смотря по напряженности в человеке внимания к себе, но ни у кого она не исчезает совсем.

Если чувственная действительность только еще имеет своею целью быть сведенной в нашем сознании к Безусловному и стать действительностью должной, то нравственное бытие уже в наличности предстоит нашему сознанию как бытие безусловное, а потому и должное; иным, чем безусловным и должным, мы не можем его сознать⁴. Если материальный мир подвержен всевозможным

⁴ Иеромонах Михаил находит принцип, согласно которому кантовское опровержение онтологического доказательства не только неверно, но и самопротиворечиво, если рассматривать кантовскую философию в ее целостности. Суть онтологического доказательства бытия Бога в изложении Декарта сводится к следующему: «Понятие о Боге, имеющееся у каждого человека, состоит в том, что Он есть совершеннейшее из существ, или, иначе, существо, обладающее всеми положительными атрибутами. Существовать — это нечто большее, чем не существовать, следовательно, бытие — это атрибут Бога. Следовательно, мыслить Бога несуществующим — значит мыслить Его несовершенным, что невозможно. Итак, Бог существует». Как видно из этого рассуждения, онтологическое доказательство основывается на самоочевидности понятия Бога. В «Критике практического разума» Кант дает так называемое нравственное доказательство бытия Бога, основанное на том, что для каждого человека очевидно *нравственное чувство*. Михаил (Грибановский) замечает, что созерцание во внутреннем опыте нравственного чувства, с одной стороны, и идеи безусловного, Божественного бытия — с другой, имеют один и тот же источник — самопознание. Следовательно, нравственное доказательство бытия Бога имеет, по своей сути, те же основания, что и онтологическое.

частным влияниям и мы сознаем, что он изменяется от этих влияний иногда до полной неузнаваемости, то духовный мир должного недоступен таковым и в основных своих чертах создается нами как неизменное, самодовлеющее бытие.

Отсюда следует, что если соответствие высших христианских понятий с чувственно-предстоящей нам действительностью не может быть пока ясно установлено по спутанности и темной условности последней в нашем сознании, то таких причин не существует в отношении к той действительности, которая предстает нашему нравственному сознанию. В основных чертах она созерцается нами в своей неизменной, не запятнанной никакими человеческими насилиями и ошибками чистоте. Она всегда готова открыться нам, лишь бы мы не закрывали от нее своих глаз. Нам остается только отдать ей свое внимание, не примешивать к ней ничего из спутанного чувственного опыта, и тогда мы ясно сознаем, воочию увидим, как она возникает из прозрачных недр Безусловного и предстает нам как чисто должная действительность, порождая в нас те или другие чувства, образуя те или другие понятия. Поэтому установить соответствие христианских понятий с такой открывающейся нам чисто должной действительностью представляется возможным не только по идее, но и на самом деле.

Вот, таким образом, как пред нами определилась та почва, на которой должно быть построено христианское мирозерцание; вот как установился тот окончательный критерий, которым нужно проверять истинность христианских понятий. Та независимая от нас, существующая сама по себе, безусловная действительность, которой они должны соответствовать, открывается каждому из нас в нашем нравственном сознании. Единственно здесь, в царстве безусловной морали, в царстве долга, любви и красоты, для нашей мысли открывается надлежащий путь к уяснению и утверждению истинности основных христианских понятий. Если они вполне соответствуют тому, что предстает нам в глубине нашего духа как безусловно-должное, если они составляют лишь перевод последнего на логический язык, неужели это не будет для нас самым очевиднейшим доказательством их истинности?! К установке такого соответствия и должны быть направлены все усилия христианской мысли. Исключительно только на этом пути сверки всего с нашим нравственным сознанием могут быть оправданы христианские понятия.

Самое основное христианское понятие, на котором зиждется все христианское вероучение, есть понятие о бытии Бога. Это понятие лежит в основании не только христианской, но и всякой именуемой религиозной системы. От решения вопроса: есть ли Бог? — не может уклониться ни один сознательный дух.

Непосредственное сознание всего человечества отвечает на этот вопрос вполне утвердительно. С самых первых шагов своего исторического существования оно жило верой в бытие Бога и проявляло эту веру во всех мелочах жизни, жертвовало в случае нужды ради этой веры всем самым дорогим для себя.

Но человеческому духу присуще ничем не преодолимое стремление прояснить и проверить свое непосредственное сознание посредственным, логическим путем. Если логика не подтверждает свидетельства непосредственного сознания, в человеке получается коренное внутреннее раздвоение, а с ним и жизненная мука. Это раздвоение и эта мука получают особенную силу в таком основном вопросе, как вопрос о бытии Бога. От того или иного решения его зависит все направление жизни, весь ее тон и характер. При смутности его решения становится смутною вся человеческая жизнь, меркнут и спутываются все основы общежития, темнеет и расстраивается весь внутренний мир⁵.

Решение вопроса о бытии Бога может считаться удовлетворительным только постольку, поскольку оно приводит в согласие наши логические требования с нашим непосредственным сознанием. Это согласие может получиться только в том случае, когда понятие о бытии Бога явится для нашего непосредственного сознания лишь логическим выражением того, что это сознание созерцает как безусловно-должное, и когда, с другой стороны, наша логика признает достоверность свидетельства непосредственного сознания об этом безусловно-должном.

Сообразно с этим предлагаемая нами попытка решения вопроса о бытии Бога на нравственно-онтологической почве сама собой распадается на две половины. В одной — мы должны показать, что понятие о бытии Бога есть лишь перевод на логический язык того, что для всякого непосредственного сознания является как безусловно-должное нравственное бытие. В другой — мы должны показать, что наше непосредственное сознание имеет все логические права на наше всецелое доверие к его свидетельству о бытии Безусловно-должного, или Бога.



⁵ Абзац явно написан в полемике с теми, кто отрицает значимость разумной деятельности человека (и, в частности, занятий философией) в деле спасения.

Часть первая

Глава I

Что такое должное для нашего непосредственного сознания. В чем выражается стремление к нему

Должное в самых общих своих чертах непосредственно сознается нами в самих себе как некоторое присущее нам самодовлеющее, внутренне самоценное бытие. Мы можем еще не уяснить себе, что оно такое само в себе? в чем состоит его самоценность? какие в нем более частные свойства? Но мы не можем не сознать, что оно по своей природе *обязательно* для нас, что приятно или неприятно нам, но мы *должны* к нему стремиться, *должны* с ним сообразоваться, *должны* осуществлять его в самих себе, *должны* из области чистого сознания переводить в область многообразной душевной жизни. Так как этого требует непосредственно с самоочевидностью сознаваемое нами его внутреннее достоинство, то все это и мыслится нами как стремление к *истине*, то есть к тому, что имеет для нас само в себе самодовлеющее, самоочевидное основание, помимо всяких личных наших симпатий и антипатий.

Итак, прежде чем ясно и отдельно сознать, что такое само по себе безусловно-должное, мы сознаем то, что безусловно-*должно* стремиться к уяснению и осуществлению его. Постигание, таким образом, неизбежно является только как результат усиленного внутреннего труда над собой, самоотверженного отрешения от природных узколичных стремлений. Истина дается лишь свободному подвигу. И к нему по самой природе истины побуждается каждый, в ком не погасло человеческое сознание.

Сознание некоей самодовлеющей истины, к которой *должно* обязательно стремиться, присуще каждому человеку, на какой бы низкой ступени умственного и нравственного развития он ни стоял. Нет и не может быть такой человеческой

души, которая бы совершенно безраздельно довольствовалась тем, что случайно порождается в ней окружающим, не чувствуя ни малейшего позыва различать в порождающемся истинное от ложного, должное от недолжного. Дух человеческий всегда и везде неизбежно сознает себя высшим того, что в наличном частном опыте предстоит ему. Влияя на фактическую душевную жизнь, он вносит в нее раздвоение: с одной стороны, налицо недовольство происходящим, с другой — стремление к тому высшему и должному, что предощущается им как истина. На высших ступенях душевного развития это стремление к истине становится могучим двигателем всей внутренней жизни, а в лучших и благороднейших представителях человечества превращается в охватывающий все существо, всепожирающий и всеобновляющий пламень.

Если мы внимательно всмотримся в общечеловеческое стремление к истине, то не можем не увидеть, что оно проявляется и должно естественно проявляться, по устройству человеческой души, в трех направлениях. Несомненно, что человек сознаёт безусловно-должным стремление к уразумению истины своей формальной, логической мыслью. Это стремление проходит живую нитью сквозь всю историю человечества и в великих мыслителях имеет самых типичных своих представителей. Оно неизбежно присуще и каждому в отдельности человеку, насколько он не может не сознавать своим долгом дать наиболее соответствующую логическую форму тому, что он сознает как истину. Точно так же несомненно, что человек сознает безусловно-должным свое стремление ощутить истину своим чувством, воспроизвести ее в своем общем настроении, полюбить и слиться с нею своим сердцем. Это стремление как невыразимая тоска по нравственному идеалу, как ничем не удовлетворяемая мучительная жажда Неба на земле свойственно решительно всему человечеству, на каких бы ступенях своего развития оно ни стояло. Никакой человек, как бы он ни пал, не может искоренить в себе этого стремления. Оно всегда и всюду увлекало многих на возвышеннейший подвиг нравственного самоусовершенствования. Наконец, не может подлежать сомнению и то, что человек сознает безусловно-должным осуществлять истину вовне путем усилий воли, путем внешнего воздействия на окружающее. Истина должна царить всюду, и для подчинения ей всего каждый должен отдавать свою жизнь. Все великие практические деятели, все реформаторы во имя высоких нравственных идеалов воодушевляются и горят именно огнем этого стремления. Никогда и никто не может освободиться от мучительного сознания разлада между истинной и наличной жизнью и сознания своего долга по мере возможности ослаблять этот разлад внесением истины в жизнь.

Мы сказали, что человек сознаёт безусловно-должным стремиться к уразумению истины своей формальной, логической мыслью. Это значит, что своему мысленному содержанию он должен дать такую форму, какая существует и должна существовать в истине.

Когда человек, сознавая указанный долг, обращает свое внимание на предстоящее ему в душе, то находит здесь множество разнообразных представлений, нагроможденных одно на другое без всякого логического порядка, без всякой внутренней связи, под влиянием случайного опыта. Человек никак не может принудить себя согласиться с тем, что так и должно быть, что это и есть именно настоящее, подобающее выражение истины. Он ясно сознает, что она не может быть таковою по своей форме. В формальном единстве своего собственного сознания он непосредственно видит, необходимо ощущает, что и в истине непременно должно быть такое же единство, стройно объемлющее все ее содержание.

Отсюда и все стремление человека к формальному постижению истины всюду и во все времена раскрывается в том, что он направляет свое единое сознание на предстоящий ему мир бессвязных, неупорядоченных, противоречивых частных, порождающихся в душе случайными внешними влияниями, и старается с помощью присущих уму логических законов подвести эти частности под свое формальное единство. Чем непрерывней и напряженней льется свет единого сознания на волнующийся, изменчивый, полный неурядицы и борьбы хаос ощущений, восприятий и представлений, тем в более стройную, правильную и устойчивую форму понятий и законов отливается он, тем более и яснее человек сознает, что он близится к истине со своей формальной стороны.

Конечным пунктом стремления представляется при этом, в силу единства сознания, постижение мыслью того всеобщего единого закона, который покойно и неподвижно царил бы в высоте над всей шумной и быстро несущейся вереницей бесконечно переплетающихся и исчезающих причин и следствий и объединял бы их в своей несокрушимой мощи, — образование того самодовлеющего единого понятия, из недр которого сама собой возникала и вырастала бы вся совокупность нашего мысленного содержания в виде стройной системы понятий, разветвляющихся под конец в блестящие мириады конкретных представлений.

Кроме мира формальной мысли, сознанию предстоит еще мир переживаемого чувством душевного содержания. Мы сказали, что человек сознает безусловно-должным ощутить истину в своем чувстве, воспроизвести ее в своем общем настроении. Это значит, что наше душевное содержание должно быть таковым же, каково оно в безусловно-должном, то есть в истине. Никакого иного значения

невозможно придать этому стремлению. Несомненно, что посредством чувства мы переживаем то, что составляет наше душевное содержание; именно в чувстве оно и открывается нашему сознанию. Если в мысли мы создаем форму и все разрешаем в нее, то в чувстве мы создаем душевное содержание, которое уже не разложимо ни на какую логическую форму. Если, стремясь к истине мыслью, мы стремимся воспроизвести истину и царить всюду, и для подчинения ей всего каждый должен отдавать свою жизнь. Все великие практические деятели, все реформаторы во имя высоких нравственных идеалов воодушевляются и горят именно огнем этого стремления. Никогда и никто не может освободиться от мучительного сознания разлада между истинной и наличной жизнью и сознанием своего долга по мере возможности ослаблять этот разлад внесением истины в жизнь.

Мы сказали, что человек сознаёт безусловно-должным стремиться к уразумению истины своей формальной, логической мыслью. Это значит, что своему мысленному содержанию он должен дать такую форму, какая существует и должна существовать в истине.

Когда человек, сознавая указанный долг, обращает свое внимание на предстоящее ему в душе, то находит здесь множество разнообразных представлений, нагроможденных одно на другое без всякого логического порядка, без всякой внутренней связи, под влиянием случайного опыта. Человек никак не может принудить себя согласиться с тем, что так и должно быть, что это и есть именно настоящее, подобающее выражение истины. Он ясно сознает, что она не может быть таковою по своей форме. В формальном единстве своего собственного сознания он непосредственно видит, необходимо ощущает, что и в истине непременно должно быть такое же единство, стройно объемлющее все ее содержание.

Отсюда и все стремление человека к формальному постижению истины всюду и во все времена раскрывается в том, что он направляет свое единое сознание на предстоящий ему мир бессвязных, неупорядоченных, противоречащих частных, порождающихся в душе случайными внешними влияниями, и старается с помощью присущих уму логических законов подвести эти частности под свое формальное единство. Чем непрерывней и напряженней льется свет единого сознания на волнующийся, изменчивый, полный неустойчивости и борьбы хаос ощущений, восприятий и представлений, тем в более стройную, правильную и устойчивую форму понятий и законов отливается он, тем более и яснее человек сознает, что он близится к истине со своей формальной стороны.

Конечным пунктом стремления представляется при этом, в силу единства сознания, постижение мыслью того всеобщего единого закона, который покойно

и неподвижно царил бы в высоте над всей шумной и быстро несущейся вереницей бесконечно переплетающихся и исчезающих причин и следствий и объединял бы их в своей несокрушимой мощи, — образование того самодовлеющего единого понятия, из недр которого сама собой возникала и вырастала бы вся совокупность нашего мысленного содержания в виде стройной системы понятий, разветвляющихся под конец в блестящие мириады конкретных представлений.

Кроме мира формальной мысли, сознанию предстоит еще мир переживаемого чувством душевного содержания. Мы сказали, что человек сознает безусловно-должным ощутить истину в своем чувстве, воспроизвести ее в своем общем настроении. Это значит, что наше душевное содержание должно быть таковым же, каково оно в безусловно-должном, то есть в истине. Никакого иного значения невозможно придать этому стремлению. Несомненно, что посредством чувства мы переживаем то, что составляет наше душевное содержание; именно в чувстве оно и открывается нашему сознанию. Если в мысли мы сознаем форму и все разрешаем в нее, то в чувстве мы сознаем душевное содержание, которое уже не разложимо ни на какую логическую форму. Если, стремясь к истине мыслью, мы стремимся воспроизвести истину в себе самих с ее формальной стороны, дать нашему содержанию души ту форму, которая свойственна истине или по крайней мере приближается к ней, то, стремясь воспроизвести истину в своем чувстве, мы стремимся единственно к тому, чтобы создать в душе такое содержание, которое свойственно самой истине или приближается к ней. Это и сознается нами как наш безусловный долг в области чувств.

Когда, ввиду этого долга, человек обращает свое внимание на то, что открывают ему его чувства, на свое стихийное душевное содержание, то он видит здесь, как и в мире мысли, полную неурядицу: и здесь, как и там, все темно, случайно, изменчиво, исполнено борьбы и противоречий; все точно соткано из вечно враждующего с самим собою мрака. Чувства возникают из темной глубины бессознательной природы; ничто в них не прояснено и не согласовано; ярая вражда наполняет их случайное существование; часто они охватывают своей мутной волной всю нашу душевную жизнь и помрачают наше сознание; и уходят они, точно волны, так же стихийно и непонятно, или в борьбе за себя, или саморазлагаясь в себе, в ту же неведомую бездну, из которой и поднялись, точно по прихоти рока.

Человек никак не может сознать такого темного, хаотического душевного содержания выражением истины. Это значило бы противоречить природе и непосредственному свидетельству своего собственного сознания. Это последнее

видит и не может не видеть образ безусловно-должного, то есть истины, в своей чистой и самопрозрачной природе, в своей самодовлеемости, по которой оно опирается лишь само на себя, в своем постоянном согласии с собой. Сознать истину хаотической тьмой для нас невозможно. Безусловно-должное по своей природе должно быть таково, каковым оно сознается нами как безусловно-должное; а мы иначе не можем сознать его, как только так, что оно по своей природе должно иметь в себе свое собственное основание, опираться само на себя, быть чистым и самопрозрачным само для себя, носить в себе и признавать за собой свою внутреннюю цену, свое собственное достоинство. То есть, короче сказать, наше сознание не может сознать безусловно-должного иначе как только чисто-нравственной самодовлеющей стихией, а эту стихию мы и видим в своем собственном сознании, когда оно сознаёт безусловно-должное, когда оно есть чистое нравственное сознание.

Отсюда становится понятным, почему стремление человечества к постижению истины своим чувством всегда и всюду выражалось в том, что человек прилагал свои усилия к просвещению и нравственному очищению своих ощущений, чувств и влечений. Ни в чем ином стремление чувством к безусловно-должному и не может выражаться. Чрез призму чистого нравственного сознания каждое стихийное темное чувство необходимо является в настоящем своем непривлекательном виде, обнаруживает свою настоящую, непроясненную природу, показывает свое противоречие должному.

Поэтому подвиг всех представителей рассматриваемого стремления к истине всегда состоял именно в том, чтобы всё, что переживается душой, постоянно держать в свете своего чистого нравственного сознания, вносить этот свет во все тайники души, очищать самопрозрачной его стихией всякое чувство, согласовать с ним всё, что волнуется и мятется в хаотическом мраке. Когда чувства мало-помалу получали внутреннюю ясность и самодовлеемость, когда они не являлись неизвестно откуда, зачем и почему из темной нашей природы, а сами в себе носили оправдание своего существования, возникали из самопрозрачных недр нравственно-должного, когда они переставали бороться одно с другим и приходили в ясное согласие, тогда сознание видело в этом приближение к безусловно-должному, находило в известной степени удовлетворение своего стремления к истине. Таков был всегда путь просвещения и устроения чувств, таким он необходимо и будет всегда в каждом человеке, пока будет такое же сознание в нем, как и сейчас во всех людях. Оттого этот путь и зовется по всей справедливости путем нравственного самоусовершенствования.

Конечная цель этого пути — полная чистота и гармония всего душевного содержания. Весь мир переживаемого нами, каждая искра чувства, каждый проблеск влечения — все должно вырастать из самоценных нравственных оснований, из чистой и самопрозрачной глубины нравственно-должного. Вся душа должна быть одной прекрасной гармонией переживаемых света и чистоты в различных их преломлениях. Эта самоценная нравственная чистота содержания души и есть та истина, которую стремится ощутить человечество своим чувством. К этому идеалу направлялись все геройские усилия нравственных подвижников в продолжение всей жизни человечества.

Наряду с миром мысли и чувства нашему сознанию открывается обширная область воли, проявляющейся как во внешних поступках отдельного человека, так и в разнообразных частных и общественных отношениях людей между собой во всем человечестве. Человек сознает безусловно-должным стремиться в этой области к истине. Это значит, что свою волю и, следовательно, все ее обнаружения он должен привести к такому состоянию, которое наиболее полно выражало бы истину, наилучше соответствовало бы тому, что мы сознаем как безусловно-должное.

Когда мы обратим свое внимание на область воли, как она есть в наличной действительности, то увидим то же самое, что видели и в области мысли, и в области чувства, — тот же стихийный мрак, ту же страшную разладицу. Сознание не может помириться с этим. Для него совершенно невозможно сознать темные, запутанные движения и обнаружения воли соответствующими истине, безусловно-должными. Наше сознание только то свое собственное движение сознает безусловно-должным, которое возникает из нравственной стихии и сознается как естественное самообнаружение последней. И такое движение как возникающее из самодовлеющих нравственных оснований, как самоочевидно для нашего сознания опирающееся на безусловную основу должного сознается нами как движение свободное. Сознание свободы есть не что иное, как сознание возникновения движения из безусловно-должной нравственной основы. Поэтому свобода и есть самый характерный признак всякого должного движения, всякого должного внешнего поступка.

Отсюда само собой понятно, в чем должно выразиться стремление человека к истине в области внешних действий и поступков. Человек направляет все свои усилия к тому, чтобы все его действия вытекали из самоочевидных безусловно-должных оснований, были освещены и проникнуты нравственной стихией нашего сознания. Поэтому изгоняется и препобеждается всякая темная, бессозна-

тельная рефлексивность движений, их стихийный и роковой характер. Всюду вносится свобода и сознательность. С нею вместе образуется и подчинение всех действий единому нравственному началу, а следовательно, и порядок, и гармония. Весь путь стремления к истине в этой личной волевой области есть путь освобождения воли от власти непроясненной, бессознательной природы и сведения ее к безусловно-должному, самоочевидному, сознательному началу.

Точно так же выражалось стремление к волевому осуществлению истины и в более широкой области взаимных отношений между людьми. Вся история человечества есть ряд попыток устроить эти отношения так, чтобы в них как можно менее было неурядицы, темноты, стихийности и несвободы. Всякая реформа законодательств вызывалась именно стремлением внести в область людских отношений как можно более порядка, света и свободы. Все великие реформаторы употребляли все свои силы на то, чтобы как можно более приблизить законы общественных отношений к нравственным потребностям человеческой природы, сделать их наиболее соответствующими закону безусловно-должного, присущего всякому сознанию. И насколько это удавалось, настолько отношения людей друг к другу становились на более свободную почву, делались более сознательными и упорядоченными. Всякое стремление к справедливости в области человеческих отношений есть, собственно, стремление к соответствованию этих последних нашему нравственному сознанию, следовательно, к сведению их на безусловно-должную основу, к их освобождению.

Конечная цель стремления к практическому осуществлению истины состоит, естественно, в том, чтобы люди составили из себя царство свободных личностей, осуществляющих во всех своих действиях и отношениях один присущий всем им нравственный закон безусловно-должного, царство, исполненное сознания, свободы и гармонии, царство Неба на земле.

Если мы бросим взгляд на общий характер нашего приближения к истине, то должны будем признать, что процесс приближения к ней есть не что иное, как процесс роста нашей внутренней жизни. Постепенное логическое объединение нашего душевного содержания с его формальной стороны не есть ли, очевидно, жизненный рост нашего ума? В чем ином может состоять жизнь последнего? Очищение и упорядочение наших чувств, наше нравственное самосовершенствование неужели не есть также рост нашей душевной жизни? Можно ли отрицать это? Прояснение и согласование всех действий воли чрез сведение и подчинение их единому нравственному началу, из которого бы они свободно и стройно истекали, разве это не развитие, не жизнь воли человека?

Таким образом, стремление к истине разрешается в стремление к гармоническому развитию нравственно-самопрозрачной и свободной стихии духовной жизни, к совершенствованию и правильной организации нашего внутреннего мира. Этот процесс внутренней жизни, ее нормального гармонического роста и сознается нами как безусловно-должное приближение к безусловно-должной истине. Поэтому безусловно-должное, или истина, является направляющим началом всей нашей жизни, путеводной звездой на пути ее бесконечного развития. Отсюда становится понятным, что стремление к истине представляет собой ту центральную ось, вокруг которой движется духовная жизнь всего человечества, каждого его хотя бы самого незаметного члена. Насколько кто идет по пути развития внутренней жизни, настолько тот приближается к истине. Пусть это движение выражается в ничтожных и единичных фактах, в примирении каких-либо частных мыслей, в преодолении какого-либо дурного желания, в очищении и возвышении какого-нибудь отдельного чувства, пусть это происходит незаметно ни для каких посторонних глаз, пусть это проходит по поверхности сознания даже у самого этого человека, все равно это будет шаг к истине, ибо это будет одним из моментов роста внутренней жизни. И наоборот, насколько человек усиливает дисгармонию в своей внутренней жизни, в каких бы ничтожных фактах это ни выражалось, будь то разладица мысли, возбуждение темного чувства, страсти или уязвительного желания, — все это, будучи разложением жизни, есть вместе и удаление от истины.

Итак, доселе мы пришли к следующему. Несомненно, что для всякого человеческого сознания есть нечто безусловно-должное, некая самодовлеющая истина. Несомненно, что каждый человек сознает безусловно-должным стремиться к этой истине. Несомненно, что означенное стремление к истине выражается в безусловно-должном приближении к ней, во все большем и большем соответствии с нею. Несомненно, что создаваемое нами безусловно-должным приближение к истине выражается: в области ума — в процессе безусловно-должного сведения всего мысленного содержания к формальному единству; в области чувства — в процессе безусловно-должного сведения душевного содержания к нравственной чистоте и очевидной самодовлеемости; в области воли — в процессе безусловно-должного сведения ее к безусловно-должной основе, к ее прояснению и освобождению. Несомненно, наконец, что всестороннее стремление к истине есть собственно стремление нашей души к нормальному развитию и к бесконечной гармоничной жизни.

Глава II

Логическое определение должного, или истины. Истина одна и едина. Истина есть совершеннейший организм психической жизни. Истина имеет самостоятельное и независимое от нас существование

Мы изложили, что мы создаём безусловно-должным в нашей жизни. Оно проясняется в нашем сознании из безусловно-должных стремлений к нему. Эти стремления составляют коренной инстинкт всего человечества и направляющее начало всей нашей внутренней жизни. Эти инстинктивные жизненные стремления служат и должны служить тем материалом, на основании которого для нашей мысли и может только уясниться природа безусловно-должного, или истины. Этот жизненный материал, в силу единства всей душевной жизни, должен же отлиться в ту или другую логическую форму, перевестись на логический язык. Отсюда и природа истины должна отразиться в нашем рассудке в форме того или другого понятия. Таким образом, само собой возникает вопрос: в каких же чертах безусловно-должное отражается в нашем рассудке? Какие признаки мы должны внести в понятие истины, которая притягивает к себе все наши лучшие помыслы, все наши высшие влечения, всю нашу истинно человеческую жизнь? Как мы должны представлять для себя определенно идеал наших духовных жизненных стремлений? Этот идеал должен же быть определенным понятием в своей основной схеме, если наши стремления к нему не есть безумный бред души, если в них есть нечто разумное, нечто доступное нашему рассудку.

Самый первый, самый очевидный признак, который мы должны приписать истине и, следовательно, внести в понятие ее, — это то, что она одна. Все общечеловеческое стремление к безусловно-должному проникнуто сознанием, что это безусловно-должное — одно для всех, как и само сознание одинаково у всех. На этом зиждется сознание духовного единства человечества, общности его интересов, надежд и целей, вера в идеальное братство людей как членов единого великого царства истины, вера, которою жили и всегда будут жить лучшие и возвышеннейшие личности на земле. И можем ли мы, не противореча своему рассудку, представить, что та самодовлеющая истина, к которой мы стремимся, не одна, что наряду с ней может существовать другая, столь же самодовлеющая и с нею несогласная? Конечно нет. Если бы так было, то и истины бы не было. Истина — необходимо что-нибудь одно, и все с нею несогласное есть уже не истина, а ложь. Неужели чье-нибудь сознание может допустить, что наряду с тем безусловно-должным, которое оно сознает, существует другое столь же

безусловно-должное и, однако, с первым не совпадающее, от него отличное? Тогда, очевидно, оно не было бы для нашей мысли безусловно-должным и не сознавалось бы таковым. Тогда оно было бы ограничено и условно и в сознании не занимало бы места самодовлеющей, безусловно-должной истины. Итак, в понятие истины должен быть внесен тот признак, что она — одна.

Истина — одна. Пока сознание одно, и безусловно-должное необходимо должно быть одно. Если бы оно не было одно, оно противоречило бы себе. А внести противоречие в него — значит для сознания внести противоречие в себя, в свою собственную природу. Но это для него невозможно, так как оно всегда сознает себя одной и той же природой. Но если истина не может противоречить себе, то она должна быть не только одна, но и едина. То есть не только не должно и не может быть какой-либо другой истины наряду с одной истиной, но и в самой одной истине все должно быть в полном единстве.

Мы видели, что все наше стремление к истине выражается в том, что мы единством своего сознания, его нравственной и свободной силой очищаем все находящееся в нашей душе от темных противоречий, примиряем всякий разлад, уничтожаем малейшую дисгармонию. Все человечество идет именно таким путем к безусловно-должному, тем самым обрисовывая для нашей мысли его настоящую природу. Путь постепенного объединения может иметь своей конечной целью лишь единство. Наш рассудок вынуждается внести этот признак в понятие истины. В чем заключается противоречие, то, по неотразимому требованию логических законов, мы не можем признать за истину; в безусловном согласии ее с собой и заключается самый очевидный ее признак. Внести внутреннее противоречие или несогласие в истину значит для мысли уничтожить саму истину. Признать, что безусловно-должное может себе противоречить, невозможно для нашего сознания; в созерцании внутреннего единства безусловно-должного сознание и направляет всю нашу внутреннюю жизнь по пути постепенного объединения. Отказаться от единства безусловно-должного значит для сознания отказаться и от самого безусловно-должного, и от всякого стремления к нему, а это для сознания невозможно. Итак, истина открывается нашему рассудку как полное с собой согласие, как чистая гармония, без тени, без возможности каких бы то ни было противоречий, как *единая* истина.

И одиночество, и единство суть только формальные признаки понятия истины. Но что в ней едино? Что согласно с собой? Какие составные элементы ее гармонии? Может ли наш рассудок признать за ней какое-либо содержание? Определяется ли как-нибудь безусловно-должное для нашей мысли с этой стороны?

Когда мы говорим, что стремимся к истине, то необходимо подразумеваем при этом, что понемногу, постепенно достигаем ее. Иначе какой бы и смысл имело наше стремление?! Процесс достижения истины ни в чем ином не может, конечно, состоять, как во внутреннем приближении к ней, в возрастающем соответствии с нею. Это приближение наше к истине ни в чем ином, очевидно, не может совершаться, как только в нашем психическом мире, в области наших мыслей, чувств и желаний, отсюда уже отражаясь и на внешних отношениях людей. Следовательно, приближение к истине есть приближение к ней нашего психического содержания. Ни о каком ином приближении к ней мы не знаем ни из лично-внутреннего опыта, ни из опыта всего человечества. Отсюда, когда мы сознаем, что постепенно достигаем истины, то какое содержание разумеет мы в этой *нами достигаемой* истине? Ведь несомненно, что это содержание — *внутри* нас, в нашей душе, в сфере наших мыслей, чувств и желаний; ступени развития этого содержания и сознаются нами как ступени приближения к истине; очевидно, и содержание истины непременно должно иметь тот же *психический* характер, какой имеет и наш внутренний мир. С каким-либо иным характером никакой истины мы достигнуть никогда не можем ни в какой, хотя бы самой ничтожной, степени. Все, что воспринимается нами, все переводится на психический язык, и над этим только психическим материалом мы работаем и чрез разработку стремимся приблизиться к истине. Никакого иного материала мы не знаем; никакого процесса разработки его, кроме психического, мы тоже не в состоянии понять; ни к какой другой истине, кроме психической, мы не можем стремиться. Если бы истина была иной природы, чем наша природа, мы никогда не могли бы воспроизвести ее в себе; вся наша надежда на ее достижение или приближение к ней была бы совершенно бессмысленной, и все наше стремление к ней было бы очевидным недоразумением. Истина была бы одно, а наше якобы ее воспроизведение в себе было бы совершенно другое, то есть, следовательно, совсем не воспроизведение, а, следовательно, совершенная ложь, сплошное заблуждение.

Таким образом, та истина, к которой мы стремимся, о достижении которой так хлопочем, единственно о которой только и можем и имеем право говорить, должна быть непременно *психической природы*, и ее содержанием только и могут быть мысли, чувства и желания. Во все большем упорядочении, очищении и освождении их и может только состоять желаемое приближение к ней. Высшим, наиболее адекватным выражением истины мы вынуждены по самой своей природе, по сознанию безусловно-должного считать такую внутреннюю духовную жизнь, в которой все было бы исполнено совершенной гармонии, чистоты

и свободы. К осуществлению такой именно истины и стремится все человечество. Вся совокупность мысленного содержания в ней, все представления и понятия — все должно быть в абсолютно строгой системе, все должно вытекать из единого самодовлеющего логического принципа и всецело обуславливаться им. Все движения воли, все тончайшие позывы, желанья и стремленья... все должно определяться самоисточным началом нравственной свободы и составлять одно живое саморазвивающееся целое. Вся область чувств должна быть одним совершеннейшим аккордом, в котором бесконечно разнообразные тоны и переливы чистейших ощущений и переживаний должны сливаться в одну невыразимо блаженную гармонию; самопрозрачная чистота нравственного чувства должна быть тем основным тоном, тем все из себя порождающим и все в себя поглощающим началом, на бесконечной модуляции которого и зиждется единство целого. Но само собой понятно, что и мысль, и воля, и чувство не должны, да и не могут в той истине, к которой стремится человечество, быть друг около друга без внутренней связи, без взаимного соприкосновения. Истина одна и едина; в ней разделений быть не может; для нашего рассудка она представляется одной живой гармонией, где все возглавляется единым все обнимающим в себе началом. Следовательно, и логическое формальное начало, и самодовлеющее себе нравственное начало, и начало самодвижущейся нравственной свободы должны составлять одно, быть лишь сторонами того единого жизненного центра, из которого исходит вся неисчерпаемая полнота жизни со всем бесконечным разнообразием мыслей, чувств и пожеланий, со всей их совершенной стройностью и свободой, без тени, без возможности какого бы то ни было несогласия, а тем более противоречия.

Вот как по своему содержанию сама собой необходимо должна определяться для нашего рассудка та истина, к которой мы стремимся. Никакой иной не может быть, насколько мы можем доверять нашему сознанию, насколько мы можем судить о возможности или невозможности по своему рассудку, по своему внутреннему опыту. Или мы стремимся совершенно понапрасну к никогда даже в малейшей степени не постижимой для нас истине и, следовательно, стремимся по совершенно ложному пути к все большей и большей лжи; или истина должна быть той же природы, какою в зародыше мы видим ее внутри себя в процессе нашего духовного развития. Никакого иного исхода из этой дилеммы для нашего рассудка быть не может. Но наш рассудок не имеет никакого, ни даже самого малейшего права и основания признать возможной первую половину дилеммы. Рассудок не должен и не может противоречить природе нашего сознания. А сознание по самой своей природе признает *безусловно-должным*

стремление к истине и постепенное приближение к ней. Поэтому когда рассудок считает себя вынужденным внести в понятие истины тот признак, что она имеет психическую природу с ее содержанием, то он лишь переводит на свой логический язык то, что непосредственно сознается нами как безусловно-должное.

Итак, истина, к которой мы стремимся, безусловно, одна, едина и с собой согласна; природу она имеет психическую; содержанием ее служит неисчерпаемое богатство мыслей, чувств и желаний; все они в совершенной гармонии вытекают из единого самодовлеющего начала. Вот ряд признаков понятия истины, к необходимости признания которых мы до сих пор пришли, переводя на логический язык наши безусловно-должные стремления к ней.

Но ведь несомненно, что то безусловно-должное самодовлеющее начало, из которого вырастает все содержание истины, — все наши должные мысли, чувства и поступки, — сознается нами как начало *живое*. Несомненно также, что весь путь приближения нашего к истине есть путь, как мы уже прежде указывали, постепенного роста жизни. Возникающая в нас истина растет как живой психический организм. Никакой мертвой истины мы не знаем и знать не можем, ибо наше сознание есть живое сознание и предстоящее ему безусловно-должное созерцается им как живая сила. Насколько наше стремление к истине состоит из ряда последовательных ступеней роста жизни, настолько и истина, поставляемая нашим сознанием в конце всего нашего жизненного развития, само собой сознаётся нами как истина живая, как совершеннейшая жизнь. Все стремление человечества к истине, несомненно, выражается в постепенном совершенствовании всех сторон жизни. Следовательно, и конечным результатом этого процесса может быть только жизнь в бесконечной полноте своего развития. Отсюда и наш рассудок, переводя созерцаемый безусловно-должным факт нашего непосредственного сознания на язык логики, должен внести в понятие истины признак жизни. Истина непременно *жива*, и притом в совершеннейшей степени.

Но как рассудок может точнее определить эту новую черту в понятии истины? В чем может состоять ее жизнь? Конечно, эта жизнь не может состоять из того бесконечного ряда последовательных изменений, которые мы сознаем в самих себе. Этот ряд — лишь путь к истине, он должен закончиться своею конечною целью. Изменения — ступени совершенствования, совершенство их иметь не может. В нас нарастают новые душевные факты и отсюда возникают новые изменения, потому что мы еще только растем к истине. В истине этого прироста быть не может, потому что в ней мыслится, как в конечном пункте жизни, полнота содержания. В нас частности постоянно меняют свое взаимное положение,

потому что не нашли еще своего настоящего места, не упорядочились, не осели на безусловно-должной основе, не прояснились до нее, не вытекают из нее свободно. В полной истине, как она мыслится нами по своему понятию, все исполнено величайшей гармонии, все нашло свое настоящее место сообразно своему значению в целом, все покоится на безусловной основе и свободно возникает из нее, — никаких изменений здесь быть не может. Таким образом, в нас изменения происходят потому, что истина еще только постепенно, через ряд таких изменений, осуществляется в нас. В истине в ее полном осуществлении, то есть в истине, как она есть по своему понятию, таких изменений рассудок наш мыслить не может.

Полная истина, к которой стремится человечество и понятие о которой мы хотим составить, есть, очевидно, истина вполне осуществившаяся, то есть раскрывшая в действительности все, что только входит в ее идею. Насколько истина еще только осуществляется в нас, настолько она не есть еще истина в полном значении этого слова. Мы еще только стремимся, близимся к истине, дорастаем до нее. В своем понятии истины мы должны схватить основные черты той полной истины, которая составляет конечный пункт стремления к ней, в которой осуществившаяся действительность совершенно совпадает с идеей истины. В такой полной истине мы не можем сознать каких-либо изменений, а следовательно, и в понятие истины мы не должны вносить этого признака. Понятие безусловной истины есть понятие *безусловного совершенства жизни*, а совершенство — неизменно. Жизнь истины поэтому мы должны мыслить не иначе как заключенным в самом себе и в то же время вечно свободно бьющим из самого же себя, бесконечным родником духовных сил, самопорождающейся беспредельной бездной вечно юных и вечно неизменных созерцаний и переживаний, необъятным крутоворотом одного и того же никогда неисчерпаемого богатства бытия.

Доселе безусловно-должное как конечная цель безусловно-должных стремлений к нему, как полная истина оформилось для нашего рассудка в понятие *совершеннейшего организма психической жизни*. Ни к какой другой истине человечество приближаться по своей природе не может, никакого иного безусловно-должного осуществлять в своей жизни оно не в состоянии. Если есть действительно какая-либо цель наших безусловно-должных стремлений, то она может быть понимаема только таким образом; ни о какой другой цели мы говорить не имеем никакого права, пока в нас остается настоящее сознание.

Но если для рассудка уяснилось, что безусловно-должное по своему понятию есть совершеннейший организм психической жизни, то для него еще совершенно неизвестно, как он должен мыслить существование этого организма.

Безусловно-должное бытие предстоит нашему непосредственному сознанию как конечная самоочевидная истина, как самоцель. Мы в действительности стремимся, близимся к ней, руководствуясь непосредственным свидетельством нашего сознания о приближении к созерцаемой им цели или об удалении от нее. Эта созерцаемая цель очерчивается в нашей логической мысли в определенное понятие. Но как эта созерцаемая цель существует: в нашем ли только созерцании или и сама по себе? Как мы должны смотреть на свое понятие о ней: есть ли это предвосхищающий всякую действительность мысленный образ, только постепенно в будущем имеющий впервые осуществляться в нас, или же он отображает уже существующую помимо нас саму в себе действительность, в нас лишь имеющую только постепенно вторично воспроизводиться?

Нашему сознанию предстоит безусловно-должная цель как самодовлеющая истина; мы к ней стремимся, мы ее хотим достигнуть; она ставится человечеством в конце духовного развития; тогда, думается нам, она найдет внутри нас вполне соответствующее себе выражение. Отсюда наш рассудок вынуждается признать, что внутри нас эта истина только тогда, в конце нашего духовного развития, впервые осуществится и, следовательно, впервые возникнет как чистая истина. Но для рассудка это еще никак не значит, что тогда же впервые возникнет истина и сама по себе. В нас она может расти и возникать, а в то же время независимо от нас она может существовать вполне и прежде нас. Поэтому рассудок никак не может считать себя вправе отождествлять процесс роста истины в нас с жизнью истины в самой себе. Этот вопрос совершенно самостоятельный, и в решении его рассудок прежде всего должен обратиться к свидетельству самого безусловно-должного, насколько оно предстоит непосредственному сознанию всего человечества.

Если истина сама по себе впервые возникает в нас, то, следовательно, наше теперешнее развитие и стремление к ней есть ее собственный рост. Никакой истины, кроме истины нашего внутреннего мира, в таком случае и нет нигде. Мы, следовательно, в собственном смысле не стремимся к истине, а создаем ее. Ее теперь нет, но мы трудимся над ее созданием, и если наши труды имеют какой-нибудь смысл, то мы должны мыслить цель достигнутой, хотя бы и в бесконечной дали времен. Имеет ли какую-нибудь опору эта мысль в нашем непосредственном сознании? Можем ли мы сказать, что мы создаем безусловно-должное, истину, как она есть сама в себе? Не о совершенно ли обратном свидетельствует нам наше сознание? Не вполне ли очевидно, что безусловно-должное никак не может зависеть от нас в своем бытии и мы никак не можем

создать его? Вся история человечества свидетельствует о сознании независимости безусловно-должного. Человечество всегда ощущало, что оно, безусловно, должно само стремиться к нему, сообразоваться с ним, подчиняться ему, создавать, так сказать, себя по нему. Иначе и не было бы сознания безусловно-должного. То, что мы сами создаем по своему желанию, а не по повелению безусловно-должного, то никак не может быть и создано нами безусловно-должным. Безусловно-должное предстает всему человечеству как независимое от него, царящее внутренне над ним, руководящее начало. На этом ничем неистребимом сознании и держится только нравственное развитие человечества, как на твердой, незыблемой опоре. Иначе бы все разрешилось в здание, построенное на песке человеческого произвола.

Но допустим, вопреки свидетельству непосредственного сознания, что мы создаем истину. Тогда что может служить порукой для нашего рассудка [в том], что мы создадим ее или даже что [при]близимся к ней? Ведь истины сейчас еще нет! Ведь она только в будущем возникнет! А если ее нет, то где точка опоры для нашего духовного развития? Какое право мы имеем отличать истинное от ложного? И то и другое не все ли равно? Ведь истины еще нет! Что создадим, то, может быть, истиной и будет! Тогда все наши толки об истине как о чем-то самодовлеющем, как о твердо и неизменно стоящей цели нашего духовного развития — один бред⁶. Имеем ли мы какое-нибудь основание допустить такую мысль?

Сделаем еще уступку. Предположим, что не мы произвольно создаем истину, а сама истина создает себя через нас и в нас. Тогда, по-видимому, мы волей-неволей должны необходимо идти к ней, так как ее природа есть наша природа, законы ее развития суть наши законы. Она растет, а мы лишь выражаем меру этого роста. Но наша мысль спрашивает: кто же это «она»? Ведь всякое развитие как ряд последовательных моментов должно иметь свое начало, свой исходный пункт, свою первую точку возникновения из небытия в бытие. Но в этом ее возникновении что делает ее истиной? Какое право имеет эта точка называться началом истины? Не будет ли все ее дальнейшее развитие не имеющим основы? Почему это развитие должно называться развитием истины? Если сказать, что в самом первом зародыше этого имеющего развиваться бытия была уже истина, которая и заправляла, и заправляет доселе развитием зародыша, то не значит ли это признать независимое от нашего развития бытие

⁶ Вновь можно заметить параллель со знаменитым спором Сократа с софистами. Если, как утверждали софисты, «человек есть мера всех вещей», т. е. что как кому кажется, то так и есть, то не существует ничего истинного, объективного, в том числе и нравственности.

истины? Таким образом, или бытие и возникло и развивается случайно, и мы не имеем никакого права говорить о какой-то истине, или же истина существует независимо от всякого развития.

Но допустим, наконец, что каким-то образом когда-то возникло «нечто»; это «нечто» растет по законам своей природы и развивается в человеческой душе, стремясь к конечному пункту — совершеннейшей жизни, когда оно станет в полном смысле слова истиной. Когда же достигнется эта конечная цель? Когда это «нечто» вырастет в истину? Насколько в нашем сознании и в нашей душе — законы той же будущей истины, мы имеем полное право, ссылаясь на них, сказать, что истина ставится лишь в конце бесконечного нашего духовного развития. Но если наш путь к ней бесконечен, если нельзя положить в сознании определенного пункта, когда бы наше ограниченное развитие достигло абсолютного предела, то, следовательно, и возникновение истины в нас должно быть отодвинуто в бесконечную даль времени — даль, никогда для ограниченного духа не достижимую. Значит, мы имеем полное основание сказать, что истина *в нас* никогда вполне не достигнется. А так как мы допустили мысль, что она *только* в нас, то, следовательно, ее, собственно, никогда и не будет. Если истины никогда не было, а было только когда-то возникшее «нечто», имевшее со временем быть ею; если истины нет, а есть только стремление к ней, постоянный рост до нее, то истины и не будет, потому что этот рост прекратится только тогда, когда ограниченное станет абсолютным, несовершенное — совершенным, то есть никогда. Таким образом, при допущенном взгляде на истину ее совсем нет, и опять вся жизнь, вся история, все разрешается в один простой случай, в котором какое-то бытие, откуда-то возникнув, куда-то бесцельно стремится, обольщая себя какой-то иллюзией самодовлеющей истины, к которой будто бы оно стремится и которой будто бы постепенно достигает.

Таким образом, истина необходимо должна существовать вполне самостоятельно и совершенно независимо от нашего развития. Положительно об этом говорит нам наше непосредственное сознание, созерцающее эту истину как само себе довлеющее, независимое от нас, безусловно-должное бытие. Отрицательным путем и сам рассудок приходит к тому же заключению, потому что, допуская возможность противоположной мысли, он приходит к полному отрицанию истины, к невозможности самого понятия ее. Следовательно, рассудок имеет в себе самые твердые основания внести в понятие истины еще новую черту, отражающую собой непосредственное свидетельство нашего сознания о безусловно-должном, — черту *самостоятельного ее и независимого от нас существования*.

Глава III

**Истина есть реальное бытие. Она есть бытие в себе
и для себя, следовательно, самосознательна**

Итак, *истина есть независимо от нас существующий совершеннейший организм психической жизни*. Так доселе безусловно-должное оформилось в нашей логической мысли, перевелось на свойственный последней язык.

Но какое существование мы должны своим рассудком приписать истине? Неужели это — полная действительность? Неужели нам мыслить истину совершенной реальностью, существующей с нами бок о бок? Не лучше ли, по-видимому, естественней нашему рассудку представить дело так, что истина есть лишь идеальная форма, не наполненная еще содержанием, идеальный закон, не нашедший еще себе применения? Не с такой ли формальной стороны как будто и предстоит нашему сознанию безусловно-должное? Не сознается ли последнее лишь как безусловно-повелительная форма, которую мы чрез повиновение ей должны наполнить содержанием? При таком представлении дела истина будет мыслиться нами вполне самостоятельной: мы ее не создаем, она существует сама по себе, в силу своей логической самодовлеемости. Все те признаки, которые рассудок внес в понятие истины, могут вполне существовать в ней, но — лишь *формально, схематично*. И эта формальная истина царит над нами, предстоя нашему сознанию как безусловно-должный закон.

Может ли наш рассудок принять это? Прежде всего, можно ли сказать что мы непосредственно сознаем безусловно-должное лишь как пустую повелительную форму, не имеющую саму по себе никакого содержания? В таком случае мы не чувствовали бы безусловно-должного, не переживали бы его. Для нашего сознания оно было бы пустой схемой, не имеющей в себе никакой внутренней самооценности, формальным законом, который неизвестно, неощутимо для нас почему требует себе повиновения. Ведь математические линии схемы, как только линии, не могут сами по себе иметь такой внутренней цены, в какой предстоит нам безусловно-должное. Чтобы произошло такое ощущение, переживание, нужно, чтобы эти линии были действительными, были, наконец, наполнены каким-либо идеальным содержанием, которое только и может иметь внутреннюю ценность. Форма как форма может мыслиться, но не может так чувствоваться и переживаться. Мы сознаем безусловно-должное как некоторое *должное бытие*, как *реальность*. Когда мы *мыслим* о безусловно-должном, оно разрешается в *форму*. Но когда мы *вообще сознаём* его, то в это сознание

входит и переживание его по его *содержанию*. Поэтому-то безусловно-должное привлекает к себе наши чувства, возбуждает нашу любовь, сознается нами как самоценное реальное бытие. Сама повелительная форма скорее является уже *результатом* сознания внутреннего достоинства и прелести *содержания* сознаваемого нами безусловно-должного бытия. Мы чувствуем себя не холодными, хотя и понимающими, исполнителями-рабами, а любящими сынами нравственного закона.

Все человечество в своем стремлении к безусловно-должной истине видело в ней реальное содержание как самоценное благо. Лишь только для людей, отдавших свою жизнь исключительно мысли, безусловно-должное как будто разрешалось сполна в форму, но и они, стремясь всем существом, а не одною мыслью к этой форме, благоговея перед ней, ощущая и переживая ее, тем самым свидетельствовали о ее реальном содержании. Во всяком случае, человечество осуществляет в своей жизни такую истину, такое безусловно-должное, которые, несомненно, содержательны. Никакой другой истины мы не видим и не можем видеть. Никакой исключительно только формальной истины человечество достигнуть не может. Оно всюду и всегда наполняет ее содержанием. Истина, если где постепенно достигается, то достигается на известной реальности. Только с самоценным содержанием наше непосредственное сознание и созерцает предстоящее ему безусловно-должное.

Но и помимо прямого свидетельства нашего *непосредственного сознания* о реальном содержании безусловно-должного, может ли *рассудок* принять мысль, что истина сама по себе есть одна форма? Имеем ли мы какое-нибудь основание мыслить самостоятельное существование формы без содержания? Где может быть такая форма? На чем держаться ей? Правда, мы можем сознать одни лишь формальные схемы рассудка. Таким образом, как будто кажется, что они могут существовать самостоятельно. Но ведь это уже предварительно предполагает существование сознания, сознание только отвлекает эту форму от находящегося в ней содержания. Следовательно, тут форма является лишь отвлечением, а материал, предстоящий этому отвлечению, непременно состоит из соединения формы с содержанием. Где есть форма, там эта форма есть непременно форма чего-нибудь, следовательно, необходимо предполагает содержание. Самой по себе формы существовать не может. Мы ее знаем отдельно от содержания лишь в сознании, через отвлечение. А отвлечение состоит в том, что мы, комбинируя свое душевное содержание, придавая ему разнообразные формы, в то же время обращаем внимание только на комбинацию *форм*,

оставляя в стороне те ощущения, переживания и волевые движения, которые несомненно при этом происходят и вложены в эти формы. Через обращение сознания лишь на *одну* сторону душевной жизни и получаются в сознании те формальные схемы, уподобить которым мы хотим истину. Но как отвлечение, сознание одной из сторон душевной жизни не делает саму душевную жизнь односторонней и может происходить лишь в *цельной* душевной жизни, так и отвлеченная схема истины не делает саму истину лишь отвлеченной схемой, а непременно предполагает *цельную* истину, совмещающую формальную сторону истины с соответствующим ей идеальным содержанием. Следовательно, мы, представляя истину только идеальной формой, должны, во-первых, предположить предварительно в ней сознание, во-вторых, предстоящий этому сознанию материал из соединения формы с содержанием и уже, в-третьих, отвлеченную форму этого содержания. Но эта отвлеченная форма не есть ли только *понятие* истины, а не сама истина? Не есть ли сама истина именно то, что *предшествует* этому отвлечению? Почему мы именно отвлечение назовем истиной? Что через это выигрывает наша мысль?!

Но кроме того, что наша мысль не находит никаких оснований признать возможность самостоятельного существования безусловно-должной истины лишь как одной чистой формы, эта наша мысль приходит даже прямо к полнейшей *невозможности* признать это. Допустим, что безусловно-должная истина есть лишь форма. Мы должны придать ей бытие, реализовать ее. Эта реализация происходит внутри нас, в постепенном процессе развития нашей внутренней жизни. Эта внутренняя жизнь может совпасть с безусловно-должной формой лишь в конце бесконечного периода времени. Следовательно, в продолжение всего бесконечного течения времени безусловно-должная истина остается без осуществления. То, что *безусловно должно быть* и, следовательно, быть *всегда*, то, очевидно, *никогда* не будет. Бытие, по своей внутренней ценности имеющее самое наибольшее право существовать *вечно*, *никогда* не осуществится. *Бесконечная внутренняя мощь* является в действительности *бесконечным бессилием*. Таким образом, если наш рассудок признаёт истину безусловно-должным бытием, то он необходимо должен придать ей вечное существование в смысле не только формы, но и *реальности*, вполне совпадающей с формой и осуществляющей ее. Иначе, понятие безусловно-должного является для рассудка совершенно противоречащим себе. Безусловно-должное в непосредственном сознании является в рассудке как понятие *безусловно-недолжного*, то есть не имеющего когда-либо осуществиться бытия.

Таким образом, безусловно-должное выяснилось доселе для нашей логической мысли как *независимо от нас реально существующий совершеннейший организм психической жизни*. Человечество только приближается к нему, постепенно воспроизводит его в своем внутреннем мире. Все заблуждения и споры людей являются поэтому чисто домашним, семейным их делом, нимало не затрагивающим истины в самой себе; она царит как самостоятельно существующее совершеннейшее бытие над миром несовершенных существ, лишь постепенно и с постоянными ошибками отражающих ее в себе и в своих взаимных отношениях.

Если нашему непосредственному сознанию безусловно-должное предстоит как реальное бытие, независимое от нас, то в то же время оно сознается нами как существующее *само в себе*. Мы потому нечто и сознаем безусловно-должным, что оно имеет *внутреннюю* ценность, опирается *само на себя*. Что не имеет в себе своих оснований, то не может быть создано нами как безусловно-должное. Но что сознается нами имеющим в себе свои основания, опирающимся на свою внутреннюю ценность, то сознается нами как самоочевидная истина, как самопрозрачное бытие. Но самоочевидность и самопрозрачность есть не что иное, как самосознательность. Поэтому то, что сознается нами безусловно-должным, всегда само в себе самосознательно. Иного, как самоочевидного и самосознательного, мы безусловно-должного никакого не знаем. Что темно, непояснено, то не может быть создано нами безусловно-должным. Все стремление человечества к безусловно-должной истине всегда выражалось в возможно большем прояснении душевного содержания, в возможно большем развитии самоочевидности и самосознательности в нем. Ни к какой иной истине, кроме самосознательной, человечество не стремится и никакой иной и достигнуть не может. Если истина не самопрозрачна, не самосознательна, то человечество, стремясь к ней, на самом деле постоянно, через уяснение себя, удаляется от нее, идет по пути все большей и большей лжи. Но можно ли непосредственному сознанию дойти до такого противоречия себе? Можно ли сознать приближение к самоочевидной истине удалением от нее? Конечно нет.

Указанное сейчас свидетельство нашего непосредственного сознания должно само собой отразиться и в нашем *рассудочном* понимании истины. Если истина по своему понятию есть бытие вполне независимое от нас и по своей форме, и по своему содержанию, как о том свидетельствует нам непосредственное сознание, то точно так же рассудок должен признать, по тому же свидетельству, что истина есть бытие, существующее само в себе, опирающееся само на себя, имеющее

в самом себе свое основание, следовательно, самоочевидное для себя, следовательно, *самосознательное*. Этот перевод непосредственного сознания нами безусловно-должной истины на логический язык совершенно оправдывается и самую мыслью.

В самом деле, как можно представить себе истину, которая не есть истина сама в себе? Почему же в таком случае она — истина? Истина для нашего рассудка может быть истиной только в силу ее внутренней ценности, ее достоинства в самой себе. Иной истины, ничего не имеющей внутри себя, что бы делало ее истиной, мы понять не можем. Истина без внутреннего значения, без смысла есть нечто самопротиворечивое, немислимое. Но быть истиной самой в себе, опираться на свою же собственную внутреннюю природу как на внутреннее свое основание истина может только тогда, когда по своему бытию прозрачна для себя, когда она себя, свою природу видит внутри себя и, созерцая себя, пребывает в себе. Ведь как можно опираться внутри себя на самого же себя, как не чрез такую силу, которая может проникать *внутрь* себя, которая, следовательно, прозрачна для себя? Нельзя быть в себе, не *проникая* в себя. Но что значит проникать в себя, как не быть прозрачным для себя? Быть прозрачным для себя значит то же, что быть сознающим себя. А быть сознающим себя что такое, как не быть «я», самосознательной личностью?

Таким образом, если рассудок никак не может понять истины, как только бытием в себе, то он чрез это самое должен признавать ее бытием самосознательным. Но истина для рассудка есть не только бытие в себе, но и бытие *для* себя. Что делает для рассудка истину истиной? Мы сказали: ее внутреннее достоинство. Но кто признаёт это внутреннее достоинство известного бытия и, следовательно, делает его истиной? Если мы, наш рассудок, то это будет только *истина для нас, наша* истина, а не истина *сама в себе*. Истина сама в себе может быть истиной только постольку, поскольку сама себя признает истиной, поскольку сама *для себя* истина. Только то бытие наш рассудок может признать истиной самой в себе, внутреннее достоинство которого оценивается самим же этим бытием как истина. Безусловно-должное потому и мыслится нами безусловно-должным, что оно само с самоочевидностью сознает себя таковым, что оно *само для себя* безусловно-должное. Истина потому только и может быть истиной самой в себе, что она есть истина *сама для себя*.

И кому, в самом деле, мы можем своим рассудком доверять признание чего-нибудь истиной, как исключительно не самой же истине? Когда что-нибудь признается истиной со стороны, то мы доверяем этому признанию только

потому, что оно вытекает из такого источника, который сам себя признает истинным, и мы соглашаемся с этим, основываясь на своем собственном самопризнании себя истинными и на сознании того, что природа истины везде одна и та же: как в нас, соглашающихся с признанием, как у признающего что-нибудь истинной, так, наконец, и у самой признаваемой истины. Таким образом, центр тяжести переносится на признающего; он лишь та высшая компетенция, которая делает что-нибудь истинным, опираясь на сознание своей собственной истинности. Но этому сознанию мы можем придать вес только тогда, когда наша мысль будет признавать, что сознающий себя истинным в действительности соответствует этому сознанию. Если бы что-нибудь было признано кем-либо истиной и наша мысль не знала бы, что этот кто-либо носит в себе истину, то его признание не имело бы для нас никакого значения. Может быть, признаваемое и было бы истиной, а может быть, и не было бы, — для нас осталось бы неизвестным. Истина может быть признана истиной только от *самой же* истины, и только при таком признании она и есть истина, только тогда наша мысль удовлетворится и истина будет признана нашим рассудком как полная, чистая истина *в себе*, только тогда будет найдена самодовлеющая, абсолютная истина, которая и с логической стороны может составлять абсолютную цель наших стремлений.

Представим себе, что мы признаем что-либо истиной, составили о ней определенное понятие и соответствующую этому понятию реальность признали бы за истину. Но какое мы имеем право признавать что-либо и это бытие за истину? Может быть, это совсем и не истина? Может быть, наш рассудок и наше сознание совершенно ошибаются и как раз истиной признают то, что совсем не истина, а ложь, а ложью — то, что само по себе есть истина? Мы, очевидно, верим нашему признанию потому, что не можем не сознавать, что в нас есть истина, что кажущееся нам самоочевидной истиной и на самом деле есть истина. Но ведь то же наше собственное сознание говорит нам, что мы не совпадаем с тем понятием, которое мы признали за понятие истины, значит, мы — не сама еще истина. Если, как мы прежде сказали, бытие истины зависит от признания ее истиной, то есть истина только постольку и может быть для нашего рассудка истиной, поскольку она *признается* таковой, то можно ли предположить, что бытие истины зависит от такого бытия, которое не есть еще сама истина, а только стремится к ней? Это был бы для рассудка полный логический круг. Очевидно, для мысли нашей необходимо признать, что истина *сама себя* должна признать истиной. Только такую самопризнанную истину мы можем мыслить как истину саму в себе. К такой истине мы можем считать себя

обязанными стремиться. Такая истина не будет для нашей мысли истиной самопротиворечивой, то есть ложью. Истина, сама себя признающая истиной, есть *самоочевидная для себя истина*, следовательно, самосознательная. А самосознательное бытие есть бытие личное. Следовательно, истина, чтобы быть истиной, должна быть *личною*.

Так с двух сторон наша логическая мысль приходит к необходимости, — чтобы не впасть в полное с собой противоречие, — признать *самосознательность* истины. Иначе истина перестает быть истиной. Наше сознание истины в себе становится призраком. Наше признание чего-нибудь истинным является чистым, случайным произволом или слепым роком. Куда бы наша мысль ни старалась укрыться от непосредственного свидетельства нашего сознания о самопрозрачности и, следовательно, самосознательности истины, — везде она запутывается в лабиринте противоречий с собой и вынуждается отрицательным, окольным путем вернуться к положительному свету этого свидетельства. Так в нашем логическом понятии истины по необходимости прибавилась новая черта — самосознательность. Истина предстает теперь пред нашим рассудком как *независимо от нас реально существующий, живой, самосознательно-совершеннейший организм психической жизни*. В таких чертах доселе безусловно-должное перевелось на логический язык, в такое оформилось понятие.

Глава IV

Истина есть самоочевидная причина самой себя и, следовательно, свободна. Истина есть самодовлеющая причина самой себя и, следовательно, нравственное благо. Общее определение истины как абсолютно реального и абсолютно совершенного Личного Существа

Безусловно-должное сознаётся нами не только как одно и единое, не только как самодовлеющая себе совершеннейшая психическая реальность, не только как самосознательное бытие в себе и для себя, но и как такое бытие, которое существует из самого же себя и *чрез* само же себя. Безусловно-должное для нашего сознания то, в чем есть *самоочевидная причина своего собственного существования*. Оно существует, вызвано к бытию, признается достойным его не чрез что-нибудь другое, а исключительно *само чрез себя*, по своей собственной природе, по собственному самопризнанию. Если из безусловно-должного возникает какое-либо движение воли, мы не можем не сознавать, что это движение имеет *безусловную, конечную* причину своего существования, и для нашего

сознания уже нет никакой нужды искать дальнейшей причины. Безусловно-должное сознается как *самопричина*, как самоисточное начало всякого движения воли. И самое это движение как вышедшее из самоисточных недр безусловно-должного сознается нами *свободным*. Что зависит от *другого*, то не свободно. Что в самом себе имеет причину или основание, то *свободно*⁷. Безусловно-должное сознается нами как бытие, самопорождающее себя, имеющее основание в самом же себе и нигде более, и поэтому сознается как бытие свободное. Как мы иначе можем сознавать безусловно-должное, как не возникающим из себя по своим собственным основаниям, как не существующим *чрез себя только*, как не самомотивирующим себя к бытию? Что имеет основание в другом, то уж не сознается безусловно-должным. Следовательно, как мы иначе можем сознавать безусловно-должное бытие, как не *свободным* бытием? Поэтому всякий действующий по безусловно-должным мотивам непосредственно сознает себя свободным; и, наоборот, всякий действующий по мотивам условным, не проявившимся еще до безусловно-должного, никак не может сознать свободы и всегда признает себя несвободным, если, конечно, будет внимательно и добросовестно вникать в связь своих действий, а не прерывать деятельности своего сознания на первом попавшемся мотиве.

Все человечество, стремясь к безусловно-должной истине в области воли, всегда проявляло это стремление в том, что старалось все свои волевые движения, все свои внешние действия свести к самоочевидным безусловно-должным основаниям, сознавая эти последние уже конечными, самоисточными. Процесс этого сведения своей воли и своих отношений к безусловно-должной самоочевидной основе всегда сознавался — как в личном подвиге, так и в общественных реформах — процессом самопрояснения, самоосвобождения, самоутверждения себя на безусловной основе. Отсюда и тот факт, что выдающиеся в человечестве служители безусловно-должного всегда сознавали себя наиболее свободными. И те периоды развития человечества, когда происходили особенно сильные подъемы безусловно-должных идей, подъем нравственного сознания, всегда отличались гораздо более ясным и рельефным сознанием свободы, чем периоды условности, падения нравственного сознания, погружения в крутоворот темной, внешней жизни.

⁷ Эта же мысль встречается у Спинозы: «Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой» (Спиноза Б. Этика. С. 362). Ср. также «Лекции...» архим. Михаила (Грибановского): «...свобода есть акт самопричинности, самомотивированности» (Лекции... С. 15, наст. изд.).

Эти факты сознания то свободы, то несвободы были и всегда будут выражением *действительности*. При одинаковой степени ясности сознания и изоциренности анализа те сознают себя свободными, которые действительно действуют по свободе, то есть по безусловно-должным основаниям, и те необходимо должны сознавать себя несвободными, которые в своих действиях и на самом деле несвободны, то есть которые действуют по условным и непроясненным мотивам. Тот необходимо и неотразимо сознает себя свободным, кто ясно самопорождает себя в деятельности воли, то есть проявляет в ней лишь сознаваемое безусловно-должное. От чего-либо небезусловного себя зависимым, а следовательно, несвободным такой человек и не может себя сознать. И наоборот, как бы кто ни изоцирял своего сознания, но если он не поступает по безусловно-должным основаниям, он никогда не может сознать себя свободным, а если иногда и сочтет себя таковым, то разве лишь по легкости мысли или неточности языка. Развитие сознания свободы всегда и в личной, и в общественной жизни неразрывно соединено с развитием *осуществления* как в той, так и в другой области того, что сознается как безусловно-должное. Созерцание свободы есть созерцание в себе самопорождающегося, самооправдывающегося безусловно-должного.

Непосредственное сознание безусловно-должного как самопричинного, самоисточного и, следовательно, свободного бытия само собой необходимо должно отразиться и на нашем логическом понятии истины, внося в него новый признак *свободы*. Наша логическая мысль, действительно, должна признать себя вынужденной, по своим собственным основаниям, принять эту новую черту в понятие истины, чтобы иначе не сделать его самопротиворечивым.

Мы прежде говорили, что истина должна быть по требованиям нашей мысли сама в себе. Иной, *невнутренней* истины мы не можем мыслить. Истина должна быть и для себя, так как что не признает себя истиной, то и не есть истина в себе.

Если истина в себе, то она необходимо должна быть мыслима и истиной из себя и чрез себя. Предположим, что истина возникает из чего-нибудь другого, чрез что-нибудь иное, ей чуждое. Тогда она не может быть мыслимой в себе, потому что существует, в конце концов, в другом, имеет корни бытия не в себе. Чтобы иметь возможность быть вполне в себе, нужно, очевидно, возникать из себя, заключать себя в себе до самого исходного пункта своего бытия.

Если истина должна быть, по нашей мысли, для себя, то точно так же для этого она должна быть из себя и чрез себя. Истина, мы говорили, должна *признать* себя истиной, чтобы *быть* таковой. Но какие условия мы необходимо

должны мыслить, чтобы сделать возможным такое признание, а следовательно, и бытие истины? Прежде всего, мы должны представить, что нечто совершенно ясно сознает все свое бытие до его глубочайшей первоосновы и видит, как из этих его самопрозрачных недр возникает то, что само в себе истина. Но это приведет только к тому, что нечто сознает, что из его недр возникает истина; очевидно, это еще не есть отождествление себя с истиной. Для этого необходимо, чтобы нечто создавало самоочевидные основания истины до их самовозникновения и видело, как *из этих же оснований возникает и его собственное бытие*. И это второе условие само по себе ведет только к тому, что нечто сознает себя возникающим из самопрозрачных недр истины. Но, опять, отождествления себя с истиной не произойдет. И то и другое условие в действительности раздельно существовать не могут, так как ведут к взаимному противоречию и предполагают одно другое. Разделять их может только наша мысль, а в действительности они нераздельны, и из их живого синтеза и возникает самопризнание истины истиной. Когда нечто созерцает возникновение своей собственной природы из самоочевидных, самодовлеющих оснований, а эти самоочевидные, самооправдывающиеся основания видит в то же самое время возникающими из недр его собственной самопрозрачной природы, тогда в созерцании получается полное тождество своего бытия с самоочевидной истиной. Только тогда становится возможным именно себя признать за *истину* и именно *истину собой*. Таким образом, возникновение истины из себя и чрез себя и созерцание этого суть необходимые условия самопризнания истины и, следовательно, ее бытия.

Это возникновение происходит в силу внутренних, обусловленных самой природой истины, оснований. Истина вечно порождает саму себя из своих недр потому, что *должна* порождать по требованию своего самосознательного бытия, потому, что в ней самой есть необходимое, самодовлеющее, самоочевидное основание для этого порождения. Только то наша мысль и может признать истиной, что само в себе носит основание своей истинности, следовательно, основание своего бытия, что, следовательно, возникает само из себя, из своей самоочевидной природы. Это самопорождение себя из своих собственных самосознательных недр, это внутреннее самомотивирование себя к бытию, это самопризвание себя из области самосознающей и самопризнающей себя идеи в область реального существования, это необходимое свойство истины — быть *causa Sui*⁸ — и есть именно то, что наш рассудок должен назвать свободой.

⁸ Причиной Себя (лат.).

Таким образом, истину необходимо мыслить *свободной*, чтобы сохранить самое понятие ее.

Но если мы непосредственно сознаём, что истина, или безусловно-должное, возникает само из себя и потому свободно, то мы в то же самое время непосредственно видим и *основания* этой свободы. Безусловно-должное вызывает себя к бытию, существует потому, что *достойно* этого бытия, этого существования. Мы непосредственно переживаем ту *самодовлеющую ценность* безусловно-должного, по которой мы сознаем *полное ее право* на существование. Безусловно-должное не создается нами каким-то произвольным бытием, почему-то неизвестно возникшим из себя и заявляющим без всяких оснований свои права над нами. Мы переживаем его внутреннюю самоценную доброту; оно создается как *благо*, и эта внутренняя самопрозрачная, самодовлеющая ценность и преклоняет нас перед ним. Эта самоценная нравственная стихия создается нами как та материя, та эссенция безусловно-должного бытия, из бесчисленных видоизменений которой и состоит все неисчерпаемое богатство ее действительности. Для человеческого сознания безусловно-должное бытие и самоценное нравственное благо являются названиями одного и того же переживаемого внутри факта. Это сознание самодовлеющего блага покрывает собою все другие стороны безусловно-должного в нашем сознании, составляет тот основной фон и тот завершающий все колорит, который присущ самой природе нашего нравственного сознания.

Наша логическая мысль не может не признать этого свидетельства непосредственного сознания и уже в признаке свободы само собой видела и признак самоценных нравственных оснований истины. Свобода не есть для мысли пустой произвол. Произвола, как и пустоты, для нее нигде не существует. Не то свободно, что не имеет причины, — это рассудку невозможно и мыслить, — а то свободно, что имеет причину в *самом себе*. Иметь причину в самом себе значит иметь причину в *своем самосознании*, ибо только самосознание есть «я сам». Иметь причину свою в своем самосознании значит иметь *внутреннюю* причину самого себя, ибо в самосознании ничего не может быть невнутреннего. Иметь в себе внутреннюю причину самого себя значит иметь в себе *самоочевидную и самодовлеющую причину самого себя*, то есть, следовательно, иметь своей природой самодовлеющую *внутреннюю ценность*. То, что имеет в самом себе внутреннюю самоценность, то есть *самоценное бытие*. А самоценное бытие носит название *блага*. Таким образом, если истина свободна, то она по требованию мысли непременно и *самодовлеющее нравственное благо*: только

самоочевидное нравственное благо может с точки зрения логической мысли быть достаточным основанием для самопорождения, для возникновения из небытия в бытие, следовательно, для свободы. Для мысли не может быть иной свободы, кроме свободы нравственной. Понятие всякой другой свободы является противоречивым, ибо мыслится бытие, дающее себе свои основания и в то же время не имеющее оснований. Так отразилась последняя черта безусловно-должного в нашей логической мысли — черта *нравственной его свободы*. Насколько человечество сознает безусловно-должным стремиться и достигать истины с ее формальной стороны, настолько оно и в логическом понятии истины вынуждается мыслить, что истина *одна и едина*. Насколько человечество сознает безусловно-должным воспроизводить истину в своем ощущении, чувстве, вообще переживании, настолько для мысли с необходимостью выясняется, что истина есть *живой совершеннейший психический организм, независимо от нас существующий и все неисчерпаемое богатство своего неизменного содержания проникающий своим самосознанием*. Насколько человечество, наконец, сознает безусловно-должным стремиться осуществить истину своею волей, настолько истина должна мыслиться как самовозникающее из своего самодовлеющего самосознания бытие, как *нравственно-свободное существо*. Все эти признаки сами собой соединяются в понятие *абсолютно-реального и абсолютно-совершенного Личного Существа*.

Глава V

Логическое оправдание инстинктивных стремлений человечества к истине

Теперь, когда пред нами уяснился в форме определенного понятия образ Истины, мы можем видеть, как полно оправдываются с логической точки зрения те инстинктивные благороднейшие порывы человечества, те его возвышеннейшие стремления к Безусловно-должному, которые только и составляют внутренний смысл его исторической жизни, которые только и дают ей действительную цену, в которых только и выражается ее истинное достоинство.

Становится ясным, почему люди, несмотря ни на какую вражду между собой, в лучших своих представителях чувствуют себя родными братьями и сынами одной и той же Истины; почему они, не обращая внимания на сплошное фактическое разъединение и повсюдную ложь, мечтают о всеобщем единстве, когда Истина будет царить над всеми и быть во всем; почему они отдают

беззаветно все свои силы на распространение ее света по земле, страдая, переноса невзгоды и гонения, всюду борясь с заблуждениями и неведениями, увлекаемые лишь восторженной верой в ее всемогущую, всеобъемлющую, всеобъединяющую силу. Ясно, что все это не пустые, хотя бы и возвышенные, иллюзии, не бесцельное, хотя бы и трогательное, донкихотство. Все эти стремления не напрасны, не бессмысленны. Они могут смело и ясно отвечать на запрос нашей логической мысли. Даже более того, они единственно логичны, единственно истинны, единственно мудры. Эта вера великих людей в царство единой всепримирающей гармонической Истины не мечта, не высокая ложь, не обольщающий призрак; это — вдохновенное созерцание сущей, вечной действительности. Несомненно, тот обольщается призраком, кто преклоняется пред фактическим разъединением как пред чем-то действительным и рабски служит ему; тот понапрасну, вопреки всякой логике, мечтает, кто думает на выбуем песке текущей хаотической множественности построить истинное благосостояние человечества; тот — ослепленный безумец, кто полагает смысл и счастье человеческой жизни вне всеобъединяющей гармонии вечной абсолютной Истины.

Теперь ясно, почему люди так упорно стремятся приводить свои знания в систему, почему наука и философия имеют такое значение в человеческой жизни и так всецело могут привлечь к себе человека. Это не излишняя, выдуманная роскошь души, не пустое формальное словоизвятие, а законная сторона жизни, требование и отображение действительной Истины.

Ясно, почему люди бросают все, разрывают все связи, идут на лишения, чтобы только устроить свои чувства, угармонировать свое настроение. Все та же всемогущая, всепривлекающая сила живой совершеннейшей Истины властно царит в их сердцах и влечет их к себе. Не туманные, бесцельные, выпсренно-болезненные чувства волнуют их, а самая реальнейшая, светло-самосознательная, строго логичная жизнь Истины переживается ими. С точки зрения мысли они именно и живут настоящей, реальной жизнью, постепенно возрастая и совершенствуясь в ней.

Ясно, почему люди постоянно рвутся улучшить свои внешние отношения, преобразовать их, подчинить общему самодовлеющему закону, рвутся, несмотря на то что на этом пути непрерывная тревога, постоянные волнения, оскорбления и разочарования. Все это не пустые пигмейские потуги произвести что-то несвойственное нам великое, не тщетные фантастические порывы создать небо на земле, а совершенно ясное и логично-резонное стремление согреть, насколько

возможно, горячими, животворными лучами свободной Истины холодную, ко- ченеющую в мертвой условности жизнь человечества с ее ледящими призра- ками стихийной вражды, сухого уединения и всяческой неладицы.

Теперь ясно, почему человечество всегда чувствовало над собой власть вечно-неизменной Истины, хотя все вокруг него менялось, хотя чувственно не было ни одного пункта, на котором оно бы могло основаться для своей веры в вечно-неизменное. Сама Истина свидетельствовала так о себе в его духе. И это вечно-неизменное, самодовлеющее царило над человеческой жизнью, не касаясь ее грязи, как ясное небо над грязным потоком, и человек всегда благого- вел пред этим небом, поклонялся ему в душе, ощущал его даже и тогда, когда совершенно клонился до́лу, и никогда не смешивал его с собой, не выводил его из себя; оно было для него полно своей собственной самодовлеющей жизни. И во всем этом наша мысль должна признать безошибочно-верное инстинктив- ное тяготение человека к действительной Истине. Не пред наивным, ничем не оправданным вымыслом своей фантазии человек преклонял свои колена, не к пустому, лишь воображаемому небу он простирал свои руки. То — сама небес- ная Истина влекла его к себе. На его исключительно личную долю участия мож- но лишь оставить те вольные и невольные заблуждения и ошибки, которые сплошь переплетают историческую нить в существе верного инстинкта.

Теперь ясно, почему человечество неустанно стремится к все большей и большей самосознательной и свободной жизни, почему оно ничуть не думает, что, приближаясь к этим истинно человеческим высшим духовным благам, оно удаляется от истины, от вечной, сущей действительности; пусть некоторые утверждают, что сущая действительность есть бессознательная тьма, сплошной механизм, бессмысленный рок или случай; человечество не свернет со своего пути от этих теорий; оно повинуется природе своего духа, тяготеющего к дей- ствительной, а не измышленной Истине, и самой своей реальной жизнью по- правляет ошибки и недоразумения односторонней и поверхностной теоретиче- ской мысли. Понятно, почему действительное развитие человечества созидалось и создается теми людьми, которые полагали свою жизнь на то, чтобы насколько можно осветить окружающую тьму светом самосознания и ввести рабов в царство свободы. Таких людей неудержимо притягивала к себе сама Истина. Они были в ее власти вопреки всяким односторонним теориям. Она, как духов- ное солнце, охватывала их необъятной полнотой своих животворных лучей и влекла их в беспредельный океан никогда незаходимого, вечно льющегося из себя света. И они влекли за собой своих братьев, призывали все человечество;

последнее восходило с ними на одну ступень выше в царственные чертоги самосознательной и свободной, от века существующей Истины.

Теперь наконец ясно, почему человечество всегда видело в истине не пустую форму, а свое настоящее, реальное, самодовлеющее благо; почему ее царство рисовалось тем раем, которого вечно жаждет человеческое сердце; почему на ней сосредоточивались все нежнейшие и возвышеннейшие чаяния прекрасных душ; почему ее вернее всего достигает, по общему верованию, детски прозрачная чистота и невинность сердца. Все это — не трогательные лишь порывы нежных чувств вопреки выводам строгой и неумолимой логики, а выводы самой же этой логики под неотразимым влиянием действительной Истины как Высшего Абсолютного Блага.

Вся нормальная жизнь человечества должна разрешаться с точки зрения данного понятия Истины в один бесконечный процесс воспроизведения, воссоздания в себе бесконечно-совершеннейшей жизни Абсолютной Истины. Вся человеческая жизнь получает чрез это твердую, незыблемую идеальную опору и проясняется мыслью до самых своих глубочайших основ.

Заключение из всего доселе сказанного ясно до самоочевидности. Те черты понятия истины, которые явились у нас чрез перевод на логический язык того, что мы сознаём безусловно-должным, вполне совпадают с теми чертами, которые в христианском вероучении образуют понятие Бога. Единство, всерельнейшая и совершеннейшая жизнь, личное самосознание и нравственная свобода — все это такие признаки в понятии истины, которые дают полнейшее право назвать это понятие истины понятием Бога.

Отсюда следует, что если установленное нами понятие истины есть не что иное, как отразившаяся в нашей логике сознаваемая нами безусловно-должная действительность и поэтому совершенно соответствует последней, то, следовательно, и понятие Бога истинно, ибо соответствует вполне тому, что предстоит пред нами как Безусловно-должное. Это и есть то, что требовалось показать в настоящем отделе.



Часть вторая

Глава I

Определение задачи. Субъективизм Канта. Что такое субъективный и объективный мир. Что в нашей душе причисляется к объективной и что к субъективной областям, и какое между ними отношение. Субъект как самообнаружение объекта

В предшествующем отделе мы старались показать, что христианское понятие о бытии Бога является для нашего непосредственного сознания лишь логическим выражением того, что оно созерцает как Безусловно-должное. Отсюда понятие о бытии Бога для нашего сознания является как понятие истинное. Теперь нам остается показать, что с точки зрения логики должна быть признана полная достоверность свидетельства нашего непосредственного сознания об этом Безусловно-должном. Тогда для нашей мысли понятие о бытии Бога будет вполне соответствовать сущей действительности, как она есть сама в себе, и, следовательно, будет вполне истинным не только для нашего сознания, но и само по себе. Пред нашим сознанием предстоит Безусловно-должное. Мы сознаем его как истину. Оно отражается в нашей логической мысли как понятие Бога. Мы сознаем полное соответствие этого понятия с тем, что создается нами как безусловно-должная Истина. Поэтому и понятие о Боге должны сознать как понятие истинное. Но спрашивается: действительно ли безусловно должно то, что мы сознаем безусловно-должным? достоверно ли наше сознание? существует ли объективно то, что оно сознает существующим? Предположим, что наша мысль признает, что создаваемое нами безусловно-должное имеет лишь одно субъективное значение. Тогда мы вынуждены будем сказать, что мы должны сознать Бога существующим, но действительно ли Бог существует, мы не знаем, так как наша мысль не признает за свидетельством сознания объективного значения. Мы принуждены сознать нечто безусловно-должным.

Но действительно ли такое безусловно-должное существует объективно, мы не знаем. Мы принуждены его сознать объективно существующим, но это для нашей мысли еще не служит достаточным основанием признать это сознание достоверным. Мысль требует логического оправдания этого факта сознания. Когда оно для себя по своим основаниям выяснит, что субъективное свидетельство сознания в данном случае имеет действительно объективное значение, тогда вопрос решится окончательно. В первой половине решения вопроса о бытии Бога мы вывели, что *понятие* бытия Бога соответствует тому, что мы *непосредственно* сознаем как безусловно-должную Истину, как Бога. Пусть теперь наша мысль признает, что то, что мы *сознаем* как Безусловно-должное, как Бога, и на самом деле, *помимо нашего сознания, само по себе* существует как Безусловно-должное, как Бог. Тогда понятие о бытии Бога для нашей мысли получит вполне твердое объективное значение и необходимо должно быть признано безусловно соответствующим *сущей* действительности, как она есть сама по себе, а не только как она кажется нашему сознанию.

* * *

Доселе философская мысль не может освободиться от влияния Канта, который прекратил нам, по-видимому, всякий доступ к теоретическому познанию действительности, как она есть сама в себе. В самом деле, мы своим сознанием ведь не можем выйти из себя. Мы неизбежно связаны сами собой и знаем исключительно только себя. Что вне нас, мы не знаем и никогда не будем знать, потому что все, что знаем и можем знать, все находится внутри нас и, следовательно, уже подчинено нашим субъективным законам. Мы всё познаем непременно собой и в себе. Очевидно, что в таком случае для нас не может быть известно, как существует объект *вне* нашего познания, как он есть *в себе*. По самой сущности дела, для нас как субъектов все необходимо субъективно. В самом крайнем случае мы можем лишь сказать, что нечто мы вынуждены сознать как бы объективно существующим, но наша мысль не считает себя вправе заключить отсюда, что это нечто и действительно существует. Она в этом видит лишь, что наш субъект, по требованию своей субъективной природы, нечто принужден сознать как объективное, но этот принудительный факт сознания может и не иметь объективного значения, а быть лишь направляющей силой нашего субъективного развития. Такой крайний случай Кант и видит, между прочим, в идее Бога.

Идея Божества, по Канту, вытекает из самой природы теоретического разума. Она — необходимое начало при всяком разумном постижении вещей. Наш

разум имеет единственной целью свести все знания к гармоническому единству. Разумное постижение какой-либо вещи не в чем ином может состоять, как в определении ей такого места, которое свойственно ей по природе и которое она может занимать без всякого противоречия с другими вещами. Но, очевидно, при такой деятельности разума предполагается, что такое единство всех знаний, такая всереальность, в которой все частные реальности совмещаются в полной гармонии, возможны. Очевидно, вся деятельность разума направляется верой в такую возможность этой единой всереальности, то есть Абсолютного, или Божества. Поэтому Кант и называет эту идею регулятивом теоретического разума, высшим законом его движения к единству знаний, идеалом разума, единственным ручательством возможности свободного от противоречий знания⁹. Не выходи разум из этой идеи, не обуславливайся ею в своей деятельности, он не имел бы никакого смысла существования. Насколько разум хоть что-нибудь постигает, настолько он имеет в виду идею бытия высшего всеобщего Единства, в котором постигаемая частность занимает известное место, которое разум и должен определить. Идея реального всеединства, то есть Бога, есть, таким образом, основание, регулятор и цель, или идеал, всякой разумной деятельности. Однако, полагает Кант, придавать этому субъективно необходимому для разума идеалу объективное бытие мы не имеем никакого теоретического основания. Мы должны связывать эмпирические вещи так, как будто бы они были упорядочены высшим единым Разумом, но это с точки зрения мысли есть лишь требование нашей субъективной природы и еще не решает вопроса, могут ли и объективно все реальности в их совершенстве быть мыслимы в одном реальном субъекте — Боге, то есть существует ли в действительности этот субъект — Бог — так же, как Он необходимо предполагается субъективным нашим сознанием? Решить этот вопрос нам, пока мы субъекты, никогда нельзя, ибо нельзя выйти изнутри себя и заглянуть в то, что вне нас.

Если до сих пор не найден переход от субъективного мира к объективному, то это, кажется, зависит от того, что недостаточно твердо установлены понятия

⁹ «Итак, регулятивный принцип разума <...> состоит в следующем: в чувственно воспринимаемом мире все имеет эмпирически обусловленное существование, и никакое свойство в нем не имеет безусловной необходимости; в ряду условий [в чувственно воспринимаемом мире] нет ни одного члена, для которого не следовало бы ожидать и по возможности дальше искать эмпирических условий в возможном опыте; ничто не дает нам права выводить существование какого бы то ни было условия вне эмпирического ряда или считать это существование в самом ряду абсолютно независимым и самостоятельным, хотя этим не отрицается, что весь ряд зависит от какой-нибудь умопостигаемой сущности (которая поэтому свободна от всякого эмпирического условия и скорее содержит в себе основание возможности всех этих явлений)» (Кант И. Критика чистого разума. С. 342).

субъективного и объективного и недостаточно верно освещены касающиеся этого пункта психологические и гносеологические данные.

Что такое субъективный мир? Это — тот мир, который освещен светом сознания и самосознания. Когда я говорю, что нечто происходит в моем субъективном мире, то этим я говорю, что нечто происходит в области моего личного сознания. Представление пишущей сейчас руки и пишемых слов — мое субъективное представление, потому что оно предстоит сейчас моему сознанию и освещается им. Сознание себя личностью точно так же — мое субъективное сознание, ибо происходит в моем «я».

Что такое объективный мир? Это — мир вне моего сознания и самосознания. Крутом меня сейчас происходят изменения, которых я не сознаю. Они происходят объективно, и я о них могу заключить уже из последующих фактов. Правильно или нет мое заключение, — это дело другое, но я прихожу к убеждению, например, что от того момента положения солнца на небе, который я наблюдал своим сознанием три часа тому назад, до настоящего момента последовал целый ряд постепенных изменений, которых я, однако, не воспринимал своим сознанием; отсюда я заключаю, что эти изменения объективно происходили, но субъективно замечены не были, вне меня существовали, но до моего сознания не доходили. В моем организме теперь совершаются всевозможные химические и физиологические изменения, и опять они, не освещаясь светом сознания, совершаются только объективно. Наконец, и в моей душе происходят такие изменения, которых я не замечаю сознанием, но которые, несомненно, должны существовать, если судить по тем результатам, которые потом всплывают в моем сознании. У меня сейчас перед сознанием возникла новая мысль; она явилась для сознания совершенно неожиданным результатом новой комбинации прежних мыслей; эта комбинация довольно сложна; вывод должен был произойти как последнее звено довольно длинной цепи логических процессов; но эти процессы не были в моем сознании; пред ним предстала уже готовая заключительная мысль. Очевидно, мы говорим, что эти процессы совершались объективно, но не доходили до сферы сознания.

После того как несколько уяснены понятия субъективного и объективного, мы посмотрим теперь, что в нашей душе может быть причислено к объективной, что к субъективной областям и какое между ними отношение.

В настоящее время в психологической литературе весьма веские и даже почти непоколебимые основания имеет та мысль, что очень значительная часть нашей душевной деятельности совершается в бессознательной области. К этой

мысли давно уже приходила и философия; на ней зиждется вся современная философия бессознательного; ее вполне подтверждает и чисто опытная психология.

Относительно того, что формальные логические комбинации нашего душевного содержания могут быть бессознательными и возникать в неведомой нам глубине нашей души, — это мы видели уже из упомянутого выше примера; и таких фактов может быть указано весьма много, и каждый может их наблюдать в себе. Новые мысли весьма часто являются готовыми пред нашим сознанием, и иногда совершенно неожиданно, озаряя вдруг весьма большую часть нашего душевного содержания светом своего обобщения. Только уже всматриваясь в готовую мысль, мы замечаем, результатом какого долгого процесса она должна была явиться. И нужно признать, что таким бессознательным путем выработанные мысли иногда бывают самыми лучшими и меткими. Озарение, вдохновение, творчество и состоят именно в этой бессознательной возбужденности души, которая постоянно порождает из себя все новые и новые образы, сравнения, мысли и т. п., приводящие подчас в изумление и самого творца. Мысли, вымученные чисто сознательными усилиями, в большинстве случаев являются бледными и мертвыми. Если к этим потугам сознания не присоединится порождающая мощь бессознательной души, то не выйдет ничего. Существование логических процессов вне нашего сознания представляет, кажется, наиболее трудную вещь для нашего обычного понимания, потому что мы привыкли непременно соединять их с сознанием и считать их деятельностью именно этого сознания. Но неопровержимые факты нашей душевной жизни говорят против этого. Количество этих фактов умножится до бесконечности, если мы присоединим к ним факты из так называемой психофизической области явлений, наши элементарные логические процессы, которые совершенно ускользают от нашего сознания; таковы, например, наши приспособления различных органов чувств, и особенно зрения, к различным положениям и расстояниям, таковы процессы нашего хождения, чтения и т. п., таковы факты гипнотизации, угадывания мыслей и т. д.

Что у нас существуют бессознательные стремления, влечения, волевые движения — это гораздо менее встречает затруднения в нашей обычной мысли. Каждый может наблюдать в себе, как сознание только заносит в свой протокол то или другое влечение нашей воли, то или другое ее, нередко весьма целесообразное, движение. Все движения нашего организма суть проявления нашей бессознательной воли. Когда мы ходим, то наши движения в громадном

большинстве случаев совсем не сознаются нами; усилия воли и ее трата только тогда привлекают к себе наше сознание, когда доходят до известного предела. Часто в нашей душе существует стремление, которого мы не знаем и о существовании которого заключаем только из того факта, что ничто сейчас нам предстоящее нас не удовлетворяет, и душой овладевает какая-то неопределенная тоска. Это стремление выясняется в сознании, когда находится предмет, его удовлетворяющий; это случайное иногда совпадение вдруг открывает сознанию, как сильно было бессознательное стремление души.

Точно так же и наши чувствования могут происходить в бессознательной области нашей души. Мы своим сознанием часто замечаем уже совершившийся факт из сферы чувствований. Мы открываем гнев, который уже давно бушевал нашу душу и которого мы не сознавали. Перед нами вдруг является сложившееся и выросшее чувство любви, существования которого мы и не подозревали. Наша душа волнуется или раздражительностью, или беспокойством, ею овладевает или беспричинная радость, или беспричинная печаль, и мы долго не замечаем этого настроения и совсем не сознаем его. Элементарные наши ощущения, происходя в душе, иногда совсем не сознаются нами. Наше настроение обуславливается бесчисленным множеством частных мелочных чувствований, которые решительно ускользают от самого внимательного анализа сознания.

Таким образом, явления нашего ума, воли и чувства могут происходить вне нашего сознания. Они могут, конечно, сопровождаться сознанием, но могут быть и без него. Это показывает, что та область, в которой они происходят, из которой они возникают, не есть область сознания. Следовательно, эту область душевных явлений ума, воли и чувства мы не можем, не имеем права назвать областью субъективной. Раз она вне сферы сознания и может как освещаться, так и не освещаться им, мы обязаны причислить ее к области объективной¹⁰.

¹⁰ Иеромонах Михаил обращает внимание на извечную путаницу в понятиях «объективное — субъективное». Согласно обыденному мнению объективным считается то, что существует вне сознания, а субъективным — то, что существует в сознании и зависит от него. Отсюда отождествление объективного с материально-чувственным, а духовного — с субъективным. В действительности же согласно определению объективным является то, что не зависит от воли человека, а субъективно то, что от его воли зависит. В этом случае духовный мир, как не зависящий от воли человека, тоже может быть объективным, как и мир материальный. Собственно, на это обратил внимание уже Кант, считавший, например, что априорные формы чувственности, такие как пространство и время, существуют как субъективно, так и объективно: «Итак, время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания (которое всегда имеет чувственный характер, т. е. поскольку мы подвергаемся воздействию предметов) и само по себе, вне субъекта, есть ничто. Тем не менее в отношении всех явлений, стало быть, и в отношении всех вещей, которые могут встретиться нам в опыте, оно необходимым образом объективно» (Кант И. Критика чистого разума. С. 57).

Где же наш субъективный мир? Если мысли, чувства и движения воли возникают на почве бессознательности и только уже затем предъявляются нашему сознанию и входят в субъективную область, то в чем же состоит эта последняя? Что мы должны приписать субъекту как субъекту? Какие факты мы можем считать чисто субъективными?

Несомненно, справедлива та мысль, что само сознание есть факт в полном смысле субъективный. Сознание не может быть, конечно, вне сознания. Очевидно, что когда я что-нибудь сознаю, то этим самым я это «что-нибудь» помещаю в области сознания, и эта область для меня есть *внутренняя*, моя область, ясная для меня *изнутри*, освещенная своим собственным светом, самопрозрачная для себя. Если бы сознание не было самопрозрачно для себя, то в нем не было бы никакого места для сознания чего бы то ни было; это место должно быть *внутри* его, а как может быть внутреннее без самооткровения? «Внутри» только тогда и открывается, когда что-нибудь заглядывает в себя, становится прозрачным для себя. Все это приходится говорить потому, что, несмотря на очевидность, по-видимому, того, что сознание не может быть вне сознания и, следовательно, должно быть непременно причислено к фактам субъективным, это положение может встретить возражения со стороны тех, кто отделяет сознание от самосознания, первое считает возможным без последнего. Если принять эту мысль, то тогда сознание будет какою-то силой, вбирающей душевные явления в какую-то область, которую оно само не знает и которая, следовательно, не есть его «внутренняя» область, ибо без самосознания ничего не может быть «внутреннего» в строгом смысле этого слова; тогда сознание должно быть тоже причислено к объективным фактам, ибо не светло само для себя, не подлежит самому себе, следовательно, не субъективно. Но если принять это, тогда нужно совершенно отказаться от объяснения природы сознания; оно станет для нас положительно непонятным и его деятельность необъяснимой. Тогда оно становится бессознательной силой, и его деятельность ничем не отличалась бы от всякой другой природной деятельности; тогда незачем и называть его сознанием и деятельность его сознательною. Но в том-то и дело, так называть ее мы принуждены, потому что она совершается «внутри» чего-то, в области внутреннего света, и это ее выделяет от всякой другой природной, объективной деятельности. Но, признавая, что деятельность сознания совершается внутри его, мы должны необходимо признать, что оно смотрит само в себя, субъективно для себя, следовательно, нераздельно с самосознанием, предполагает его, ибо обуславливается им. Итак, соответственно с истиной нужно

признать то положение, что сознание не может быть вне сознания, вне себя; оно может быть только внутри себя, то есть самосознательно. А это значит признать его фактом чисто субъективным, личным. Сознание имеет корни в самом себе, подлежит постоянно самому себе, субъективно. Оно не может наблюдать себя извне, ибо это значило бы выйти из себя, из своего «внутри» и, следовательно, перестать быть сознанием; поэтому оно никогда не может предстать себе в качестве внешнего объекта, оно не может быть никогда для себя объективным.

Мы видим, что одни изменения нашей души возникают в нашей бессознательной природе и входят в сознание лишь в качестве его предметов, другие происходят только в области самосознания и никогда не могут быть бессознательными. Это показывает, что в нашей душе есть как бы две различных почвы, из которых на каждой произрастает свой особенный ряд явлений. В основе одного ряда производящей силой должно положить силу самосознания и сознания, в основе другого ряда — бессознательные психические силы, бессознательную душевную природу.

Рассматривая эти два вида наших душевных сил, мы не можем не заметить, что они имеют один существенный общий им обоим признак: и сила сознания, и бессознательная сила души суть *действительные* силы; они в душе каждого несомненно *существуют* и производят *действительный* ряд явлений. Все наши логические отправления, все чувства и стремления — все это несомненно реальный факт, все это проявления действительной душевной силы. Точно так же и наше сознание не есть какой-либо призрак, какая-нибудь иллюзия, где-то в пустоте отражающаяся мечта, а есть тоже *действительная* сила, *действительное* бытие, проявляющееся в известном ряде изменений, не менее действительных, не менее сущих, чем изменения нашей бессознательной душевной природы.

Теперь если мы всмотримся в то, что *отличает* сознательное бытие от несознательного, то увидим, что это отличие не есть отличие *по природе* и что между тем и другим наша мысль устанавливает известную родственную связь. Наше сознание есть такое же действительное бытие, как и наша бессознательная природа; хотя оно в то же время отлично от последней, но это отличие, очевидно, состоит только в том, что сознание есть бытие, *ставшее прозрачным для себя*. Душевная природа осталась одна и та же, но в бессознательном состоянии она *темна*, а в сознательном она стала *ясной для себя*. Кроме этого самопрояснения, этой самопрозрачности наша мысль не замечает ничего особенного в нашем сознании.

Но что это такое за свойство: *самопрозрачность*? Откуда оно взялось? Представлять дело так, что в душевной бессознательной силе каким-то образом вдруг возникло новое свойство, новое направление, по которому сила устремилась на себя и сознала себя, неосновательно. Прежде всего, как можно представить себе, что сила бессознательная, стремящаяся вовне, почему-то вдруг выделила из себя такую силу, которая направилась прямо по противоположному направлению и устремилась внутрь породившей ее силы? Почему, вследствие каких причин произошло это выделение? Вообще, видеть в сознании какую-то особенную силу, неизвестно почему выделившуюся из бессознательной душевной силы, приросшую, так сказать, к ней, — значит ничуть себе не выяснить природы и происхождения сознания, а следовательно, и его отношения к остальным душевным силам. Сознание тут является как *deus ex machina*¹¹. Чтобы понять его, и нужно именно обратить внимание на то, как, *по каким основаниям* оно возникает, *какие причины* его произвели, в какой *генетической связи* оно находится к остальному бытию.

Самосознание наше состоит в том, что нам ясно наше собственное действительное бытие. Кто говорит «я», тот утверждает самоочевидность своего существования¹². Следовательно, в самосознании бытие доходит *само до себя*, остается одно с самим собой, *относится к самому себе* и чрез это становится прозрачным само для себя: это есть чистое самопрозрачное бытие. Если мы обратим внимание на окружающее нас бытие, на все бессознательное, то увидим, что в нем все относится *друг к другу*, и из этих взаимно соотносящихся существований и состоит вся совокупность бытия, насколько последнее выражается в частных существованиях, в частных проявлениях своей первоосновной сущности. Если теперь мы будем рассматривать эти проявления и добираться до определения их первоосновы, то наш путь будет состоять в том, что от наиболее частных отношений отдельных предметов между собой мы будем восходить к более общим отношениям различных родов бытия и законов, ими управляющих.

¹¹ Бог из машины (*лат.*). Название драматургического приема древнегреческих трагиков: в конце спектакля некое божество опускалось на сцену при помощи специального приспособления (машины) и своим вмешательством разрешало запутанную ситуацию.

¹² Эта мысль очень хорошо известна в западной философии от Декарта, который впервые ввел в новоевропейскую философию принцип интеллектуальной интуиции и естественного света разума, делающих очевидным существование самопознающего субъекта: «...все, на что указывает мне естественный свет (*lumen naturale*), никоим образом не может быть сомнительным, поскольку из самого факта моего сомнения вытекает, что я существую: невозможно ведь существование какой-либо иной способности, которой я доверял бы так же, как этому свету, и которая могла бы мне доказать, что я неверно воспринимаю вещи» (*Декарт Р. Размышления о первой философии. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 32*).

В конце этого пути должно быть поставлено такое бытие, которое уже не относится ни к чему иному, так как ничего иного и нет, а следовательно, может относиться лишь к *самому себе*; а бытие, дошедшее до самого себя, ставшее в отношении к самому себе, ничем иным не может быть, как *самосознанием*. Чистое отношение к самому себе есть ничто иное, как отношение тождества; отсюда возникает абсолютное тождество этого чистого бытия, или самосознания.

Таким образом, самосознание есть то же самое бытие, только очистившееся от всего частного, самое чистое объединенное бытие, *высший синтез бытия*, абсолютно тождественное с собой бытие¹³. Если мы так посмотрим на самосознание, то нам уяснится его отношение к бессознательному бытию, его природа, его происхождение. Самосознание является имеющим такую же основу, такую же природу, как и все бытие, но это — самая вершина бытия или самая его глубина, как угодно, это есть чистое объединенное бытие, абсолютное

¹³ В этом рассуждении уже видна новизна подхода Михаила (Грибановского) к проблеме доказательства бытия Бога. То доказательство, которое предложил Декарт и о логике которого писал выше иеромонах Михаил, страдает серьезным недостатком, который и показал Кант в своей критике этого доказательства: можно мыслить понятие Бога, не имея в виду Его бытие, поскольку бытие не является атрибутом вещи. Ошибка Декартово-Ансельмовой версии доказательства и критики его Кантом состоит в том, что Бог у них мыслится только как вне человека существующая вещь. Но переход от понятия о Боге к бытию Его можно сделать и не выходя за пределы субъективности человека, поскольку, как было показано автором ранее, объективность содержится в самой субъективности. Подобный ход рассуждений логика встречается у Плотина, который также переводит исследование самопознания на онтологический уровень. Согласно греческому философу истинное самопознание возможно только для Ума-ипостаси, который есть истинное бытие, а не для нашего изменчивого и личного ума: «Таким образом, для человека возможно двоякое самопознание: или он познает и создает себя только как дискурсивный разум, составляющий главную силу души, или он, восходя до ума, познает и создает себя совсем иначе, а именно, соединяясь с умом и мысля себя в его свете, создает себя уже не как человека, а как иное, высшее существо; человек в этом случае как бы восхищается и воспаряет в высшую сверхчувственную область той лучшей своей частью, которая способна, словно на крыльях, взлетать в область чистого ума и сохранять в себе то, что там увидит» (Эннеады. V. 3, 4). Обычно считается, что подобным образом возродили онтологическое доказательство Н. О. Лосский и С. Л. Франк. Так, например, С. Л. Франк пишет: «...онтологическое доказательство есть не что иное, как усмотрение самоочевидности абсолютного как такового. Оно не есть в обычном смысле "доказательство", т. е. умозаключение; оно есть, напротив, непосредственное усмотрение истины. Именно поэтому оно есть не плод какой-либо гордыни отвлеченного разума, не продукт интеллектуализма схоластики и рационалистической философии, а, напротив, выражение некой первичной и непосредственной мистической интуиции, простая формулировка своеобразия мистического или живого знания в его отличие от знания отвлеченного — предметного» (Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // Франк С. Л. По ту сторону правого и левого. Париж, 1972. С 136—137). В этом виде, по мнению Франка, впервые изложил онтологическое доказательство Плотин: «Истинным творцом онтологического доказательства... надлежит считать величайшего мистического философа всех времен... Плотина» (Там же. С. 127). Однако, как видно из этой работы, впервые именно иеромонах Михаил (Грибановский) предложил этот способ рассуждения, по всей видимости, даже не будучи знакомым с плотиновскими трактатами.

самотождество бытия; самосознание — конечный, предельный пункт бытия, завершающее собой все его единство.

Из сказанного видно, что и сознательная, и бессознательная области душевных явлений имеют в основе своей одну и ту же природу, несмотря на свое видимое различие. Это различие состоит в том, что бессознательная область представляет низшую, частную ступень душевной природы, сознательная — самую высшую ее ступень, ее конечный, чистейший синтез. В нашей душе являются соединенными как бы два предельных пункта ее бытия. Один пункт — это чистое самоотносящееся бытие, высший его синтез. Другой пункт — область частных душевных факторов с их переплетающимися взаимными отношениями, стоящими еще весьма далеко от объединения, только еще начинающими его. Там, наверху — прозрачное само для себя, соотносящееся к себе, светлое самосознание. Здесь, внизу — темная плетеница бессознательных душевных фактов. То высшее единство бытия, представляющее из себя неизменный конечный пункт, которому развиваться, синтезироваться далее невозможно, так как он дошел сам до себя, — это область многообразных душевных фактов, влияющих друг на друга, развивающихся взаимно, подлежащих постоянному движению, изменению, объединению. Таким образом, в нас — и совершенно неизменная природа самосознания, и вечно стремящаяся к объединению изменчивая область относительного бытия, наших мыслей, чувств и стремлений.

Глава II

Душевные изменения суть изменения объективные. Самосознание есть самообнаружение объективности. Сознание есть объективирующая деятельность

Намеченный нами взгляд на наши душевные явления и их природу есть, по нашему мнению, естественный вывод мысли из наблюдаемых каждым фактов его внутренней жизни. Мы пытались уяснить этот взгляд лишь постольку, поскольку он подрывает те основания, которые приводит в свою пользу философский и психологический субъективизм.

Субъективизм смешивает в одно все наши душевные явления, подводя их под общее название явлений субъективных. Эти явления составляют, по нему, свой мир, со своими особыми законами. Мы постоянно живем в этом субъективном мире и не имеем никакой возможности выйти из него и соприкоснуться с действительностью, какова она есть на самом деле. Мы принуждены вечно смотреть на все окружающее, на самих себя, на все бытие под своеобразным

освещением нашей субъективной природы; мы вечно как бы в особых очках со своим особенным цветом, и у нас нет никакой возможности узнать, какой же цвет вселенной на самом деле; и все попытки к такому объективному познанию так же странны и так же безнадежны, как попытки убежать от себя или выпрыгнуть из себя. Предположим даже, говорит субъективизм, что объективное бытие соответствует нашему познанию о нем; но мы этого соответствия никогда не можем знать, потому что для нас нет никакой возможности выйти изнутри себя и сравнить наши субъективные законы с объективными законами бытия, определить степень их соответствия между собой и, следовательно, степень достоверности нашего познания. Поэтому мы принуждены сказать: мы не знаем ничего объективного, между нами и реальным бытием — непроходимая пропасть, соприкоснуться с сущей действительностью мы не в состоянии, потому что вечно внутри себя и вечно принуждены на все смотреть из себя и под своим субъективным освещением.

Мы видели, что наши душевные изменения нельзя все подводить под название субъективных; большая часть из них происходит вне нашего сознания, и поэтому они должны быть причислены к изменениям объективным¹⁴. Законы этих изменений — законы объективного бытия, независимого от нашего сознания. Наше сознание рассматривает их как уже данные. Таким образом, на первом же шагу пропадает искусственная и ложная грань между нашей душой и объективной действительностью. Сама душа входит в область этой действительности. Изменения души с этой точки зрения являются изменениями одной части, одной точки объективной действительности под влиянием всех других и, главное, близ окружающих точек той же действительности. Насколько эти изменения соответствуют тем влияниям, которые их производят, это зависит от того, насколько наша душа приспособлена наиболее верно отражать в себе эти влияния. Наше сознание находит уже готовыми эти изменения и познает в них объективную действительность. Таким образом, несоответствие наших душевных изменений фактам действительного бытия может происходить единственно только от недостаточной приспособленности души к правильному отражению в себе этого бытия, а уж никак не от разности их природы. Все окружающее нас производит на нашу душу многообразные влияния. Душа, воспринимая их, воздействует в свою очередь на них. Законы этого влияния, восприятия и воздействия общи всему объективному бытию. Мы можем неверно воспринять

¹⁴ См. прим. 10 на с. 225.

в себя то влияние, которому мы сейчас подвергаемся, и можем неправильно на него обратно воздействовать, подобно тому как кривое или еще недостаточно отполированное зеркало неправильно отражает окружающие предметы. Я имею неправильное представление о картине, потому что она недостаточно верно отпечатлелась в моей душе. В порыве гнева я принял одного человека за другого и обидел его, потому что моя душа, обуреваемая чувством, неправильно отразила внешний облик этого человека и слила его с тем, который был у нее на первом плане. Дитя видит месяц и протягивает к нему ручки, потому что отношения месяца к земле и к человеку не нашли еще места в душе дитяти; она еще не приспособилась к ним и потому неправильно воздействует на впечатление. Когда моя душа через орган зрения подвергнется более продолжительным и разносторонним влияниям световых волн от картины, тогда в моем сознании отразится более правильное представление о ней. Если бы моя душа не сливала, поддаваясь буре нахлынувшего чувства, два различных образа, а поставила бы их в соответствующие действительности отношения, тогда я своим сознанием увидел бы различие предстоящего человека от представляемого врага, и неправильного действия в виде оскорбления не последовало бы. Если бы душа ребенка отразила в себе все отношения между луной и всеми другими предметами окружающего мира, тогда его сознание увидело бы луну на более соответствующем действительности расстоянии и воля не двинула бы его рук по направлению к недостижимому предмету. Когда наша душа настолько бы благоустроилась, что стала бы совершенно правильно отражать в себе все влияния действительного мира, все их взаимные отношения и все отношения их к ней самой, тогда перед сознанием возник бы верный образ действительного мира, верно наметилось бы воздействие на этот мир нашей волей и предстало бы верное чувство оценки взаимных отношений между природой нашей души и природой окружающего мира. Таким образом, мы неправильно, неверно знаем действительность не потому, что природа нашей души и ее законы совершенно иные, чем у самой действительности, а только потому, что наша душа, подчиняясь законам действительности, недостаточно еще приспособилась к ее многообразным влияниям, недостаточно верно отражает их в себе.

Через то, что изменения нашей души подведены нами под изменения объективные, подлежащие законам объективного бытия, субъективизм еще нисколько не подорван. Пусть эти бессознательные душевные факты объективны и подлежат общим с действительностью законам; но ведь мы об этих фактах ничего не знаем *помимо нашего сознания*, а сознание наше *субъективно* и все, что

воспринимает в себя, воспринимает под своим субъективным освещением, по своим субъективным законам. Поэтому что же мы, в сущности, выгадываем, подводя бессознательные душевные явления под разряд явлений объективных? Ведь они нам так же неизвестны, как неизвестна и вся остальная действительность. Что у меня совершается в душе, когда я смотрю на белую бумагу, я не знаю; я знаю только то, что я перевел уже на язык сознания и что сознается мною как белый цвет. Очень может быть, что изменение души под влиянием светового луча, определенного числа колебаний эфира было объективного порядка, но это изменение я воспринял своим сознанием под призмой собственных законов последнего и, следовательно, я знаю это изменение уже не таким, каково оно есть на самом деле, а таким, каковым оно должно быть в окраске моих субъективных законов. И такова судьба всей душевной жизни. Всю ее я воспринимаю через призму сознания. Следовательно, весь мой внутренний мир, насколько он известен мне, подчинен законам сознания и, следовательно, субъективен. Чрез подведение душевных бессознательных явлений под факты объективные мы тогда вогнали субъективизм глубже в нашу душу, но не уничтожили его совсем. Мы отвоевали себе у объективной действительности лишнюю пядь ее владений, но эти владения не дают нам никакого ключа к познанию ее, будучи сами для нас совершенно неизвестными; она остается все так же недоступной и непонятной нам, как была и прежде, потому что, как и прежде, мы познаем ее своим субъективным сознанием. Следовательно, весь интерес и вся важность вопроса сосредоточиваются на сознании. Делает ли оно наше познание совершенно и бесповоротно субъективным или же в нем можно найти мост к познанию действительности, как она есть в самой себе? Переводит ли оно все душевные изменения на особенный субъективный язык или же оно видит их в их настоящей природе? Дает ли какое-нибудь решение этого коренного вопроса прежде высказанная нами психологическая точка зрения? Сперва скажем о *самосознании*.

Мы говорили, что самосознание не есть какая-либо совершенно новая сила сравнительно с другими душевными силами; во всех них одна и та же природа и одни и те же законы. Самосознание только тем и отличается, что в нем бытие стало прозрачным для себя. Но если бытие стало прозрачным для себя, то чрез это его природа не сделалась уже иною, с какими-либо другими, совершенно новыми законами. Какое было бытие, таким оно и осталось. Какие законы действовали в нем, такие и действуют. Только эта природа и эти законы, вместо того чтобы иметь отношение лишь к чему-либо *другому*, вне их находящемуся, имеют отношение к *самим себе* и, следовательно, становятся

ясными сами для себя. В частном, бессознательном бытии они обнаруживали свое существование во влиянии на другое частное бытие. В самосознании бытие влияет само на себя, обнаруживает себя самому же себе. Но как чрез отношение к чему-либо другому природа бытия не меняется, так и чрез отношение к самой себе она остается одной и той же. Когда белый цвет бумаги, волна эфира с известным количеством колебаний влияет на мою душу, ведь он остается белым же цветом, и отношение его к моей душе никак не изменило его природы с ее законами; точно так же, когда бытие остается лишь в отношении к самому себе, влияет само на себя, чрез это его природа остается неизменной со всеми ее законами. То, что обнаруживалось для другого, теперь обнаруживается для себя. Сущность природы остается одной и той же. Таким образом, возникновение сознания ничего не прибавляет лишнего к бытию, не увеличивает его сил, не умножает его законов. Какие силы и какие законы были, такие и остались. Только они на вершине бытия вместо частных взаимоотношений относятся к самим себе и поэтому становятся ощутительными сами для себя. Изменилось отношение, природа осталась одна и та же. Вместо взаимоотношения множества объектов стало самоотношение единого субъекта, но природа осталась та же. Явилась самопрозрачность, но то, что стало самопрозрачным, осталось тем же, чем оно было прежде.

Если бы самосознание было какой-то особой силой со своими особыми законами, то оно не было бы и самосознанием. Ведь в чем задача самосознания? Сделать ясным для себя свое собственное бытие, как оно есть на самом деле. Но представим, что сила самосознания — особая сила со *своими* законами. Пусть бессознательное бытие выделяет эту силу для познания себя. Но так как эта новая сила имеет *свою* природу со своими законами, то она будет сознать бытие сообразно со *своими же* законами, следовательно, не так, как есть бытие *помимо сознания*, каково оно *на самом деле*. Значит, такое самосознание не будет знать себя, свою *объективную* природу, следовательно, вечно будет обманчиво, то есть совсем не будет *самосознанием*. Самосознание только тогда и имеет смысл своего существования, только тогда и может назваться самосознанием, когда оно не есть *особая* сила, отличная от силы своей объективной природы, а есть лишь *особое отношение той же* силы, ничуть не изменяющее самой природы ее, ничего не прибавляющее к ней и ничего не убавляющее от нее, когда оно есть сила, тождественная с силой реального бытия, но сила, соотносящаяся с *собой* и этим отличающаяся от всякой бессознательной силы, имеющей отношение лишь к *иному*.

С указанной точки зрения можно оценить степень достоверности самосознания. Оно *абсолютно достоверно*. Оно есть совершеннейшее тождество с объективной природой самого себя. В самосознании говорит само объективное бытие, но только говорит так, что слышно самому себе. То, что мы видим в самосознании, есть на самом деле, но есть так, что видно само для себя. Законы самосознания суть законы объективного бытия, ставшие ясными себе самим. Самосознание есть само объективное бытие в самой его сущности, совершенно очистившееся от всего частного и оставшееся лишь с самим собою. Следовательно, никаких иллюзий в нем быть не может, ничего единственно только субъективного в нем нет: что в нем субъективно, то в то же время в нем и объективно, потому что и сама субъективность есть тоже объективность, но в отношении к самой себе. Таким образом, наше самосознание так же объективно, как и остальные наши душевные силы, в которых происходят все наши бессознательные душевные изменения. Между тем и другими только та разница, что жизнь бессознательной души состоит из взаимоотношений между ею и окружающими ее частными предметами, а жизнь самосознания состоит из отношения к самому себе. Бессознательное бытие, подвергаясь постороннему влиянию, может неправильно отразить его в себе, изменяя его сообразно своей индивидуальной природе. Самосознательное бытие, входя само в себя, не может быть неправильным. Если отношения между частными, влияющими друг на друга и отражающимися друг в друге предметами могут быть только отношениями большего или меньшего подобия, то отношение к самому себе может быть только тождеством. Если подобие может иметь различные степени и, следовательно, может изменяться, то тождество может быть только одно и, следовательно, по природе своей неизменно. Итак, самосознание есть совершенное тождество объекта и субъекта и поэтому *абсолютно достоверно в сознании своей объективной природы*, будучи лишь самообнаружением этой последней.

Таким образом, мы отняли у субъективизма еще одну точку опоры. Но он этим не уничтожен до конца. Пусть самосознание и бессознательная природа души объективны; но ведь наш внутренний мир есть мир сознания, а это нельзя смешивать с самосознанием. Пусть самосознание абсолютно верно говорит о себе, но как оно говорит о том *частном* бытии, которое предстоит ему, то есть насколько оно достоверно, когда становится *сознанием*? Как самосознание воспринимает те частные объективные изменения нашей души, которые получают-ся в ней под влиянием окружающей действительности? В чем здесь роль сознания? Не изменяет ли оно предстоящее ему частное объективное бытие по своим

законам? Не здесь ли именно и становится все субъективным? Не тут ли главная опора субъективизма?

Лучшим ответом на поставленные вопросы может служить изложение того, как с точки зрения принятого нами психологического взгляда, происходит в нас сознание и к каким последствиям приводит его деятельность.

Представим себе, что что-нибудь чрез посредство нашей нервной системы повлияло на нашу душу. Конечно, душа должна отозваться на это влияние сообразно со своей природой и со своим наличным содержанием. Таким образом, в нас произойдет определенный душевный факт с теми или другими характерными чертами, в которых выразится такое или иное отношение нашей души к тому, что произвело на нее влияние. Этот происшедший в нас душевный факт составляет *один из моментов* общего течения нашей душевной жизни независимо от нашего сознания. Бесчисленные и ускользающие от всякого наблюдения влияния ткнут бесконечно сложную и запутанную сеть подобных душевных фактов, наполняющих всю бездну нашей бессознательной жизни.

Представим себе, что мы обратили внимание на то, что сейчас произошло в нашей душе. Обратить внимание значит направить на известный пункт свое самосознание, то есть то, что мы называем своим «я». Обращая внимание на происшедшее в душе изменение, мы воспринимаем его в круг нашего самосознания. Но самосознание, как и всякая реальная сила, может воспринимать что-нибудь лишь сообразно со своей природой. Мы видели, что отличительная черта природы самосознания состоит в том, что оно есть бытие, пришедшее в отношение к самому себе, а потому и самопрозрачное само для себя. Поэтому сила самосознания может воспринять в себя что-нибудь, не иначе как только ставя воспринимаемое в отношение с ним самим. Но раз мы отнесли воспринимаемое нами к нему самому, это значит, другими словами, что мы *сознали* его. Так самосознание становится *сознанием* того или другого частного душевного факта, того или другого момента нашей душевной жизни.

Что-нибудь нам сознать — значит сделать это что-нибудь прозрачным для нас. Сделать прозрачным что-либо мы не можем иначе, как только *соотнеся* это что-либо с *самим собою*, возвратив, так сказать, его содержание к нему же самому. Но когда мы что-нибудь соотносим с самим собою, то этим уже самым мы придаем ему некоторую самобытность, некоторое *отдельное, самостоятельное существование*. Поэтому-то каждое душевное изменение мы необходимо сознаем не как только прозрачный для нас *момент нашей* душевной жизни, но как некоторое отдельное бытие, *отдельный предмет*. Так сознание

становится силой, *объективирующей* частные моменты нашей внутренней душевной жизни.

Отсюда становится совершенно понятным тот наблюдаемый каждым факт, что мы как будто совсем не видим *своей душевной жизни с ее явлениями*, а пред нашим сознанием предносятся отдельные *предметы*. Какой бы душевный факт ни сознавался нами, он сейчас же становится существующим не как только изменение нашей души, а как что-то самостоятельное. Не говоря об ощущениях, восприятиях и конкретных представлениях, даже понятия сознаются нами как нечто отдельное от нас, относятся нами в область самостоятельного бытия; даже чувства и стремления и те в момент сознания получают предметный характер, рисуются в образе какой-то сущей реальности, носят воззрительный отпечаток. Таким образом, направляя внимание на преходящие и несамостоятельные изменения души, мы относим эти изменения к ним самим и чрез это создаем их *реальное существование*.

Итак, каждое изменение нашей души, насколько оно создается нами, является как бы самостоятельным бытием. Так как наша душевная жизнь есть бесконечная, непрерывно вновь плетущаяся сеть изменений, то и пред нашим сознанием поэтому предносятся постоянно вереницы сменяющихся образов с присущим им как будто бытием. Так как все изменения нашей души находятся между собой в самых тесных и разнообразных отношениях, то и создаваемые нами образы составляют из себя весь сотканный из взаимных отношений мир различных существований. Так как одни изменения души суть выражения ее непосредственных отношений к тем влияниям, которые проводятся чрез органы чувств, то и образы, в которых сознаются нами эти изменения, отождествляются с этими влияниями; эти последние рисуются сознанию как чувственные предметы и путем самых разнообразных соображений и опытов ставятся душой в определенные пространственные и временные отношения; эти предметы и составляют непосредственно предстоящий нам конкретный чувственный мир, влияющий на наши органы чувств. Но, кроме этих изменений, в душе должны быть и другие, возникающие из взаимоотношения первых. Они должны составлять как бы вторичный ряд изменений, возвышающийся над первым. Эти изменения, конечно, тоже могут восприниматься нашим сознанием и получать предметное бытие. Но, не получаемые путем внешних чувств, эти существования не могут быть относимы к конкретному чувственному миру. Они составляют так называемый умопостигаемый мир и относятся к некоторому идеальному пространству. Таковы все наши обобщения и отвлечения. Этот мир идеальных существований

сознается нами непременно как мир, имеющий предметное бытие. Мы не можем не сознать его объективным, хотя и не видим его чувственно, не можем потому, что в опредмечивании, в объективации и состоит отличительная черта природы сознания.

Таким образом, в чем же роль сознания? Оно *опредмечивает* наши душевные изменения. Оно *само от себя ничего не привносит в содержание этих изменений*. Оно, соотнося их с ними же самими, лишь придает им *предметное бытие*. Делается ли чрез это опредмечивание наше познание субъективным и не соответствующим действительности? Мы видели, что изменения нашей души суть факты объективные. В них выражается отношение той части действительного бытия, которую мы называем душой, к другим частям того же бытия, которые составляют окружающий нашу душу мир. Эти отношения могут иметь различные степени подобия. Чем более наша душа приспособлена к тому, чтобы правильно воспринимать эти влияния окружающих предметов, тем их отношения будут ближе к отношению тождества. Но, во всяком случае, ее изменения будут всегда составлять только один член отношений; другим членом будут те внешние ей предметы, которые произвели в ней данные изменения. Наша душа эти изменения делает предметными, отождествляет их с произведшими их влияниями. Разве в этой деятельности сознания есть что-нибудь не соответствующее объективности? Нет ли тут прямо процесса воспроизведения этой последней? Это отождествление, конечно, может быть ошибочным, но это уже зависит не от сознания, а от бессознательной души, неправильно отразившей в себе данное влияние. Во всяком случае, роль сознания во всем этом не только не субъективная исключительно, не только не противоположная объективной действительности, но и есть именно *тот творческий процесс, которым воспроизводится в нашем духе объективность*.

Из всего сказанного следует, что вместо того, чтобы все в нас считать субъективным, нужно, наоборот, все субъективное свести на объективное. Собственно субъективного как чего-то *особенного* от объективной действительности, чего-то действующего по своим *особенным* законам, преследующего свои *исключительные* цели — такого субъективного бытия не оказывается. Субъект есть то же самое действительное бытие, дошедшее чрез синтез до отношения к самому себе и сделавшееся поэтому само для себя прозрачным. Природа, законы — все осталось неизменным. Прибавилось лишь одно *формальное* свойство — отношение к себе и, следовательно, самопрозрачность. Таким образом, мысль, что мы вечно принуждены познавать мир лишь под окраской своих

особенных, субъективных законов, оказывается не имеющей прочных оснований, неправильной. Что мы вечно принуждены жить в своем сознании и все созерцать под его освещением — это верно. Но это совсем не полагает непроходимой пропасти между нами и действительным миром, потому что самосознание есть *та же действительность*, и оно не только не мешает нам, но, наоборот, помогает познать *вне нас* существующее бытие в его *отдельности* от нас. Резкая природная грань между нашим внутренним миром и внешней действительностью должна рушиться, и всюду должны быть одни и те же законы, царящие над всем бытием и дающие нам возможность воспроизводить в своем сознании то, что существует в действительности вне его.

Глава III

Оценка психической деятельности с точки зрения познания. Душевные изменения могут иметь бесконечно различную ценность в этом отношении. Сознание настолько достоверно в познании, насколько достоверный материал представляет наша бессознательная душа. Оно достоверно по форме. Самосознание абсолютно достоверно как по форме, так и по содержанию

Так на принятой нами психологической почве преобладает, по нашему мнению, субъективизм, отрицающий всякую возможность для нас познания действительности, как она есть сама по себе. Но если мы имеем *возможность* познавать действительность, то это еще не предрешает вопроса о том, насколько мы *на деле осуществляем* эту возможность. Может быть, наше познание, хотя и носит объективный характер, тем не менее не отражает в себе действительного бытия, как оно есть само по себе, во всей его объективной истинности. В таком случае с победой над субъективизмом наша мысль ничего не выигрывает и по-прежнему может не доверять свидетельству нашего сознания. Если мы с такой *чисто познавательной* точки зрения посмотрим на наши душевные процессы, то увидим, что они имеют различные степени достоверности.

Мы признали, что изменения нашей души, наших ума, воли и чувства суть изменения объективные, потому что могут совершаться вне сферы нашего сознания и выражают собою отношения нашей души к действующим на нее со стороны влияниям. Эти изменения столь же объективны, как изменения в любой точке действительного мира, происшедшие от влияния на нее других точек того же мира. Но эти изменения, будучи объективными, могут иметь бесконечно различные степени *соответствия* с произведшими их влияниями и,

следовательно, бесконечно различную ценность с точки зрения познания. Душа младенца менее приспособлена верно отражать в себе влияния, чем душа взрослого; душа дикаря — менее, чем культурного человека; душа ненаблюдательно-го — менее, чем душа наблюдателя и ученого; различные люди в различной степени обладают этим свойством души верно воспринимать впечатления и верно на них отвечать. Все развитие опытной науки состоит именно в том, чтобы как можно полнее и вернее отобразить в душе человека все влияние видимого мира; к этому направлены все наблюдения и эксперименты, и во всем большем и большем возрастании приспособленности нашей души ко всем внешним влияниям видится дальнейший научный прогресс.

Наше сознание по своему содержанию, конечно, достоверно только настолько, насколько достоверный материал представляет наша бессознательная душа. Но, очевидно, это уже не вина сознания, если этот материал не соответствует действительности. Зато в воспроизведении этого материала наше сознание вполне достоверно. Что создается нами, то несомненно существует в нашей душе. Чего нет в душе, того не может быть и в сознании, наблюдающем душу. Как что-либо создалось из содержания души, так оно и действительно находится в ней. Может быть более сосредоточенное и полное и более рассеянное и поверхностное сознание, но что насколько *создалось*, то настолько несомненно *есть в душе*. Сознание может не схватить всего, но не может прибавить ни одной лишней черты.

Такая достоверность сознания понятна сама собой. Ведь сознание ничего иного не делает с изменениями души, как только опредмечивает их, дает им некоторое предметное бытие. Нового содержания никакого оно прибавить не может: значение сознания чисто формальное. Это его значение и дает возможность нам постигать действительность в ее самостоятельном от нас бытии, то есть, следовательно, какова она есть на самом деле. Без этого мы имели бы дело вечно со своими душевными изменениями и ничего не знали бы об объективном бытии. Чрез опредмечивание наших изменений мы выносим их на широкий Божий свет со всей его реальностью. Без данного свойства сознание знало бы лишь свои собственные отношения между изменениями души; теперь оно постигает действительные отношения между предметами. Представим себе множество отдельных существований, влияющих друг на друга со всех возможных сторон. Представим среди этих существований и нашу душу. Она окружена различными влияниями. В ней происходят постоянно изменения. Эти изменения могут в большей или меньшей степени отражать в себе те предметы, которые их

произвели. Представим, что в нас есть сознание, которое делает изменения души прозрачными для себя, но не дает им отдельного существования. Сознание и тогда не было бы ложным, оно воспроизводило бы в себе то, что есть в нашей душе; но такое сознание было бы односторонним, потому что оно знало бы одну только свою душу с ее изменениями и ничего не знало бы, что эти изменения — лишь одна сторона дела, один член отношения; а другая сторона, бесконечно большая, — другой член отношения, бесконечно важнейший, были бы ему неизвестны. Сознание знало бы, что и оно само, и душа с ее изменениями — только одна бесконечно малая часть среди других существований, составляющих один цельный мир, среди которого живет и созерцаемая им, сознанием, душа. Чрез опредмечивание изменений души сознание переносит нас в широкую действительность, открывает пред нами действительное положение дел. Оно показывает нам, что наши изменения суть только *наши отношения* к влиянию *действительных предметов*; оно видит эти предметы; пред нами рисуется *объективность* во всей ее широте.

Такова роль нашего сознания в деле постижения действительного мира, и мы видим, что оно нас не только не вводит в какой-либо обман, но, наоборот, имеет все назначение свое в том, чтобы показать нам объективную действительность. И если при этом оно часто показывает нам ее неправильно, говорит нам не то, что есть на самом деле, то это уже зависит никак не от него. Оно только заявляет, что изменение должно быть тождественно по содержанию с произведшим его предметом, и поэтому оно их отождествляет. Насколько же душа верно отразила в своем изменении этот действительный предмет и насколько, следовательно, отождествление, произведенное сознанием, соответствует действительности — это уже дело нашей бессознательной души. Сознание дает лишь задачу, намечает цель — правильность выполнения зависит от души. Цель и задача несомненно верны. Выполнение может быть ошибочно. Сознание говорит, что воспринятое должно отнести к действительному предмету, и сейчас же относит; но *что* воспринято и *как* отнесено — это уже не его дело. Если в воспринятом совершенно верно отразился предмет, если отношения предмета и впечатления от него в нашей душе доходят до тождества, то и отождествление, произведенное сознанием, будет вполне соответствовать действительности. Если душа верно отнесет восприятие в пространство, верно поставит его в отношения к другим предметам, то мы будем видеть пред собой действительный предмет, как он есть на самом деле и в таких отношениях к другим предметам и к нам самим, каковы эти отношения в действительности. Таким образом, сознание, будучи по своему

содержанию в зависимости от степени благоустройства бессознательной души, по своей форме вполне достоверно с точки зрения познания объективного бытия.

Если сознание со своей познавательной стороны совершенно достоверно по своей форме и может иметь различные степени достоверности, начиная от самой ничтожной, граничащей с заблуждением, по своему содержанию, то самосознание абсолютно достоверно как по форме, так и по содержанию, ибо и то и другое заключено в нем самом и не почерпаются ниоткуда извне. Формальная деятельность самосознания та же самая, что и в сознании; это — отождествление содержания с ним же самим; но только в самосознании этим содержанием служит оно же само. Бытие, составляющее содержание самосознания, то есть то, что делает его действительным, а не призрачным, ставит себя в отношение к самому же себе и чрез это делается очевидным для себя. Следовательно, содержанием самосознания служит то самое бытие, которое самосознает себя, то есть чистейшая объективность; самосознание, таким образом, есть лишь совершеннейшее самооткровение этой объективности. То, что говорит самосознание, говорит само объективное бытие в своем высшем синтезе. В самосознании ничего постороннего, ничего не соответствующего его объективной природе и не может быть. Откуда бы и взяться такому несоответствию?! Да здесь нельзя употреблять такого даже слова, как соответствие. В самосознании не только *соответствие* между внутренним и действительным, но и полное их *тождество*: внутреннее есть то же самое бытие, что и действительное, лишь самопрозрачное для себя, а это не только не нарушает тождества, но даже, наоборот, совершеннейшим образом его осуществляет. Таким образом, самосознание в своей чистоте имеет саму абсолютную степень достоверности в нашем познании объективного бытия, как оно есть само по себе.

Так наша мысль в самосознании открывает безусловно достоверный путь к познанию действительности. Если и весь наш внутренний мир мы не имеем никакого права мыслить имеющим какую-то особенную природу, совершенно заграждающую нам дорогу к воспроизведению объективного мира, то в самосознании мы должны признать полное соприкосновение, полное тождество субъективного и объективного. Самопознание с познавательной точки зрения есть откровение объективного бытия самому себе — откровение не через что-нибудь чуждое себе, откровение, идущее не окольным путем, а откровение в силу совершеннейшей чистоты и самопрозрачности своей природы, откровение, само собой явившееся лишь естественным последствием синтетического процесса того же бытия. Что говорит о себе самосознание, то говорит о себе сама действитель-

ность. Если для нашей логической мысли наши бессознательные душевные процессы могут быть в *весьма различной степени достоверными* и могут вводить нередко в обман, если для нее *сознание достоверно* лишь по форме, в познании действительности, то в самосознании наш рассудок не находит возможным предположить *никакой ошибки, никакой неверности* в познании объективного бытия *ни по форме, ни по содержанию*: оно, безусловно, для него достоверно.

Глава IV

Бытие, открывающееся нам в самосознании, есть единое, реальное, самодовлеющее и свободное бытие

Что же видит в своем самосознании открывающаяся сама себе действительность? Прежде всего, она созерцает себя *единою*. Это — первое, что мы сознаём в себе. Сколько бы наше самосознание ни вглядывалось в себя, оно никогда не может заметить в себе и тени какого бы то ни было разделения. Единство — общий необходимый признак самосознания, основная его черта, присущая решительно всем без всякого исключения. Кто сознаёт себя, тот сознаёт себя как «я». Кто сознаёт себя как «я», тот сознаёт свое абсолютное единство. Единый, нераздельный свет личности есть ничем не истребимое свойство сознающего себя, открывающегося себе бытия. Для нашей логической мысли это наше субъективное показание совершенно тождественно с объективной действительностью, есть лишь ее самообнаружение себе самой.

Если мы припомним, что было прежде говорено о природе самосознания, об его, так сказать, логически воссоздаваемом нашей мыслью происхождении, то поймем, почему действительно оно и должно быть единым по своей природе. Мы говорили, что самосознание есть высший синтез бытия, тот пункт его природы, в котором оно, перейдя от более частных взаимоотношений к более общим, доходит наконец до отношения к самому себе и становится вследствие этого прозрачным само для себя. Но это отношение самого себя к самому же себе произойдет, естественно, только в том случае, когда бытие останется одно с самим собой, дойдет до чистого синтетического объединения. Если мы мысленно представим себе бытие еще в состоянии какой-либо необъединенной множественности, то тогда отношение между собою элементов этой множественности дает для нашей мысли в результате только *более объединенное* бытие, но не самотождество бытия, не самосознание. Только такое бытие мы можем мыслить самопрозрачным для себя, то есть самосознательным, которое дошло до высшего единства, объемлющего в своем синтезе все, но не разделяющегося

в себе ни в чем, которое очистилось, освободилось от всего постороннего и частного и вошло в отношение к самому себе. *Только единое мыслимо самосознательным, и поэтому самосознание необходимо должно быть единым.*

Для большей ясности дела нужно сказать, что самосознание должно строго отличать от знания себя. Самосознание — непосредственно. Оно есть бытие, ставшее само для себя прозрачным. Единство самосознания есть лишь единство самоосвещающего себя внутреннего света. Знание себя есть *посредственное* знание о себе. Знание необходимо требует участия рассудка и состоит в подведении чего-нибудь под ту или другую *логическую* категорию. Признать себя единым значит подвести себя под рассудочную категорию единства. Поэтому *непосредственное* сознание единства присуще нам от нашего рождения и во всякий момент нашего личного существования. *Признание* же себя единым возможно только с того момента, когда наша душа, воспринимая влияние от нашего сознания, подвела его своим рассудком под категорию единства и тем отличила получаемое от него впечатление от других впечатлений с характером множественности; самосознание, обратив на этот душевный факт свое внимание, опредмечивает его и относит к себе как определение самого себя; в этом будет состоять признание себя единым. Такое признание будет присуще нашему самосознанию только в те моменты, когда оно обратит свое внимание на то изменение, которое оно само произвело в душе и которое, опредмечивая, оно отнесло к самому себе. Знание себя есть как бы созерцание самосознанием своего собственного отражения в зеркале логических рассудочных категорий, следовательно, созерцание непременно *посредственное*. Самосознание само себе очевидно, само себе светло без всяких посредств, по полному с собой непосредственному тождеству. Будучи непосредственно самопрозрачным для себя, единство самосознания не может подлежать никакому изменению. Но подведение самосознания под логическую категорию единства может иметь множество различных ступеней, потому что в этом подведении рассудок руководится всем своим постоянно растущим опытом. Подведение рассудком нашей личности под категорию единства может происходить или чисто формальным путем, или путем обобщения содержания. По форме рассудок постоянно признает за самосознанием одно и то же единство, потому что не видит в его формальной природе ничего множественного. Но если наш рассудок будет на наше личное самосознание смотреть с точки зрения того содержания, которое оно объединяет, то тут характер единства утрачивает свою яркость. Наше «я» мыслится нами тем более единым, чем более объединено содержание, которое оно освещает собой

и воспринимает в себе. Так как наше душевное содержание всегда более или менее является необъединенным и полное объединение есть лишь наша задача, то наше самосознание постоянно видит себя отраженным в душе неодинаково и поэтому в различные моменты смотрит на себя различно, то есть, лучше сказать, видит себя в рассудочном зеркале различным. Но все же это, хотя не объединенное во всем, сознательное душевное содержание может быть подведено под категорию единства, коль скоро в нем есть какое-либо отношение между составляющими его элементами. Если же мы представим себе, что наше душевное содержание потеряло свое единство, разорвалось на части, ничем не объединенные между собой, то тогда и самосознание наше будет видеть то одно, то другое свое отражение и относить их к себе без всякой взаимной связи. Тогда в один момент оно будет видеть себя с одним душевным содержанием, в другой момент — с совершенно другим, не имеющим с первым никакой связи. Отсюда самосознание будет признавать себя то одной личностью, то другой. Это и бывает при так называемом разделении личности. Разделяется не само личное бытие, не сама личность, постоянно по своей природе с собой тождественная и единая, а разделяется то содержание, которое личность видит в душе и под определениями которого она посредственно познает и признает себя. Таким образом, эти болезненные случаи разделения личности нисколько не подрывают для нашей мысли достоверности непосредственного свидетельства нашего самосознания о своем абсолютном единстве.

Единство, о котором говорит нам наша объективная природа в нашем самосознании, есть лишь самооткровение ее формы. Но ведь под этой формой должно же быть какое-нибудь содержание. Сознывая себя едиными, мы не сознаем себя пустыми. Наше самосознание, кроме своего единства, открывает себе и свое бытие, свою действительность. Наше «я» есть *реальное* «я», а не ничто¹⁵. Это бытие, это единое нечто самосознается нами как самопрозрачный свет нашего «я», как блестящая самосветлая сфера, в которую что ни входит, все становится прозрачным и ясным. Эта светлая реальность нашего самосознания

¹⁵ Критику реальности «я» проводил Кант в «Критике чистого разума». Согласно его мнению «я» — это субъект познания, и его никак нельзя мыслить как объект. Единство сознания есть лишь единство в мышлении, а не в реальности, «а посредством одного только мышления объект не дается» (Кант И. Критика чистого разума. С. 251). Поэтому «Я есть только осознание моего мышления; следовательно... у нас нет необходимого условия для применения к самому себе как мыслящему существу понятия субстанции» (Там же. С. 247). До Канта критику реальности и субстанциальности Я проводил Д. Юм: «Дух — нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные восприятия; они проходят, возвращаются, исчезают и смешиваются друг с другом в бесконечно разнообразных положениях и сочетаниях» (Юм Д. Трактат о человеческой природе. Минск, 1998. С. 298).

сознается нами как бы покоящуюся в себе, созерцающую себя и в этом покойном самосозерцании самоутверждающую себя, находящую в себе внутреннее удовлетворение. Никто не может сказать, что самосознание себя как бытия, как реально существующей личности не давало бы какого-то удовлетворения, какой-то самодовлеемости, было бы совершенно к себе безучастно, холодно, не переживало бы в себе некоторой любви к себе, довольства своим бытием. Сознание личности неразрывно связано с сознанием какой-то самоценности в себе, какого-то своего реального достоинства. Сознание своего бытия непременно есть сознание чего-то самого по себе хорошего. Можно с рассудочной точки зрения различно оценивать себя и свою личность ставить в ничто, можно тяготиться разладом, дисгармонией душевного содержания и считать поэтому свое существование злом, но непосредственное самосознание, освобожденное от всего частного и рассудочного, чисто как самосознание своего светлого внутреннего бытия, непременно в каждом человеке, даже самом мрачном пессимисте, имеет характер самодовлеющего себе самоуслаждения своим бытием. Потому мы и создаем что-либо злом, что сами в себе переживаем добро. Чистое самосознательное бытие создается как самоценное в себе, самопрозрачное для себя *благо*¹⁶. Никакие рассудочные соображения, никакие житейские горькие опыты, никакая внутренняя дисгармония душевной жизни не в силах истребить и даже хотя в самой ничтожной степени поколебать эту характерную черту нашего самосознания. Часто бывает наоборот: чем больше разлада и страданий в наличной жизни, тем сильнее чувствуется сладость бытия, тем яснее пред сознанием по рассудочному контрасту выступает ценность и красота нормальной, созерцаемой лишь в чистом самосознании жизни. В чистом самосознании непосредственно открывается себе нечто благое, довлеющее себе, услаждающееся собой. Бытие, открываясь себе как чистое, освободившееся от всего *частного* и *многожественного*, создает само себя *единым*. То же бытие, открываясь себе как

¹⁶ В святоотеческом богословии можно проследить две традиции в понимании бытия Бога. Согласно одной из них Бог есть чистое, вечное, неизменное бытие, отличающееся от тварного мира, находящегося на границе с небытием, из которого он был сотворен; согласно другой бытие — это мир, следовательно, Бог сверхбытиен, сверхсущностен, непознаваем. Ярким представителем первой традиции является блж. Августин, второй — отцы-каппадокийцы. Причиной такого расхождения в онтологии является различное понимание бытия: блж. Августин мыслил бытие по Платону, для которого главным в бытии была его вечность, истинность, неизменность; каппадокийцы же понимали бытие по-аристотелевски, а для Стагирита существенным в бытии было его существование, а наиболее очевидным является существование чувственного материального мира. Видно, что иеромонах Михаил присоединяется к первой, платоновско-августиновской традиции. Кроме того, в этой фразе видно и разногласие автора с Плотинем, помещавшим благо на более высокий уровень (Единое), чем бытие (Ум).

реальное, сущее, сознает себя самодовлеющим себе бытием, благом. Одно сознается нераздельно с другим как единое самодовлеющее благо.

Итак, самодовлеющее себе благое бытие — вот та реальная стихия, которая составляет содержание нашего непосредственного чистого самосознания. Но наше самосознание не есть покоящееся только, неподвижно довлеющее себе бытие. Каждый самосознает в своем «я» нечто *самодвижное, некую деятельную силу*¹⁷. Не мертвой, хрустальной прозрачностью недвижимого бытия самосознается нами наше «я», а непременно и очевидно чем-то живым, упругим, самодвижущимся. Никто не может сознать свое «я» мертвым и косным. Мы не воспринимаем пассивно своим сознанием все, что только попадает под руку, а самостоятельно направляем свое внимание на известные факты и можем усиленно сосредоточить его на данном избранном пункте, не поддаваясь никаким другим влияниям. Короче сказать: в нашем самосознании бытие открывается нам как деятельная и самодвижная сила. Так как в своей самосознательной деятельности мы опираемся *сами на себя*, то поэтому и самосознаем себя *свободными*. Как бы мы ни признавали справедливыми все теории, отрицающие в нас свободу, — все равно мы никогда не в силах отрешиться от сознания себя свободными; это является нераздельно связанным с нашим самосознанием. Когда мы начинаем рассудочно анализировать свои действия и мысли, то можем приходить к неотразимому, по-видимому, выводу, что все необходимо и в своем бытии и в своем действии зависимо от другого. Но коль скоро мы остаемся одни со своим непосредственным самосознанием, которое, опираясь на себя, может направлять себя самим же собою, мы не в силах уничтожить в себе сознание

¹⁷ Одним из первых на то, что личность, «я» представляет из себя *дейтельную силу*, обратил внимание Лейбниц. Согласно Лейбницу «я» субстанциально и сохраняет свое постоянство: «...разумная душа (впе intelligente), знающая, что она такое, и могущая сказать «я» (а это слово говорит очень многое), сохраняет свое существование не только — хотя и в большей степени, чем прочие, — в метафизическом отношении, но остается одною и тою же в нравственном смысле и составляет тождественную личность» (Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 160). Главное же свойство субстанции, по Лейбницу, есть то, что «субстанция есть существо, способное к действию» (Там же. С. 404). В «Лекциях по введению в круг богословских наук» архим. Михаил солидаризуется с таким учением Лейбница, смотрящего «на мир как на совокупность развивающихся монад, переходящих из несовершенного состояния в более совершенное... Понятие жизни, развития предполагает единство, вне единства нет жизни... Пример развития представляет наша душа. В ней замечается появление новых фактов, усложнение ее содержания — метаморфоза форм; но все это объединяется в одной жизненной силе, которую мы называем душою; не будь единства в душе, все превратилось бы в механическую смену одних форм другими, не имеющую характера развития». Этот взгляд, продолжает архимандрит Михаил, «более соответствует правильному понятию о жизни» (Михаил (Грибановский). архим. Лекции... См.: С. 115–116, наст. изд.).

своей свободы, мы непреодолимо сознаем, что свободно можем распоряжаться нашим самосознанием, и сейчас свободно направляем его на мысль о его свободе, и сейчас можем столь же свободно направить его в другую сторону. Мы самоочевидно сознаем, что в своем личном самосознании опираемся на самих себя, имеем бытие в самих себе, не можем не сознавать этого бытия как блага и потому не можем не сознавать себя свободными в своем личном бытии, имеющими внутреннее право на это бытие. Все сказанное — неистребимый факт нашего непосредственного самосознания, лежащий в основе всех человеческих понятий о свободе и достоинстве человека самого в себе.

Если мы примем во внимание то, что мы прежде говорили о природе нашего самосознания, то увидим, что оно и по нашим *рассудочным* соображениям должно быть таким свободным, каким открывается себе *непосредственно*. Самосознание есть бытие, пришедшее в отношение к самому себе. Насколько оно вошло в это отношение, настолько оно стало самопрозрачным для себя. Будучи самопрозрачным для себя, оно довлеет себе, самосознает себя как благо, как самоценное бытие. Самосознавая себя самоценным бытием, оно самоутверждает себя к бытию. Самоутверждая себя к бытию, оно уже перестает быть *стихийным* бытием, существующим неизвестно по какому внутреннему праву, а становится бытием *свободным*, существующим по *своим собственным*, внутренним, *самодовлеющим* основаниям. Если самопрозрачность самосознания возникает как бы из недр его природы, то в свою очередь эта природа возникает как бы из самопрозрачной глубины самосознания. И то и другое сливаются в тожество бытия и свободы, в *свободное бытие*. Насколько самосознание сознает свое *бытие*, настолько оно довлеет себе и сознает себя *благом*. Насколько это самосознательное благо самосознает себя *возникающим* из прозрачных недр *своего собственного самосознания*, настолько оно самосознает себя *свободным*. Когда мы идем от чистого бытия к самосознанию, то в самосознании видим это бытие как самодовлеющее себе благо. Когда идем, наоборот, от самосознания к бытию, то видим в этом бытии самосознание, возникающее из своих самоочевидных недр, и, следовательно, свободу. А так как чистое бытие и самосознание составляют полное тожество, то и благо со свободой представляют одно совершенное тожество. И то и другое мы созерцаем в одном акте непосредственного самосознания. Благо есть самоутверждение самосознания; свобода есть самовозникновение этого же самосознания. Благо есть покоящееся, самоутверждающееся бытие самосознания; свобода есть деятельная, самопорождающая себя из своих недр сила этого самосознания. Самосознание есть не только

бытие, *очутившееся* в отношении к самому себе, но бытие, *само себя поставившее* в это отношение, есть, следовательно, не только покоящееся бытие, но и *деятельная* сила. Насколько эта сила есть сила самопрозрачная, ставящая себя в отношение к самой себе в свете *своего же собственного*, тождественного с собой *самосознания*, настолько она есть сила *свободная*.

Таким образом, в нашем самосознании нам открывается *единое, само-довлеющее* и *свободное* бытие. Все три черты нераздельно между собою связаны в одно целое как во внутреннем непосредственном нашем самосозерцании, так и по рассудочным нашим соображениям.

Если внимательно всмотреться в указанные свойства нашего самосознания, то можно увидеть, что ими должна исчерпываться *вся* его природа и что никаких еще других свойств в нем и быть не может. Мы уже говорили, что самосознание по своей природе не есть какая-либо совершенно особенная сила сравнительно с другими психическими силами, а есть лишь их абсолютный синтез, в котором они дошли до своего полного единства. Отсюда понятно, что в самосознании, как во всеобъемлющем синтезе, должны быть сосредоточены воедино все стороны психической природы. Все, до чего мы можем дойти в классификации и обобщении всех наблюдаемых нами явлений внутреннего мира, — это распределить их на три группы, из которых каждая со своими несводимыми одно на другое характерными свойствами. В этих группах мы и должны признать троякое направление нашей душевной жизни, проявление трех ее несводимых одна на другую сторон: ума, чувства и воли¹⁸. Эти три стороны души должны быть и в самосознании, как их абсолютном синтезе, но только не отдельно одна подле другой с частными между ними взаимоотношениями, а в совершеннейшем сопроникновенном внутреннем единстве с полным между собою тождеством. Их мы и находим в трех указанных выше чертах нашего самосознания. Самосознание нами своего *единства* есть лишь самосознание того

¹⁸ Учение о трех началах в душе впервые сформулировано Платоном. Греческий философ писал о том, что в душе существуют три начала: яростное, воздеющее и разумное (см.: Государство. 439b—444a). Многие отцы Церкви пользовались этим учением. Например, прп. Максим Исповедник пишет: «Поэтому от собирания воедино вокруг божественных [вещей] и единения душевных сил, то есть силы разумной, желательной и яростной, и рождается любовь» (Максим Исповедник, прп. Творения. Кн. 2. Вопросоответы к Фалассию. Часть 1. Вопросы I—LV. С. 152). В терминологии современной психологии яростному началу в душе соответствует воля, а желательному — чувство. Кант, впрочем, тоже придерживался этого деления души: «Все способности человеческой души без исключения мы можем свести к трем: к познавательной способности, чувству удовольствия и неудовольствия и способности желания» (Кант И. Критика способности суждения // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 110).

абсолютного предела, до которого только могут прийти *формальные* отношения частного душевного содержания, самосознание конечной цели всех рассудочных действий. Сознание нами в своем самосознании его *бытия*, самоутверждение себя к бытию, сознание *блага* этого бытия есть самая высшая и самая общая точка, до которой только может прийти наше *чувство*, переходя от более частных форм к самой общей форме — чувству *бытия вообще, чистого бытия*. Сознание нами *свободы* своего самосознательного бытия, самовозникновение его из своих собственных недр есть лишь самосозерцание *воли* самой себя в своем конечном *самоисточном* пункте, где она порождает себя из *самой же себя*, помимо всяких частных возбуждений, по чистому, внутреннему, единому самоопределению. Все эти черты самосознания, представляя собой высшие абсолютные пункты развития психических сил, в то же время и между собой слиты в одно нераздельное единство, в *единый акт непосредственного самосозерцания*. Как тремя упомянутыми сторонами обнимается *вся* психическая жизнь, так и указанными тремя чертами нашего самосознания исчерпывается *вся* его природа. Ни меньше, ни больше их быть не может. И в этих трех чертах открывается нам сама действительность, пришедшая в отношение к самой себе и ставшая самосознанием.

Глава V

Самосознание как регулятив внутренней сознательной жизни: рассудочной деятельности, чувствований и воли. Самосознание есть наш разум. Идеи разума суть стороны нашего самосознания. Самосознание есть самооткрывающаяся действительная идея Безусловного

Итак, в непосредственном самосознании открывается сама действительность в своих основных чертах. В нем мы как бы находимся в самопрозрачной вершине реального бытия, где субъект и объект сливаются в абсолютное тождество¹⁹.

¹⁹ Учение о слиянии субъекта и объекта в неразличимое тождество впервые предложил Плотин. Согласно этому философу в Едином «мыслящий субъект и мыслимый объект составляют одно существо» (Эннеады. V, 6, 1). В философии Нового времени такое же учение разрабатывал Шеллинг, именовавший такое неразличимое единство Абсолютом: «Чистый субъект-объект, абсолютное познание, абсолютное Я, форма всех форм есть однородный сын Абсолюта, одинаково с ним вечный, не отличный от его сущности, но единый с ним» (Шеллинг Ф. В. Й. Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 583). Архимандрит Михаил пишет об этом: «В философской мысли мы находим стремление к определению Абсолютного как единого; такое определение признавалось наивысшим. У неоплатоников Божество определялось как *τὸ ἓν* — единое. То же мы видим и в новой философии — германской, достигшей высшего расцвета в лице

Непосредственно сливаясь с объективной действительностью в ее высшем пункте, самосознание представляет из себя в то же время тот фокус, в котором сосредоточивается вся наша *внутренняя* сознательная жизнь. Все, что мы знаем о своем внутреннем мире, знаем в свете своего самосознания. Этот свет составляет ту призму, чрез которую проходит каждое сознание душевное явление. Эта призма есть призма синтетического единства. Все, что проходит через нее, вступает в синтез и приводится к большему или меньшему единству.

Будучи само *формальным единством*, самосознание ничего не может сознать в себе, не приведя сознаваемого в какую-либо объединяющую связь. Единство может созерцать в себе все лишь в свете этого единства. Но в чем будет найдена объединяющая связь, какая нить будет проведена между соотносящимися фактами — это будет зависеть от наших душевных сил, от нашего рассудка. Самосознание лишь предъявляет ему требование, заявляет условие, при котором оно может воспринять что-либо, и соответственно этому требованию он устанавливает ту или иную связь между душевными изменениями. Самосознание является, таким образом, высшим регулятивом всей нашей *рассудочной* деятельности²⁰. Своим формальным единством оно, как уже было сказано, вечно ставит нашему рассудку задачу, которую он постепенно выполняет посредством своих логических операций над душевными фактами, все более и более объединяя их.

Самосознание нами *своего реального бытия* как самодовлеющего блага, как чистого гармонического синтеза служит регулятивом для всей области наших сознательных *чувствований*. Сознательное чувство есть ничто иное, как

Шеллинга, — в его тождестве объективного и субъективного бытия» (Михаил (Грибановский), архим. Лекции... С. 39 наст. изд.).

²⁰ Эта мысль Михаила (Грибановского) также имеет кантовское происхождение. Правда, понятие регулятива у немецкого философа имеет не совсем положительный смысл, т. к. прирост знания и открытие законов природы возможны, по Канту, в результате не регулятивного, а конститутивного применения разума: «...разум может иметь при этом (при осуществлении нравственных целей. — В. Л.) только регулятивное применение и служит лишь для того, чтобы вносить единство в эмпирические законы» (Кант И. Критика чистого разума. С. 469). «Психологическая идея (т. е. идея души как простой субстанции. — В. Л.) и не может означать ничего иного, кроме схемы регулятивного понятия. Действительно, самый вопрос, не духовной ли природы душа сама по себе, не имеет никакого смысла, так как посредством такого понятия я устранию не только телесную природу, но и вообще всякую природу, т. е. все предикаты любого возможного опыта, стало быть, все условия, при которых соответственно такому понятию мыслится предмет, между тем только там, где есть эти условия, мы имеем право говорить, что понятие имеет смысл» (Кант И. Критика чистого разума. С. 408). Для иером. Михаила же понятие регулятива вполне положительно и означает то, что в нас есть нечто безусловное, внеопытное, на основе чего только и возможен опыт познавательной деятельности.

сознание бытия. Так как в самосознании бытие представляет из себя чистейший синтез, то и сознание этого бытия в существе дела есть не что иное, как чистейшее, абсолютно уточненное, гармоническое чувство. Какое бы душевное состояние мы ни наблюдали своим сознанием, мы всегда бываем принуждены пропускать его сквозь призму гармонического чувства самосознания. Через это самое самосознанием поставляется высший критерий для оценки всех чувствований, и вместе с этим в душе сама собой ставится задача — привести их в возможно высшую гармонию, в возможно большее согласие с чистейшим аккордом самосознательного бытия. Всякое очищение, всякая гармонизация всей запутаннейшей области наших чувств совершается именно таким образом. Постоянно устремляя на них свое самосознание как синтетически единое, а следовательно, гармоничное бытие, мы тем самым постоянно просветляем и умиряем их. Как в самосознании бытие насквозь ясно для себя, а следовательно, и чувство совершенно чисто, светло и прозрачно, так и для всей душевной жизни чистота чувства является высшей конечной целью, только еще предвкушаемой на вершине чистого самосознания. Как самосознательное бытие в нашем «я», будучи прозрачным для себя, самоутверждает само себя как благо, довлеет само себе, так самодовлеемость и самоценность чувствований является идеалом при всякой попытке к их нравственному улучшению. Достигнуть полного самоудовлетворения своим бытием — вот высшее благо и высшее счастье человека, и он идет к нему, руководясь тем тончайшим чувством самоудовлетворения, которое сознается им в непосредственном самосозерцании своего личного, самоутверждающего себя как самодовлеющее благо бытия.

Непосредственное самосознание *свободы своего бытия* служит постоянным регулятивом всякой нашей сознательной *волевой* деятельности. Как в самосознании мы созерцаем свое бытие возникающим из своих собственных самопрозрачных для себя недр, так и, созная каждое частное стремление и действие нашей души, мы, само собой, предъявляем ему требование — вытекать из своих собственных самоочевидных оснований и, следовательно, быть свободным. Как в самосознании возникшее из своих недр чистое бытие мы сознаем как бытие должное, долженствующее быть по своим самоочевидным и самодовлеющим основаниям, так и каждый свой сознательный поступок мы хотим видеть должным, имеющим свою внутреннюю и саму для себя ясную самодовлеемость, то есть свободным. Вся сущность свободы заключается в том, что нечто возникает к реальному бытию из своих собственных, самоочевидных и самодовлеющих оснований, а не по каким-либо посторонним или темным побуждениям; отсюда

и весь процесс нашего внутреннего самоосвобождения заключается в том, что наша внутренняя жизнь, постепенно просветляясь, все более и более отрешается от темных побуждений бессознательной природы и становится существующим по своим самодовлеющим и самоочевидным основаниям. Путеводной звездой и притягательной силой на этом пути служит непосредственно созерцаемая нами свобода нашего самосознательного «я». Она служит постоянным регулятивом нашей деятельности. При ее свете мы избегаем рабства своей бессознательной природе. Она возводит нас на высоту нравственной свободы, где все само себя возводит к бытию.

Из того, что мы сказали о значении самосознания в нашей душевной жизни, видно, что это значение совершенно то же самое, какое Кант приписывал теоретическому и практическому разумам. Теоретический разум у него является регулятивом нашей теоретической деятельности, а практический разум — регулятивом практической деятельности. Кант разделял то и другое. По нашему мнению, оба разума составляют единое нераздельное начало²¹. То же начало, которое синтезирует все наши знания и возводит их к все высшему и высшему единству, влечет нас к просветлению и гармонизации наших чувств, к должной и свободной деятельности. И синтетическое единство, и самодовлеющее благо, и категорический императив слиты воедино в нашем непосредственном самосознании и производят одно целостное регулирующее действие на всю область нашей душевной жизни²².

Наше самосознание есть, таким образом, наш *единый разум*. Если мы ближе всмотримся, то увидим, что те черты, которые мы нашли в нем, совершенно совпадают с теми идеями истины, добра и красоты, которые издавна приписываются человеческому разуму.

²¹ Кант понимал эту проблему и поэтому также пытался показать единую природу разума, говоря о практическом и теоретическом применении одного и того же разума: «Теоретическое применение разума занималось предметами одной только познавательной способности, и критика разума в отношении этого применения касалась, собственно, только чистой познавательной способности... Иначе обстоит дело с практическим применением разума. Здесь разум занимается определяющими основаниями воли» (Кант И. Критика практического разума. С. 326).

²² Попытку построить такое единство Кант предпринял в «Критике способности суждения». «Критика чистого теоретического разума, которая была посвящена рассмотрению источников всякого априорного познания (стало быть, и того, что в нем относится к созерцанию), выявила законы природы, критика практического разума — закон свободы, и, таким образом, априорные принципы для всей философии теперь уже, кажется, полностью изложены. Но если рассудок дает а priori законы природы, а разум — законы свободы, то по аналогии можно ожидать, что способность суждения, которая осуществляет связь между обеими способностями, дает для этого, так же как и они, свои отличительные априорные принципы и, возможно, заложит основу для особой части философии» (Кант И. Критика способности суждения. С. 107).

В чем видят проявление в человеке идеи *истины*? В непреодолимом стремлении его духа рассматривать вещи не в отношении их только к его душевной жизни, а в отношениях их между собой, не так, как они влияют на нас, а так, как они существуют *сами по себе*, в столь же непреодолимом стремлении подвести все многообразные отношения действительного мира под одно *всеобъемлющее единство*. И то и другое стремление возникают из природы нашего самосознания в силу его характерной черты — *самосознательного единства*. Насколько единство *самосознательно*, настолько оно *опредмечивает* все наши душевные изменения и переносит их в мир объективных вещей с их самобытным существованием. Насколько самосознание *едино*, настолько оно все создаваемые им вещи подводит под *единство всеобъемлющего* и все из себя порождающего начала.

Из чего мы заключаем о существовании в человеке идеи *добра*? Из постоянных стремлений его духа найти, обрести самодовлеющее благо, которое в самом себе носило бы и самоценное оправдание, и приятную уладу счастья. И это стремление возникает из самосознания нами своего чистого, самого для себя прозрачного, самого себе довлеющего *самосознательного бытия*. Это самосознание постоянно дает нам предвкушение той гармонии бытия, той самодовлеемости его, которые и побуждают нас в своем душевном мире реализовать то, что предначинательно создается пока только на вершине чистого бытия самосознания.

Из чего мы заключаем о существовании в нас идеи *красоты*? Из ничем неистребимого желания созерцать всюду полное соответствие между формой и содержанием. Видеть, как содержание свободно возникает и растет из своей идеальной формы, как форма сама собой незримо облекается в реальность бытия, — вот в чем состоит наше высшее эстетическое наслаждение красотой. Сознать, как из неопределенного тумана каких-то идеальных схем создаются сами собой живые образы, полные реальных сил, — вот в чем состоят восторги творчества, к которому влечет нас так называемая идея красоты. На самом деле эта идея есть та черта нашего самосознания, по которой оно созерцает само себя возникающим *свободно из своей собственной* самопрозрачной глубины. В самосознании мы видим полное соприкосновение формы с содержанием, единства с бытием, полное возникновение их друг из друга. Как мы непосредственно созерцаем в себе возникновение своего *самосознательного бытия* из его же самопрозрачного единства и свободную реализацию этого единства в бытие нашего самосознания, так и ничего другого не можем сознавать иначе, как только предъявляя те же требования полного сопроникновения идеальной формы с реальным содержанием.

Мы прежде определяли последнюю черту нашего самосознания как сознание своей *свободы* и видели, что последняя служит регулятивом в нашей практической деятельности как постоянное требование, чтобы все совершалось по своим внутренним основаниям, *по долгу*. Теперь мы определяем эту черту как идею *красоты*. Если внимательно посмотреть, то видно будет, что все три определения в существе дела составляют одно. Мы сознаем *свободу* своего самосознания в его *самовозникновении* из своих же недр. Насколько мы требуем, чтобы *наша деятельность* точно так же возникала из своих внутренних оснований и, следовательно, была свободной, мы требуем *должного*. Насколько мы требуем, чтобы *осуществленное* нашею деятельностью было проникнуто *своими же внутренними* основаниями, мы требуем *красоты*. Свобода действия есть долг; свобода бытия есть красота. Процесс совершается по долгу; результат — прекрасен. Долг есть красота в процессе; красота есть осуществленный долг.

Сведение свободы, долга и красоты к одному первоисточному началу нашего самосознания, к одной идее как нельзя лучше помогает уяснить нам их настоящую природу. Только теперь мы можем понять, почему истинная свобода может проявляться лишь в исполнении долга и почему только свободное вдохновение может порождать образы прекрасного. Теперь только можно видеть, как прав был Кант, заключая из существования в нас долга к существованию в нас свободы²³, и как он был односторонен, исключая из потребности долга элемент влечения к прекрасному и сознательного наслаждения им²⁴. Наконец, теперь мы поймем, почему красота была всегда неразлучна со свободой и без нее никак немыслима и почему в то же время в истинной красоте всегда мыслится необходимым элемент нравственный и только в нравственной стихии — возможным истинно прекрасное. Ни свобода, ни долг, ни красота одно без другого невозможны, потому что все они возникают из одной и той же черты нашего самосознания и различаются лишь в дальнейшем приложении. Сознание свободы есть, собственно, сознание того, как нечто *возникает* из своих же

²³ Согласно Канту, нравственность невозможна без допущения свободы человека, ведь быть нравственным, т. е. ответственным за свое поведение, может лишь тот, кто свободно избирает то или иное поведение. Но нравственность невозможна и без допущения нравственного закона, именуемого Кантом *долгом*. «Но свобода единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой хотя мы и не постигаем, но знаем a priori, так как она есть условие морального закона, который мы знаем... Но если бы не было свободы, то не было бы в нас и морального закона» (Кант И. Критика практического разума. С. 314).

²⁴ См. прим. 22. С. 253.

самоочевидных оснований: сознание долга есть сознание того, как эти самоочевидные основания в силу своей самодовлеемости стремятся к *дальнейшей* реализации; сознание красоты есть сознание того, как эта реализация соприкоснута своими собственными основаниями и есть лишь их *воплощение* в силу их внутренней самоценности. Созерцание свободы есть как бы созерцание того корня, из которого возникают и долг, и красота; созерцание долга есть созерцание свободного стремления самодовлеющей формы к реальному самовоплощению; созерцание красоты есть созерцание законченного результата этого самовоплощения идеального в реальном.

То, что до сих пор сказано об идеях, выясняет нам их настоящую природу и их надлежащее место в ряду наших знаний. Идеи суть *стороны* нашей самосознательной природы, самооткрывающиеся в акте *непосредственного самосозерцания*²⁵. Отсюда совершенно понятно, почему мы не находим идей среди других наших знаний, среди других посредствуемых логически фактов нашей душевной сознательной жизни. Идеи ничуть не знания, не понятия, не отдельные факты нашего душевного содержания. Отсюда понятно, почему мы, не признавая их посредственно, представляем себе, что без всяких идей, самостоятельно организуем свою сознательную жизнь, переходя от низших форм единства к формам высшим. Идеи не представляются нам определенными, строго сознанными регуляторами нашей сознательной жизни: они коренятся в области непосредственного созерцания. Как мы нигде не видим в числе наших знаний своего собственного самосознания, потому что оно никогда не может быть своим внешним объектом, так не могут быть таковыми и наши идеи, составляющие из себя именно природу нашего самосознания.

Таким образом, то, что мы называем нашим разумом, есть не что иное, как наше чистое самосознание, а то, что называется идеями разума, суть характерные черты природы того же самосознания. Мы уже знаем, что эти черты исчерпывают всю его природу и сливаются в один нераздельный синтез. Чистое единство самосознательного бытия, его самодовлеемость, его свободное самовозникновение

²⁵ Иеромонах Михаил выступает здесь сторонником учения о врожденных идеях в той форме, как оно разрабатывалось в XVII в. Декартом и Лейбницем. Согласно этим философам, врожденные идеи — это не некие застывшие знания о чем-либо, как думают некоторые противники этого учения, а скорее сущность самого нашего сознания, представляющего собой не чистую доску, а, по выражению Лейбница, «глыбу мрамора с прожилками». Поэтому Лейбниц утверждает, что «все мысли и действия нашей души вытекают из ее собственной сущности» (Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 75), «в нашем духе имеется много врожденного, мы, так сказать, врождены самим себе», «идеи и истины врождены нам подобно склонностям, предрасположениям, привычкам или естественным потенциям» (Там же. С. 52).

из своих самопрозрачных недр составляют один акт непосредственного самосозерцания. Этот акт должен быть назван безусловным, потому что составляющие его моменты суть характерные черты понятия природы безусловной. Чистое синтетическое единство нигде не может быть мыслимо, как только на безусловной вершине бытия; самодовлеимость и самопричинность суть также отличительные признаки понятия безусловного. То, что они слиты в один нераздельный синтез, делает из них ту безусловную точку, в которой с формальной стороны сосредоточивается все бытие и из которой возникает все многообразие относительной действительности.

Что три стороны нашего самосознания сливаются в единый безусловный синтез, это находит полную параллель в том факте, что три перечисленные выше идеи нашего разума: идея истины, идея добра и идея красоты и в нашем обыденном сознании, и в философской мысли сливаются в одну идею Безусловного. Эта идея объемлет три остальные идеи в качестве своих моментов или сторон. Безусловное создается единой Истиной, высшим Благom и совершенной Красотой в их живом единстве. Таким образом, и в этом отношении мы находим полное подтверждение того, что наше чистое самосознание вполне может быть отождествлено с нашим разумом. Разум не есть особая сила, внедренная в нашу самосознательную область, а есть сама наша самосознательная природа. Точно так же и идеи не нужно представлять как бы помещенными в наш разум, а должно мыслить в них лишь моменты или стороны этого последнего, сливающиеся между собою в одно нераздельное единство его безусловной природы.

Таким образом, если самосознание есть самооткрывающееся действительное бытие, то в то же время это же самосознание есть наш разум, направляющий всю нашу внутреннюю жизнь тремя моментами своей природы, а этот разум есть не что иное, как идея Безусловного; следовательно, *наше самосознание есть самооткрывающаяся как разум действительная идея Безусловного.*

Глава VI

Идея Безусловного есть единственная направлятельница всей нашей сознательной жизни как в субъективном, так и в объективном смысле

Мы видели, что идеи истины, добра и красоты суть направлятели нашей душевной жизни. Теперь, когда эти идеи оказались лишь сторонами или моментами идеи Безусловного, мы должны признать, что эта идея есть *единственная направлятельница всей нашей сознательной жизни.* Идея Безусловного есть

безусловный акт нашего непосредственного самосознания в нераздельном единстве его внутренних моментов. Все, что только проходит сквозь призму нашего самосознания, и, следовательно, все, что сознается нами, проходит, собственно, чрез идею Безусловного, потому что эта идея и есть наше единое непосредственное самосознание. Мы непосредственно воспринимаем все душевные изменения в свете Безусловного и этим самым предъявляем к ним требование приспособления к безусловной природе. Мы ни к чему не можем относиться иначе, как с требованием единства, самодовлеемости и внутренней свободы в их полном тождестве. Конечно, мы не сознаём этих своих требований как *определенных мыслей*, потому что эти требования суть требования самой нашей самосознательной природы, которая не может сознаваться нами *посредственно*, в качестве извне предстоящего объекта, а сознаётся лишь в *непосредственном акте самосозерцания*.

Посредственно мы узнаём об этих требованиях только из тех приспособлений, которые совершаются в душевной жизни под влиянием этих требований. Мы постоянно замечаем в себе неустанное стремление к объединению, ненасытную жажду самодовлеющего блага и нераздельного и тождественного с ним самоудовлетворяющегося счастья, наконец, ничем неистребимый позыв к освобождению себя от посторонних и темных побуждений, к деятельности по ясному сознанию долга и к осуществлению прекрасного. Но все это лишь отражение требований нашего самосознания, плоды влияния всенаправляющей идеи Безусловного. Эта последняя охватывает всю нашу жизнь, насколько мы сознаем ее. Чрез нее только мы и можем знать о том относительном мире, который предстоит самосознанию в нашей душе. Все относительное есть результат душевной работы над всеми теми влияниями, которым душа подвергается среди окружающих ее условий. Эта относительность постоянно переходит от более частных форм к более общим, непрерывно стремясь под влиянием нашего самосознания, то есть идеи Безусловного, к чистой безотносительности, к безусловному всеобъединяющему синтезу. И на весь этот душевный рост мы смотрим с точки зрения безусловного непосредственного созерцания, и в этом безусловном свете рисуется нам в настоящем виде и значении всякая относительность душевных явлений, а чрез них — относительность действительных предметов.

Направляющее действие идеи Безусловного мы можем еще ближе понять, когда примем в соображение *одинаковость природы* нашего самосознания с природою остальных душевных сил и всю их *бесконечную разность*

с *формальной* стороны. Наше самосознание есть лишь безусловный синтез *душевных сил*. Влияя на них, оно влияет не как некая посторонняя, чуждая им сила, а как *их собственная*, внедренная в них, их *конечная цель*. Поэтому душевные силы сами собой, естественно влекутся повиноваться действующему на них самосознанию и совершенно укладываются именно в те рамки, которые требуются этим самосознанием: то, что предъявляет им самосознание, того требует и их *собственный* рост. Но в этом своем росте они вечно находятся под *живым влиянием их конечной цели*, и эта цель будет вечно действовать на них, пока они — в *никакое время* для них не *достижимой, бесконечной* дали времен — не достигнут Безусловного и не наполнят Его идеи безусловной полнотой относительного содержания. Но если, с одной стороны, душевные силы естественно влекутся к реализации идеи Безусловного как к реализации своей же *собственной конечной цели*, то, с другой стороны, и идея Безусловного, как наше самосознание, не остается холодной, безучастной исполнительницей своего дела и лишь *посторонней зрительницей* душевного роста. Будучи синтезом всех душевных сил, всего их возможного роста, самосознание, очевидно, в *самом деле совмещает все моменты душевного развития*, совмещает в виде неких следов, как бы моментов своего же *собственного единого, чистого бытия*. Поэтому всякий душевный рост, всякое душевное приобретение есть как бы прояснение самосознания и переживается им как нечто *свое, родное*, как бы только *пояснение* того, что *уже есть в нем*. В этом факте можно видеть живой смысл учения Платона о припоминании²⁶. Прояснение единого бытия самосознания, как бы *внутренний его рост*, само собою должно выражаться в прояснении чувства. Прояснение и рост чувства в таком случае и составляют тот особенный радостно-возвышенный интеллектуальный восторг, который сознается при духовном совершенствовании, при напряженной деятельности нашего самосознания.

Придавая идее Безусловного высшее направляющее значение во всей нашей сознательной жизни, мы не должны ограничивать его одною *субъективной* областью. После всего нами сказанного уже должно быть ясно, что идея Безусловного имеет столько же *объективный*, сколько и субъективный характер²⁷.

²⁶ См., напр., в диалогах Платона: «...знание на самом деле не что иное, как припоминание» (Федон. 72e) и: «...найти знания в самом себе — это и значит припомнить» (Менон. 85d).

²⁷ На подобное объективно-субъективное существование умопостигаемого божественного мира постоянно указывает в своих «Энеадах» Плотин: «...они (т. е. Душа, Ум и Единое. — В. Л.) существуют отдельно от него, вне его... так и в нас, по выражению Платона, они составляют особого внутреннего человека» (V. 1, 10)».

Ведь наше самосознание и есть сущая действительность, дошедшая в своем синтезе до самоочевидности самой себе. Поэтому если мы признали, что самосознание есть акт безусловный и что открывающаяся в нем действительность есть действительность безусловная, то для нас само собою становится ясным, что и направляющая деятельность нашего самосознания имеет безусловный характер не только в субъективном, но и в объективном смысле. Это значит, что когда мы воспринимаем душевные изменения в безусловном свете своего самосознания, то это не только *кажется нам лично*, но и *на самом деле, в действительности* совершается подведение относительных явлений под безусловный синтез. Подводя душевные изменения под свое самосознание, под идею Безусловного, опредмечивая их, предъявляя к ним требования единства, самодовлеемости и свободы, мы *воспроизводим в себе, осуществляем в своей реальности сущую действительность* в ее внутреннем росте до ее безусловного, все завершающего и все объединяющего синтеза.

Наше созерцание всего в свете идеи Безусловного — не иллюзия, не мечта, не субъективная только наша позиция, а и объективно безусловная точка зрения, тот самый свет, которым озарена вся сущая действительность во всей ее полноте, в ее совершенно независимом от нас самих существовании. Не так нужно представлять дело, что мы, субъективно представляя объективно существующую где-то в высоте, вне нас идею Безусловного, все, что предстоит нам, подводим под нее, не имея в то же время никаких данных о том, что это *наше представление* соответствует *действительности* и что мы подводим под идею совершенно верно. Нет, идея Безусловного — это *наше собственное самосознание*. В самосознании мы сами непосредственно отождествляемся с безусловной точкой зрения; самосознание и есть эта точка, самооткрывшаяся сама себе. Мы не смотрим извне на вершину, а стоим уже на ней; наше «я» и есть эта вершина, самопрозрачная сама для себя и сознающая все, что ниже ее.

Для нашего самосознания не может быть никакого вопроса, соответствует ли его деятельность деятельности безусловной: оно само и есть эта безусловная деятельность. Для него не может быть никакой ошибки с формальной стороны в подведении чего-нибудь под Безусловное, потому что это подведение есть лишь выражение его собственной природы и подведение под себя самоё. Как ничто не может действовать вопреки той природе, которая выражается в действии, так и наше самосознание ничего не может делать вопреки требованию той безусловной природы, которая выражается в этом делании. Короче сказать, наше

самосознание есть не субъективно только направляющая нашу жизнь сила, но и объективно безусловная с формальной стороны сила, воссоздающая по нашим частным душевным изменениям сущую действительность, как она есть сама в себе, во всей ее полноте, с ее всеобъединяющим безусловным началом.

Если в этом воссоздании сущей действительности в нашем самосознании мы замечаем постоянные недочеты, промахи, ошибки, которые потом понемногу при дальнейшем ходе нашей жизни исправляются и сглаживаются, то это совершается совсем не по вине самосознания и ничуть не говорит против только что высказанных нами мыслей об его субъективной и объективной безусловности. Наше самосознание все предстоящее ему в качестве душевных изменений непосредственно созерцает в свете Безусловного, все преломляя в призме Его безусловной природы. И в этой деятельности самосознания не может быть никакого промаха или пробела. Все, что ни есть, все должно быть в Безусловном, и, следовательно, все должно быть и созерцаемо в безусловном свете. Ошибки происходят в *размещении относительного* в области Безусловного. Но это размещение совершается уже не самосознанием, а нашими бессознательными душевными силами. Насколько правильно наша душа отразила в себе какой-либо предмет, насколько верно она восприняла в себя те отношения, в которых он находится в действительности, насколько в верную связь она поставила произведенное изменение со всем своим содержанием, насколько верно, наконец, она воздействовала на произведенные на нее влияния — все это зависит от правильности и гармонии душевных сил. Самосознание лишь созерцает все необходимое в свете Безусловного. Но этот свет, как мы видели, есть безусловный синтез, единство самодовлеющего бытия и свободы. Поэтому всему, на что бросается этот свет, предъявляются именно эти формальные требования. Если душа не упорядочила своих изменений, не поставила их еще на то место, которое они действительно должны занимать с соответствующими предметами в Безусловном, то это отзывается внутренним разладом, который побуждает нас стремиться к пересмотру душевного содержания и к устроению его в более соответствующее требованию самосознания положение. И эти пересмотры продолжают до тех пор, пока действительно известные душевные факты не будут совершенно удовлетворять нашего самосознания, то есть пока они не будут поставлены на надлежащее место в объективном безусловном синтезе.

Глава VII

Тождество субъективной идеи Безусловного с ее объективным бытием. Неразрывная связь идеи Безусловного с самим Безусловным. Бытие Существа Безусловного так же абсолютно достоверно, как бытие нашего самосознания

После всего сказанного понятно, почему доселе философская мысль не нашла никакого перехода от *сознания* нами бытия Безусловного к *бытию* этого Безусловного²⁸, почему доселе как будто выходит так, что мы необходимо должны *сознавать*, что Безусловное есть, но никак *рассудочно* не можем знать, верно ли в этом случае мы *сознаем*, *есть ли* Безусловное на самом деле, помимо нашего *субъективного* сознания. Такого перехода нашей мысли и *нельзя* найти, потому что его *нет*. *Полнота* бытия Безусловного бесконечно превышает нашу фактическую ограниченность, и мы имеем все основания мысленно стремиться к тому, чтобы хоть как-нибудь гадательно, путем аналогий и предположений *перейти* от своей ограниченности к пониманию беспредельной жизни Безусловного. Тут хотя между нашей жизнью и жизнью Безусловного *непроходимая* по необъятности бездна, но человеческая мысль, стремясь к своей конечной цели, вечно будет здесь прокладывать пути и переходы и через это хотя бы понемногу, но все же приближаться к ней. Другое совсем дело, когда речь идет не о *полноте* Безусловного бытия, а просто об Его *бытии*, об Его объективном, действительном *существовании* как об одном из Его *свойств*, как об одном из *бесчисленных моментов* Его неисчерпаемой полноты. Бытие как только бытие есть самое простейшее свойство. Оно присуще и *нам*, насколько мы *существуем*, хотя бы и в зависимости от Безусловного, хотя бы только как Его отражение. Искать мыслью перехода от *сознания* бытия Безусловного к самому *бытию* Безусловного значит то же, что искать перехода от *субъекта* сознания к его *объективному существованию*. Такого перехода быть не может. Субъект сознания — наше «я» — несомненно существует объективно потому, что оно есть *не что иное, как самооткрывающаяся* сама себе объективность. Мы непосредственно *сознаем* себя существующими, так как уже в основе нашего самосознания лежит реальное бытие. Не может быть сознания без бытия. Самосознание есть лишь самооткрывающееся бытие. Сознание и бытие, субъект

²⁸ Скорее всего, иером. Михаил имеет в виду рационалистическую философию, поскольку в религиозной философии (например, у Плотина, блж. Августина, Шеллинга) этот переход к бытию Безусловного осуществляется (правда, ценой отказа от притязаний философии на полное познание бытия).

и объект здесь совершенно между собой совпадают. Искать же перехода в полном тождестве наша мысль не имеет никакого права. Если мы признали, что наше самосознание есть безусловный синтез бытия, есть идея Безусловного, Его образ, то, очевидно, между таким самосознанием безусловности и бытием той же безусловности перехода для мысли быть не может. Самосознающая себя идея Безусловного несомненно *существует*, ибо самосознательность есть лишь самообнаружение объективности. Сознание нами Безусловного и есть самооткрывающийся себе *объективно существующий* образ этого Безусловного. Здесь нет никакого раздела между сознанием и бытием как *только бытием*, и сколько бы мысль ни искала тут посредства или перехода, она его никогда не найдет.

В самом деле, можно ли от самосознания нами своего «я» искать какого-либо *посредственного* перехода к бытию этого непосредственного самосознающего себя «я»? В самом самосознании и его искомое бытие: одно абсолютно тождественно с другим. И никто никогда из отсутствия этого перехода не будет заключать о несуществовании «я». Только болезненный, односторонний рефлекс может задаться вопросом о том, существует ли в самом деле, реально то самое «я», которое непосредственно сознается нами. И на этот вопрос он никогда *доказательно* не ответит, как бы он ни углублялся в анализ своего самосознательного «я». Нигде от сознания он не найдет никакого моста к действительности, тогда как непосредственное самосознание будет ясно говорить ему, что оно *существует*, так же ясно, как и то, что оно *сознает* себя.

То же самое можно приложить и к сознанию нами Безусловного. Каждый человек непосредственно сознает, что он постигает своим сознанием *сущую* действительность, как она *существует независимо от нас*. Кто может сомневаться не в теории, а на самом деле, что действительные предметы существуют сами по себе, а не в нашем только сознании? Сознать же действительность, как она есть *на самом деле*, значит сознавать ее в свете *безусловности*, то есть независимости от чего бы то ни было. Но сознавать что-либо в свете безусловности значит иметь сознание с характером безусловности, так как сознавать какую-либо безусловность можно не иначе как с точки зрения той же безусловности, то есть *совпав, отождествившись с ней*. Иначе и Безусловное подпадет под условия нашего сознания, и ничто, следовательно, не сознается нами так, как оно существует в Безусловном.

Таким образом, непосредственная, ясная и непоколебимая уверенность в самостоятельном и, следовательно, безусловном существовании действительности — что это такое, как не непосредственная, ясная и непоколебимая уверенность

в безусловности своего сознания, своей самосознательной природы? Сознавая мы свое самосознание условным, мы никогда не сознали бы, что что-нибудь *есть на самом деле, само в себе*. Мы тогда непосредственно сознавали бы, что все только существует в *нашем сознании* под условиями природы последнего, и никак не могли бы уверить себя, что нечто существует так и *помимо* нашей условной восприимчивости. Очевидно, мы тогда не сознавали бы предметов, а сознавали бы лишь свои *душевные изменения*. Но в нашем непосредственном самосознании и сознании все это происходит как раз наоборот. Мы непосредственно созерцаем не изменения нашей души, а предметы и даем им независимое от нас существование. Лишь дальнейшая логическая мысль ищет этому оснований, находит недочеты в соответствии создаваемого и действительного и поправляет их. Но факт непосредственного сознания и за все это время поправок остается непоколебимым фактом. Мы сознаём, что исправляем свое постижение *действительного* мира, а не совокупность своих субъективных *представлений*. Каждое *действие* сознания есть деятельность безусловного характера, и мы непосредственно сознаем эту безусловность. Когда мы опредмечиваем своим сознанием свое душевное изменение, то ставим его предметом в себе и помещаем в действительный, независимый от нас мир. Но чрез это самое мы *переступаем уже условия своей частной природы* и переносимся в действительность, как она *есть сама в себе, помимо наших условий*, следовательно, в действительность *безусловную*. Насколько мы никогда не знаем и не можем даже знать тех душевных изменений, которые дали нашему самосознанию возможность воссоздать по ним действительность в себе, настолько не проявляется и не может проявляться в нашем самосознании условная природа. Наши *душевные* силы в своей деятельности условны, ибо они все воспринимают под условиями своей частной природы, и поэтому для них и нет ничего безусловного и никакой сущей действительности. Они все обуславливают, и весь мир в них есть лишь мир их частных, индивидуальных соотносящихся изменений. *Самосознание* освещает все воспринимаемое им условное светом Безусловного и видит пред собой *действительное бытие в себе*.

Итак, мы имеем непосредственное сознание *действительности*, как она *есть в себе*. Непосредственное сознание действительности, как она есть в себе, есть непосредственное сознание *безусловности*. *Непосредственное сознание* безусловности есть *действительная* безусловность сознания, ибо ничто условное не могло бы и сознать безусловного. Сознание безусловной действительности и *действительная* безусловность деятельности сознания совершенно одно и то

же. Бытие и сознание здесь тождественны, и искать *посредственного* перехода от одного к другому так же невозможно, как между самосознанием нашего «я» и его существованием.

Непосредственное самосознание нами безусловности и действительная безусловность природы самосознания так ясны, что их приходится выяснять только ввиду страшной путаницы понятий и неопределенности слов. С одной стороны, как будто мы чрез это приписываем себе — простым, *ограниченным* людям — *безусловное достоинство*. Но ведь мы говорим лишь о безусловности самосознания и его деятельности, а не о безусловности того жизненного, фактического содержания, которое составляет материал для этой деятельности. Наша безусловная деятельность может применяться и действительно применяется к условной действительности, а потому, будучи, как образ Безусловного, безусловными в чистом самосознании и в его формально сознательной деятельности, мы *бесконечно условны* в своем реальном *душевно*м содержании. Отсюда и возникает сознание двойственности нашей внутренней природы, которое испытывает каждый человек. С другой стороны, мы как будто становимся на непосредственную точку зрения толпы и подвергаемся опасности смешать верное с неверным, кажущееся с действительным и придать абсолютную значимость всему тому, что только *представляется нашему сознанию*. Но мы уже видели, что и этой опасности совсем не существует. В реальном, частном постижении действительности мы *можем всячески ошибаться*, это всецело зависит от степени благоустройства или неблагоустройства наших душевных сил; мы безусловны лишь в самосознании, в его сознательно опредмечивающей и направляющей деятельности и в его чистом непосредственном самосозерцании.

Таким образом, перед нами выяснилось, что наше самосознание, или наш разум, есть самооткрывающийся безусловный синтез бытия или идея Безусловного, Его образ. Эта непосредственно самоочевидная для себя простая идея Безусловного постоянно проясняется и наполняется содержанием чрез воссоздание или созерцание в себе сущей действительности посредством приспособления к последней наших душевных сил. Это безусловное воссоздание в себе сущей действительности имеет не только субъективный, но нераздельно с этим и объективный характер. Этот субъективно-объективный процесс воссоздания в нашем самосознании сущей действительности есть, очевидно, процесс приближения идеи Безусловного, Его образа, к полноте бытия этого Безусловного. Если мы до сих пор старались показать, что то, что мы непосредственно сознаем безусловным, есть действительно безусловно, что бытие и сознание совершенно

тождественны в присущей нам идее Безусловного, то теперь остается пояснить еще, что из всего прежде сказанного с самоочевидностью становится ясным *бытие и самого Безусловного во всей полноте Его бесконечного содержания*. Если доселе мы утверждали объективное бытие самосознаваемой нами идеи Безусловного, то теперь должны утвердить неразрывную связь идеи Безусловного с полнотой бытия этого Безусловного, отраженного схематичного образа с отражающеюся полножизненной реальностью.

Идея Безусловного есть наше чистое самосознание. Чистое самосознание есть безусловный синтез бытия. Следовательно, идея Безусловного есть безусловный синтез бытия. Безусловный синтез бытия необходимо предполагает собой всю безусловную *полноту* бытия, потому что он и представляет собой именно ее синтез, и *без нее решительно немислим, невозможен*. Как может быть синтез без того содержания, которого синтезом он служит? Как может быть эссенция без того материала, из которого она и может только произойти? Безусловный синтез бытия без безусловной полноты бытия — это вершина без корня, венец без здания, конец без начала. Но безусловная полнота бытия есть *Безусловное Бытие* в точном смысле слова. А Безусловное Бытие и есть то самое, что называется *Безусловным, Божеством, Богом*. Если идея Безусловного, тождественная с нашим самосознанием, есть безусловный синтез бытия, а этот синтез необходимо предполагает самую полноту бытия, то есть само Безусловное, то, следовательно, *идея Безусловного* есть самое достовернейшее и очевиднейшее свидетельство существования *самого Безусловного*.

Это свидетельство не есть лишь мысленное, посредственное, выводное, а самое *непосредственное и самоочевидное*. Синтез бытия самосознателен, самопрозрачен. Будучи самопрозрачным, он, очевидно, сознает непосредственно свою синтетичность, свою выводную природу. А это само собою говорит ему о безусловной полноте бытия, которой выводом он себя сознает. Это сознание срачивает его с *предошущаемою* полнотой бытия, устремляет его к ней. В непосредственном самосозерцании себя в своем единстве он как бы созерцает и то содержание, которое он синтетически в себе заключает и объединяет. Это выражается в том факте нашего самосознания, что мы как бы непосредственно уверены в существовании безусловной полноты бытия, то есть Безусловного. Мы как бы в самих себе созерцаем уже в тумане непосредственного прозрения вдаль это Безусловное во всем совершенстве Его бытия. Отсюда предположение Безусловного Существа есть необходимая, непосредственно-созерцаемая посылка для нашего единого самосознания. Не наблюдая в себе этого Безусловного

Бытия в *Его полноте*, мы необходимо его предполагаем *вне себя*. Мы стоим на самопрозрачной вершине безусловной полноты бытия и непосредственно созерцаем и свою безусловность, и свою синтетичность, и то, что мы откуда-то вышли, и что наша безусловность есть выводная. Пред самосознанием намечаются вдали те основания, которых вершиною оно служит, та всецелая множественность, из которой вышло его единство; но эти основания самосознание не может видеть в *нашей душе*, ибо оно сознает здесь лишь еще только *слагающееся бытие*, только первые его начатки, возрастающие под его же, самосознания, руководством, только *бесконечно ограниченное бытие*. Поэтому перспектива полноты бытия Безусловного предносится самосознанию *вне нашего индивидуального существования*, в той действительности, бесконечно ничтожную часть которой мы составляем. Вот где объяснение того общечеловеческого факта, что человек непосредственно сам собою проектирует вне себя Безусловное Бытие, считает его объективным предположением самого себя, созерцает его пред собой и над собой.

Но безусловный синтез бытия не только сознает в своем *единстве* всю ту бесконечную *множественность* содержания, которая объемлется этим единством, но и в своем *бытии*, как чистом *бытии*, предощущает всю ту полноту *бесконечно-содержательного бытия*, эссенцией которого это *чистое бытие* служит. Если сознание бытия мы назвали чувством, то и сознание чистого бытия мы должны назвать самым утонченно-высшим чувством. Следовательно, когда чистое бытие предощущает в себе полноту бытия, то оно предощущает нераздельно с этим и полноту своего чувства, предощущает свою неразрывную связь с этой полнотой, с этим неисчерпаемым, бесконечным вместилищем всяких радостей бытия и с любовью устремляется к нему. Отсюда непосредственное непреодолимое стремление к *Высшему Благу*, к Безусловному как источнику всякого *блаженства*. Это стремление столь же естественно и столь же наивно непосредственно, как и стремление вообще к чувству счастья. Тут находят свое объяснение те бесконечные ощущения внутренней удовлетворенности, радости и возвышенных восторгов, которые дает человеку религиозно-нравственная жизнь.

Таким образом, *идея* Безусловного сама собою *сращена* с самим Безусловным, и переход от одной к другому является не только логически необходимым, но и непосредственно неизбежным. Наше чистое самосознание, будучи именно безусловным синтезом бытия или идеей Безусловного, само собою непосредственно влечется к Безусловному Бытию. И так как этот синтез имеет

столько же субъективный, сколько и объективный характер, то связь его с Безусловной Полнотой бытия есть не только его субъективно непосредственное влечение к Ней, но и объективно неразрывная связь с Ней. Никак нельзя ни посредственно мыслить, ни непосредственно сознать идею Безусловного без самого Безусловного, существование первой без существования последнего. Следовательно, бытие *Безусловного Существа* так же достоверно, как и существование идеи Безусловного. Существование *идеи* Безусловного так же абсолютно достоверно, как и существование нашего *самосознания*; следовательно, *столь же абсолютно достоверно и существование создаваемого нами Безусловного*.

* * *

Целью настоящего отдела полагалось показать, что создаваемое нами безусловно-должным действительно безусловно должно, что наше сознание в данном случае тождественно с бытием. В результате мы показали, что создаваемое нами безусловным и на самом деле по природе безусловно, что сознание и бытие совершенно в этом случае совпадают. Очевидно, предположенная цель и достигнутый результат могли бы считаться между собой вполне совпавшими, если бы названное *безусловно-должным* в одном случае было признано нами тождественным с тем, что в другом случае мы называли просто *безусловным*. Это действительно мы и должны признать. То, что сознается нами безусловно-должным с жизненно-практической стороны, что является таковым для нашего чувства и воли, то формальной стороне сознания, нашей логической мысли предстоит как безусловное. *Безусловно-должное* указывает на безусловную самоценность *содержания* и с этой точки зрения рассматривает форму этого содержания; просто *безусловное* указывает на безусловную *форму* самоценного содержания и с точки зрения формы рассматривает и оправдывает бытие этого содержания. Переживаемое безусловно-должное созерцается по *форме* как безусловное. В настоящем отделе мы хотели *формально* оправдать достоверность нашего сознания в постижении безусловно-должного содержания. Поэтому последнее обозначилось само собой таким формальным термином, как просто «безусловное». В существе дела в общем синтезе нашего единого самосознания обозначаема упомянутыми двумя терминами реальность совершенно *одна и та же*. Приняв это во внимание, мы должны сказать, что предположенная в начале этого отдела цель может считаться вполне нами достигнутой.

Глава VIII

Общий обзор отдела и заключительные соображения. Существенное значение для решения вопроса о бытии Бога принятой нами психологической теории. Эта теория – библейская. Заключение

Нам остается теперь бросить общий взгляд на пройденный нами в этом отделе путь, чтобы сделать некоторые заключительные соображения.

Нашей задачей было перейти от *сознания* Безусловного к *самому* Безусловному. Главная трудность заключалась в том, что сознание Безусловного есть факт *субъективный*, а само Безусловное мыслится как *действительность сама в себе*; переход же из области субъекта в область вещи самой в себе для нас, по-видимому, невозможен, так как мы никак не можем своим субъективным сознанием переступить за пределы того же самого сознания и помимо его заглянуть в вещь, как она есть сама в себе. Как бы мы ни всматривались в сознаваемую нами идею Безусловного, какие бы доказательства ни приводили в пользу существования самого Безусловного, все же это будут только *наши субъективные соображения*, нисколько не обязательные для *не зависящей от нас сущей действительности*, каковой мы мыслим Безусловное. Нам казалось, что эта трудность, действительно непреодолима, пока мы будем пытаться перейти от того, что признаем своей субъективной идеей Безусловного, *прямо* к тому, что мы мыслим реальной действительностью самого Безусловного во всей полноте его бытия. Несомненно, что это Безусловное само в себе должно быть *вне* нашего «я». Несомненно также, что *выйти из своего «я» мы никогда не в состоянии*. Значит, должно быть признано несомненным и то, что Безусловное в своем *самостоятельном от нас бытии* как будто вечно останется недоступным для нашего сознания и мы никогда как будто не можем знать, существует ли оно или не существует. Нам казалось, что непреодолимость перехода заключается именно в том, что мы принуждаем мысль *внутреннее* сделать *внешним*²⁹, а этого она никогда не может сделать по той простой причине, что она *сама* создала эти понятия как *взаимные противоположности* и для нее замена одного другим

²⁹ Именно в проблеме возможности перехода от одного только понятия о предмете к бытию этого предмета состоит суть кантовской критики онтологического доказательства. Согласно Канту такой переход невозможен, поскольку «бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи» (Кант И. Критика чистого разума. С. 361–362), и поэтому «попытка извлечь из совершенно произвольно построенной идеи существование самого соответствующего ей предмета была чем-то совершенно противоестественным и представляла собой лишь нововведение школьного остроумия» (Там же. С. 364).

является *противоречием себе*. Требовалось показать, что существует Безусловное само в себе, *вне* нашего субъекта. Но чтобы это показать и чтобы это видеть, нужно ведь *выйти изнутри себя вовне*, заглянуть в то, что «не-я». Но это *невозможно*, потому что «я» по самому своему понятию может быть непременно только *внутри* самого себя, и для него бытие *вне* самого себя *невозможно*; «*внутри*» не может быть в то же время «*вне*», а всегда по самому понятию должно быть «*внутри*» и противоположно всякому «*вне*».

Если главная трудность перехода от субъективного сознания Безусловного к объективно реальному существованию Безусловного самого в себе происходила оттого, что Безусловное само в себе мыслится «вне» нашего «я», а потому и недоступно для него, сущего всегда «внутри» себя, то для мысли представляется единственно возможным такой исход для избежания трудности: нельзя ли как-нибудь устранить в данном случае борьбу противоположных понятий «внутри» и «вне»? нельзя ли подойти от нашего «я» к Безусловному каким-нибудь *иным* путем? При большем вникании в дело для нашей мысли действительно намечается такой путь в более определенных и положительных чертах: вместо того чтобы от субъективной идеи Безусловного прямо переходить к реальному существованию самого Безусловного, нельзя ли прежде попытаться пройти от *субъекта вообще к реальному существованию тоже вообще*? Если между нашей субъективной идеей Безусловного, которая внутри нас, и реальным существованием самого Безусловного, которое непременно вне нас, прямая, по-видимому, противоположность, то между *просто* субъектом и *просто* реальной действительностью нет такой очевидной пропасти. Так как одно из этих определений принадлежит нашему «я» и нашей идее Безусловного, а другое — самому Бытию Безусловному, то не может ли быть проложен путь от «я» к Безусловному именно *через эти ближе друг к другу стоящие понятия*, *через сближение и примирение их*?

Итак, нужно рассмотреть, как субъективность идеи Безусловного относится к ее реальности, или, общее, как относится субъективное бытие к объективному, субъект к объекту. Рассмотреть — это значило уяснить понятия субъективного и объективного на логической и психологической почве. Центральным пунктом внимания должно было быть то: нет ли в нашем *субъекте*, в нашем *самосознании* того, что совпадает с понятием *реального*, объективной действительности самой в себе? Таким образом, решение вопроса сводилось внутрь нас, в наше самосознание, *в нем* должна была быть найдена *реальность*. Если такая будет найдена, то, значит, вопрос решится благоприятно, борьба двух противо-

положных понятий «внутри» и «вне» устранился, так как будет ясно, что *реальность* может быть «*внутри*» и, следовательно, может быть *постижимой* для субъекта и сродной ему; чрез это проложится путь для субъекта и к той реальности, которая есть Безусловное само в себе. Если в понятии субъекта и в нашем самосознании не будет найдено ничего такого, что соответствует понятию реального, то это будет значить, что реальное может быть лишь вне субъекта, и, следовательно, непостижимым и недостижимым для него; а это само собой будет показывать, что от нашего субъекта не может быть никакого перехода и к той реальности, которая зовется Безусловным Бытием в себе. Эта гипотетическая дилемма должна была сосредоточить наше внимание на анализе самосознания.

Но, имея в виду разрешить указанным путем предстоящую для мысли трудность перехода от субъективной идеи Безусловного к объективному существованию самого Безусловного, наша мысль не могла упускать из виду и того, что этот путь только наметит цель, но не доведет нас до нее, если не будет препожжена главная, прежде упомянутая трудность примирения *нашего внутреннего субъекта с Безусловным Бытием*, которое, как Безусловное в себе, ставится выше всего частного, *вне* его, а следовательно, *выше и вне нашего субъекта*. Мы видели, что тут вся непреодолимость заключается в том, что наше сознание не может выйти из своего «внутри», не переставая быть сознанием, и, следовательно, не может постигнуть того, что «вне» его, как оно есть само в себе, следовательно, и Безусловного. Рассматривая, почему Безусловное должно мыслиться не иначе как вне нашего сознания, мы находим ту причину, что *Безусловное* всегда должно быть выше и вне *условного*. Если наше сознание условно, то для него Безусловное необходимо должно быть вне и выше его и, следовательно, непостижимо для него. Как бы мы ни старались своим сознанием постигнуть Безусловное, мы всегда принуждены будем подводить его под условия своего сознания и, следовательно, обуславливать его. Но раз мы его обуславливаем, мы, очевидно, не сознаем его как Безусловное. В таком случае Безусловное всегда должно быть *вне нашего сознания и для него ни в какой мере не доступно*. Если недоступно, значит, мы его никогда не можем ни видеть, ни показать, значит, и самое бытие его для нас недостоверно, недоказано, неочевидно. В самом крайнем случае это будет нашим *субъективным* убеждением, нимало не обязательным для *объективной* действительности. Но и этого случая *никогда не было бы*, потому что для *условного* сознания Безусловное было бы и *немыслимо*. Следовательно, единственно только тогда существование Безусловного может быть для нас мыслимо и доступно, когда мы имеем возможность схватить

своим сознанием его безусловность. Но для этого наше сознание в своей деятельности само должно быть безусловным. Опять возникает дилемма: или существование Безусловного не может быть для нас достоверным, или деятельность нашего сознания безусловна. Опять, следовательно, решение вопроса зависит от анализа нашего субъекта, нашего самосознания.

Когда мы рассмотрели свой внутренний мир, то увидели, что и та и другая дилемма могут быть решены в благоприятном для нас смысле и, следовательно, соответственно требованиям всего человечества, то есть что *реальное бытие Безусловного постижимо для нашего субъективного сознания*. Между природой субъекта и природой реальности нет никакой непроходимой бездны, а, наоборот, субъект есть та же реальность, дошедшая лишь до собственной самопрозрачности. Точно так же нет никакой противоположности между нашим самосознанием и Безусловным Бытием, так как самопрозрачность самосознания есть свидетельство и его безусловности.

Такой взгляд на нашу субъективную природу и, следовательно, благоприятное решение поставленной нами задачи сделались для нас возможными единственно благодаря тому, что мы выделили из первой те элементы, которые хотя обычно приписываются ей, но в существе дела ей совсем не принадлежат. Это выделение произошло тогда, когда мы признали в нашей душе две различных области: область бессознательных душевных фактов и область сознательных явлений. В основе первых мы предположили бессознательные душевные силы; в основе последних — силу самосознания; в ней-то и увидели то, что, собственно, и есть наша субъективность, а все остальное в душе должно отнести к разряду бытия объективного. Наша объективная душевная природа предстала пред нами как только еще слагающееся бытие; оно растет под разнообразными влияниями окружающего мира; в нем все полно частных; все переплетается во взаимных отношениях; все друг другом обусловлено; все — бытие лишь для другого бытия, но не для себя. Наша субъективная природа в противоположность объективной выяснилась пред нами как окончательно сложившееся бытие, не могущее уже более развиваться, а лишь только проявляющееся чрез восприятие душевных изменений; в нем нет ничего бессвязно-частного; оно есть безусловный синтез бытия, имеющий отношение лишь к самому себе, а потому и ставший для себя самопрозрачным. Таким образом, оказалось, что самосознание и бессознательные душевные силы находятся как бы на противоположных полюсах бытия, или, если приспособительней к данному случаю выразиться, душевные силы составляют как бы точки в основании пирамиды

бытия, а самосознание — вершину, венчающую всю пирамиду во всем ее составе. Такой взгляд на бессознательную и сознательную нашу природу как на противоположные ступени одного и того же бытия и дал нам возможность понять, с одной стороны, как наш субъект безусловен и самопрозрачен при полной условности и темноте остальных душевных сил, а с другой — как, несмотря на это, самосознание имеет одну и ту же реальную природу, что и остальные душевные силы, и, следовательно, как, будучи безусловным по положению и реальным по бытию, оно *может* постигать Безусловную Реальность.

Тот же принятый нами взгляд на резкое различие нашего самосознания от остальных душевных сил открыл нам, что такое по своей природе идея Безусловного и какое значение она имеет в нашей внутренней жизни; через что нам выяснился не только возможный, но *действительный* процесс постижения Безусловного. Наши бессознательные душевные процессы состоят в накоплении частных изменений под влиянием окружающего мира и в их организации путем постепенного синтеза. Жизнь самосознания, по своему положению уже стоящего на безусловной вершине синтеза, может состоять лишь в прояснении последнего, следовательно, в постепенном анализе. Такая взаимная противоположность жизненных задач двух полюсов одной и той же психической природы делает для нас понятным их взаимное отношение. Самосознание, стремясь к прояснению себя, действует на бессознательную природу и в результатах ее деятельности выясняет само себя. Бессознательные душевные силы, стремясь к развитию в самосознании как безусловном синтезе своего бытия, находят на правителя своего развития. Из взаимодействия этих противоположных, стремящихся одно к другому течений возникает и растет постоянно развивающийся организм нашей внутренней жизни. Самосознание в ней имеет направляющее, синтезирующее, целевое значение. Вникая в это последнее, мы нашли, что оно совершенно совпадает с тем значением, «какое приписывается нашему разуму. Стороны нашего самосознания оказались идеями разума, а само самосознание отождествилось с идеей Безусловного. Это отождествление еще более выяснило пред нами истинную природу нашего самосознания в его отношении к постижению Безусловного и бросило яркий свет на природу наших идей, и главное, идеи Безусловного с ее решающим, всеобъемлющим значением во всей нашей сознательной жизни. Если жизнь нашего самосознания есть не что иное, как постепенно проясняющаяся идея Безусловного, то становится понятным, что наше самосознание не только может, не только способно постигнуть Безусловное, но что это постижение составляет всю его жизнь, совпадает с его собственным

самопрояснением, следовательно, что оно не только *возможно*, но и *действительно происходит*.

Наконец, тот же самый взгляд на двойственность нашей душевной природы объясняет нам жизненную *необходимость* и нравственную *непреодолимость* нашего стремления к Безусловному и к постижению его и характерные черты этого постижения. Наша сознательная жизнь оказалась, по этому взгляду, результатом взаимодействия стремящихся к развитию бессознательных душевных сил и стремящегося к самопрояснению нашего самосознания. В их взаимном слиянии (то есть чтобы проясненный безусловный чистый синтез самосознания совершенно совпал с частным условным содержанием души) состоит конечная цель нашей сознательной жизни, потому что тогда завершилось бы всякое развитие нашего душевного организма. Но когда чистый безусловный синтез самосознания, или, что то же, идея Безусловного, найдет всю полноту входящего в нее условного бытия, тогда он уже будет самым Безусловным бытием, внутренне совпадет с ним. Этого ни в какое определенное время, то есть, следовательно, для ограниченного бытия, никогда быть не может. Таким образом, Безусловное бытие есть естественная вечная цель нашего духовного организма, и стремление к нему так же *жизненно необходимо*, как стремление к конечной цели своего собственного существования. Отказаться от стремления к Безусловному с этой точки зрения значит то же самое, что отказаться от *жизни*.

Стремление к Безусловному по принятому нами психологическому взгляду не есть только естественный природный процесс. Это стремление вытекает из самосознательной природы нашего разума, а потому имеет характер самоочевидности, самообоснованной свободы и *нравственной обязательности*, каковым оно действительно и является в сознании всего человечества, резко отличаясь от всех природных стихийных стремлений, возникающих и питающихся под влиянием темных, не просветленных еще, а потому и несвободных потребностей нашей душевной природы. Природные душевные факты и стремления наше самосознание воспринимает как данные, и они становятся нравственными и свободными только постольку, поскольку наше самосознание просветило их, дало им определенное место в своем синтезе, сделало их самоочевидными, самодовлеющими себе по своим внутренним основаниям; но это случается далеко не всегда, и многие факты так и остаются чисто природными. Стремление к Безусловному вытекает из самопрозрачной глубины нашего самосознания, из самосознательной идеи самого Безусловного или из нашего разума, а потому само по себе всегда самоочевидно и свободно, а потому

и нравственно обязательно. Противиться этому стремлению значит противиться своему разуму, противиться тому, что самоочевидно и самодовлеющее, что безусловно должно, что есть истина. Поэтому-то сознательный отказ от стремления к Безусловному всегда в человечестве считался извращением разумной человеческой природы, нравственным преступлением, *нравственной смертью*.

Наше стремление к Безусловному не кажется нам только процессом *субъективного* нравственного самосовершенствования, внутреннего духовного саморазвития. Как показывает опыт всего человечества, это стремление имеет прямо предстоящую сознанию *объективную* цель, строго очерченный *предмет*, именно — само *Безусловное Бытие*. Субъективное духовное развитие является для человеческого сознания как только усвоение, постижение этого *помимо* человека существующего, самодовлеющего бытия. Принятая нами психологическая теория совершенно выясняет этот факт. Безусловный синтез бытия, будучи нашим самосознанием или разумом, имеет заправляющее, руководящее значение в нашей внутренней жизни и, следовательно, чисто внутреннюю субъективную цель — наше духовное развитие. Но если принять во внимание, что безусловный синтез бытия, будучи нашим самосознанием и играя деятельную роль в нашей внутренней жизни, не перестает ведь быть в то же время безусловным синтезом *всего* бытия, *образом самого* Безусловного, то можно вполне понять объективный характер стремления к Безусловному. Будучи исходным пунктом нашей внутренней сознательной жизни, безусловный синтез есть завершительный пункт объективного бытия в его целом. Завершая собою все бытие, безусловный синтез в своем всеединстве объемлет, содержит в себе в качестве моментов все бытие. Будучи самопрозрачным, этот синтез созерцает, хотя бы лишь в тумане еще не проясненного предчувствия, и те моменты, из которых состоит полнота бытия. Эти моменты предносятся пред нашим непосредственным самосознанием как его основание, как та совокупность бытия, которого оно является лишь завершением. Но, созерцая в предчувствии эту перспективу входящего в него бытия, самосознание не может видеть ее внутри нашей индивидуальной природы; эта последняя еще только слагается, и притом под руководством самого же самосознания; очевидно, основания этого самосознания должны быть вне нас. Безусловный синтез бытия созерцает себя соединенным со всей полнотой бытия, которую наша индивидуальная жизнь призвана лишь воспроизводить под влиянием этого безусловного синтеза как индивидуального самосознания. Таким образом, если деятельная цель самосознания внутри нас, то созерцательная цель его необходимо должна рисоваться ему (и действительно есть) вне нас.

Выросши из полноты бытия, оно нас возводит к этой полноте. Будучи Безусловным и созерцая всю входящую в него условность бытия, оно возводит к безусловности наше индивидуальное бытие.

Так Безусловное Бытие, являясь внутренней целью нашего жизненного развития, необходимо должно созерцаться нашим самосознанием как *объективная Полнота Бытия*, как *внешняя абсолютно реальная цель*, к достижению которой должна быть направлена наша жизнь.

Из сказанного видно, что Безусловное Бытие есть объективная цель нашего субъективного духовного развития, вечно предстоящая нам действительность, которую мы деятельно должны осуществлять внутри себя, пока наш безусловный синтез чистого бытия не совпадет со всем условным содержанием нашей души, то есть пока мы не будем сами Безусловным Бытием. Но эта цель никогда, ни в какое условное время не может быть достигнута, потому что синтез безусловен и, следовательно, может найти все входящие в него условия лишь в безусловное время. Таким образом, выясняется, что мы можем только *приближаться* к Безусловному Бытию, но *никогда не совпадем* с ним.

Хотя мы никогда не можем вполне осуществить в себе Безусловного Бытия, но стремление к нему, как мы видели, есть непреодолимое стремление к жизни, и приближение к нему есть путь постоянного саморазвития бытия, самопрояснение разума или идеи Безусловного. Так стремление к Безусловному разрешается в конце концов, с принятой нами точки зрения, в процессе *вечной жизни*, вечного саморазвития, а с ними вместе — вечных радостей, вечного, нескончаемого, постоянно возрастающего в бесконечность блаженства. Эти чаяния мы действительно и видим у всего человечества, и они вполне находят свое разъяснение и оправдание, если мы посмотрим на свою душевную жизнь и ее задачи с предложенной нами точки зрения на душевную природу человека.

Таким образом, при посредстве принятой нами психологической теории нам удалось показать, что присущая нам идея Безусловного, или сознание Бога, есть несомненное и самоочевидное ручательство реального существования Бога³⁰, что постижение этого существования не только *возможно*, но *постоянно и действительно совершается* и *жизненно и нравственно необходимо*.

³⁰ Кант, положения которого критически разбирает Михаил (Грибановский), пишет, разумеется, совершенно противоположное: «...если мы посредством слова *безусловный* отвергаем все условия, в которых всегда нуждается рассудок, чтобы рассматривать нечто как необходимое, то для меня далеко еще не понятно, мысля ли я вслед за этим посредством понятия безусловно необходимого еще что или, быть может, вообще ничего не мыслю» (*Кант И. Критика чистого разума*. С. 359).

Если мы в заключение посмотрим на эту принятую нами теорию, добытую из неопровержимых фактов самонаблюдения, из положения современной психологической науки, из тех обобщений, к которым последняя стремится, то увидим, что это теория *библейская*, и ей положено первое и прочнейшее основание на первых же страницах Библии; дальнейшее развитие ее проходит как по Ветхому, так и по Новому Завету и особенно в посланиях апостола Павла; эта же теория лежит в основании святоотеческих воззрений.

Сущность этой теории, как мы видели, состоит в том, что наша психическая природа *двойственна*. По библейскому воззрению, уже при творении человека положено различие *души* и *духа*.

Затем мы видели, что низшие душевные силы близко стоят к силам *условного*, развивающегося физического мира, а самосознание есть *безусловный* синтез всего бытия, завершающий его пункт, *отличительная* черта человека. По библейскому воззрению, душа постоянно ставится в один уровень с обычными животными силами, и только самосознательный дух составляет *отличительную черту* человека и *возвышает его над миром*.

Мы видели, что самосознание, будучи синтезом всего бытия, не могло произойти из *естественного развития самой души*, что, совершенно наоборот, сама наша душевная жизнь развивается под активным воздействием нашего самосознания как самостоятельной силы, направляется им, возводится к тому Безусловному Источнику, Безусловному Бытию, из которого оно само возникло. Это мы находим вполне признанным и в Библии, по которой дух человека есть *дыхание самогу Бога* и сообщен человеку посредством *особого Божественного действия* с очевидным и решительным выделением его из всей животной твари, с полным превознесением его над нею в область жизни Божественной³¹.

Мы видели, что нашему самосознанию по его природе должно принадлежать в жизни *руководящее* значение и что оно чрез деятельность души самопроясняет себя и возводит нас к Безусловному Бытию. Христианское воззрение именно и полагает, что дух *должен везде преобладать над душой и руководить ее жизнью*, что человек из *душевного* должен становиться все более и более *духовным* и в этом одухотворении все более и более *уподобляться Богу*, возрастая в Нем в процессе вечного самосовершенствования и бесконечной жизни с ее блаженством.

³¹ См.: Быт. 1:26–28; 2:7.

Из сказанного сейчас мы можем видеть, что христианский метафизический вопрос о бытии Бога положительно решается при помощи христианской же психологии, которая все более и более находит себе разъяснение и подтверждение в новейших научных данных.

* * *

Задача предлагаемого труда состояла в том, чтобы показать *истинность* христианского понятия о бытии Бога, то есть что это понятие *вполне соответствует Безусловному Бытию, как Оно есть само в себе.*

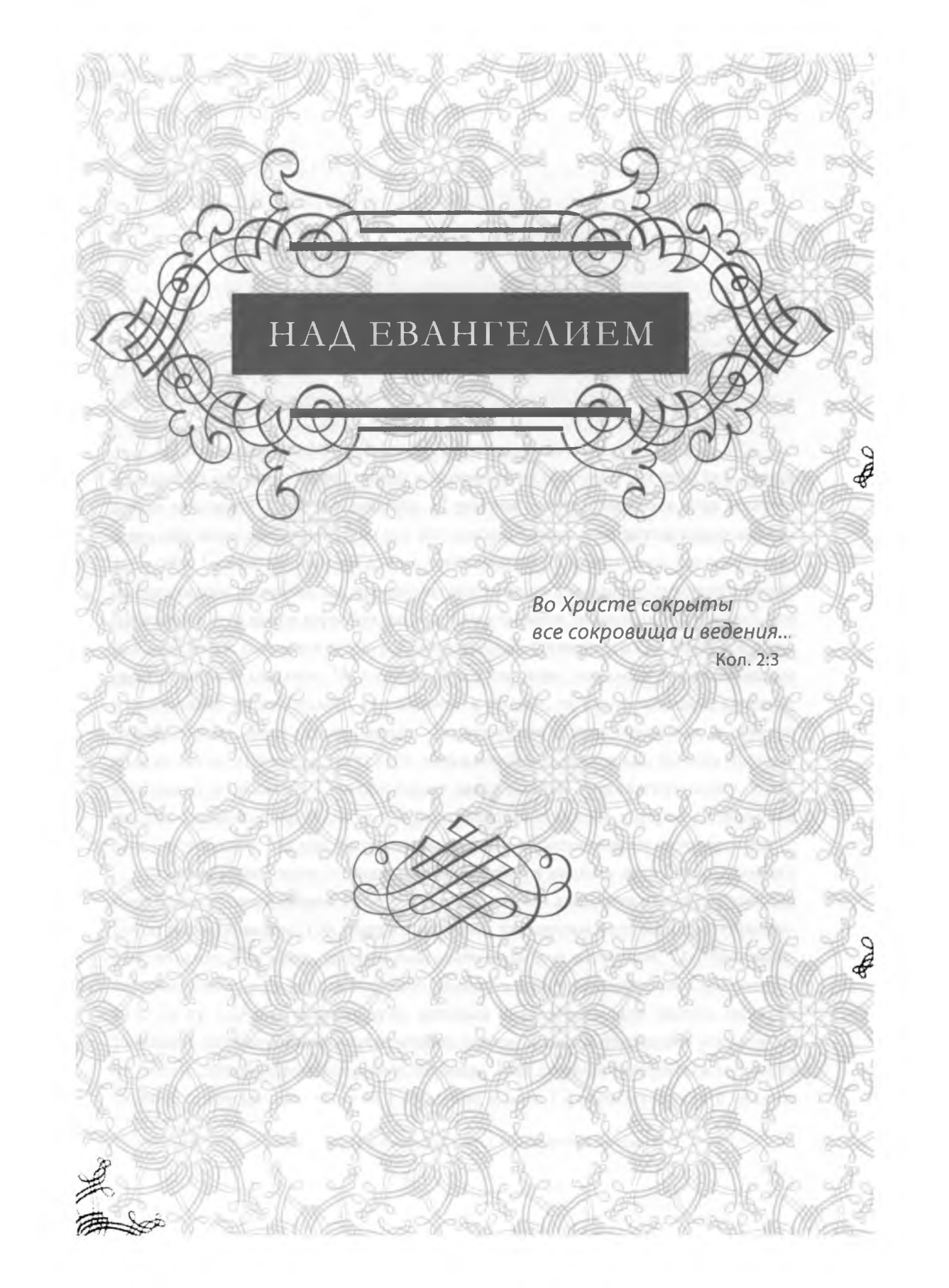
В первом отделе мы старались показать, что христианское понятие о бытии Бога вполне соответствует тому, что мы *сознаем безусловно-должным бытием.*

Во втором отделе мы старались показать, что то, что мы *сознаем Безусловно-должным бытием, и само в себе есть действительно Безусловное Бытие.*

Отсюда очевидный и вполне законный вывод тот, что *христианское понятие о бытии Бога вполне соответствует Безусловному Бытию, как Оно есть само в себе, то есть что Бог существует.*

Этот вывод делает задачу нашего труда в точности, по мере сил, исполненной.





НАД ЕВАНГЕЛИЕМ

*Во Христе сокрыты
все сокровища и ведения...*

Кол. 2:3



I*

И сказали апостолы Господу: умножь в нас веру (Лк. 17:5).

Каждый из нас имеет свою глубину и напряженность веры. При этом та и другая всякое мгновение в нас изменяются. И чем мы слабее, тем более этих перемен и тем они непредвиденней. Мы все это хорошо знаем, если внимательно наблюдаем себя. Сейчас мы сильны духом, чувствуем его подъем и вера так осязательно близка нам, ее тайны так прозрачны и очевидны для нашего духовного взора. Мгновение — и волна веры отхлынула; самосознание померкло, потускнело; его цельный блеск покрылся точно рябью сомнений; уровень его сил упал, все в нас перепуталось и сжалось. Что сейчас было так ясно, казалось так возможным и очевидным, переживалось как близкое и родное, то стало чуждым, далеким, сомнительным, даже невозможным. Таинственная стихия отступила, и всплеск волн ее затих. Душа чувствует себя обнаженной и оставленной, тревога пустоты охватывает и сушит ее. Она призывает назад родную благодатную влагу, которая так любовно покрывала ее и в безграничном просторе которой ей было так легко и свободно. Но она бессильна задержать ее закономерно идущий отлив.

Волны нашей веры — лишь прибой и отбой к нашему духу беспредельного моря божественной жизни. И он — в руках Бога; его движения и сила повинуются Господню мановению. Он учащает его темп, увеличивает его высоту и соразмеряет его силу. Он знает, сколько благодати веры для нас нужно. От Него зависит умножение ее, и не нам что-либо изменить в определении Его. Оно рассчитано на ту глубину нашего духа, которая недостижима для нашего мелкого сознания; оно направлено к тем вечным целям, которые постоянно ускользают от нашей слабой и колеблющейся свободы. Мы должны покориться мудрости Божией и детски вверять себя Его любви к нам. Прекрасно поется в псалме:

* Печатается по: *Епископ Михаил [Грибановский]. Над Евангелием. Полтава, 1911.*

Господи! не надмевалось сердце мое, и не возносились очи мои, и я не входил в великое и для меня недостижимое. Не смирял ли я и не успокаивал ли души моей, как дитяти, отнятого от груди матери? душа моя была во мне, как дитя, отнятое от груди (Пс. 130:1–2). Будем покойны на лоне Бога; не будем бунтовать против Него, когда дыхание Его благодати как будто отходит от нас и вера не проникает и не расширяет нашего сердца своим горячим потоком. Не будем придавать цены нашим детским соображениям, отчего и зачем такие перемены со стороны Бога в отношении к нам; не будем забегать мыслью о себе вперед уделенной Им нам веры. *По данной мне благодати всякому из вас говорю: не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил (Рим. 12:3).*

Однако все сказанное не означает того, что наша свобода и мысль совершенно бессильны в приумножении веры в нашей душе. Мы должны пользоваться мгновениями благодатного прилива веры, как пользуется благоразумный хозяин нахлынувшим разливом горной реки для своих садов и полей. Сколько энергии и умения он употребляет на это! С прибором реки он поспешно углубляет канавки и отводит по ним воду куда нужно. С ее убылью он старательно засыпает их входы, чтобы сохранить воду у корней до следующего благодатного ее подъема. Подобно сему и мы не должны легкомысленно и лениво пропускать находящиеся на нас приливы веры, а должны пользоваться ими и заботливо питать и освежать их благодатными струями те чувства, мысли и стремления, которые насаждены в нас Христом и которые покоятся в нашей душе, и всячески хранить эту влагу веры от иссушающих сомнений в периоды упадка духа. Тогда мало-помалу незаметные, как горчичное зерно, семена Христовой жизни, при неусыпном внимании и заботливом уходе, дадут хороший всход, зацветут и принесут плод. Со временем же, став сплошным лесом крепких и ветвистых деревьев, они сами уже будут привлекать с неба благодатный дождь веры и низводить его к самым сокровенным и глубоким корням нашей души...

Преуспевай же в вере (1 Тим. 6:11), благочестивый читатель!

II

Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие (Ин. 3:5).

Благодатное возрождение от Св. Духа есть необходимое условие для вступления в Царствие Божие и в основанную Господом на земле Церковь, для

исполнения заповедей Христовых и для познания тайн Его учения. Если мы решимся идти по стопам Христа, отвергнув силу возрождения Св. Духом, то скоро увидим всю тщету наших стремлений. Если мы будем стараться исполнять Его заповеди, полагаясь только на свои силы, на своего природного, невожатого человека, то на первых же порах бремя покажется для нас непосильным, и мы с отчаянием падём, подавленные его тяжестью. Закон Христов для естественного человека несилен; он гораздо тяжелее закона Моисеева, ибо утончает и усиливает его требования; осуществить его в жизни нашими слабыми и склонными ко греху силами, безусловно, невозможно. Закон Христов рассчитан исключительно на человека облагодатствованного; единственно только при помощи силы Св. Духа, чрез обновление нашего ветхого естества новой стихией благодатной жизни, он становится удобоисполнимым, и Его заповеди являются только формой обнаружения и развития этой небесной стихии, а тайны Его учения — тайнами нами же переживаемой нашей внутренней духовной жизни.

В настоящее время христианские общества по-видимому преклоняются пред нравственными требованиями Христова учения. И, однако, что свидетельствует нам действительная жизнь? Не чувствуют ли себя все более и более бессильными исполнить эти требования в их внутренней высоте и чистоте, в их настоящем, подлинно христианском и потому единственно истинном и спасительном значении? Не становятся ли люди все более и более рабами внешних условий жизни, непрерывно усложняющихся ее форм, а с тем вместе и соединенной с ними жестокой борьбы за существование, за влияние, за власть, борьбы страстей и самолюбий, борьбы всего мелочного и узко-злобного? Несомненно, это раздвоение нравственных идеалов и хода действительной жизни представляет из себя нечто поистине трагическое, полное великих мук и всяких печальных заключений. И причина всего этого заключается в том, что благодатная сила возрождения Св. Духом перестала служить для сознания и свободы современного человека источником его будничной, частной и общественной жизни и деятельности; все думают быть христианами при помощи только своих естественных сил и соображений. Понятно, из этого никогда и ничего не может выйти надежно доброго, и пред нашими глазами неизбежные последствия такого ложного пути: все распространяющееся недовольство жизнью и все усиливающиеся ее страдания...

И как больно смотреть на эти страдания людей, горько и тяжело сознавать, что ничто извне не может помочь им! Все, что ни сделаешь, только одна капля воды, попавшая в море огня. Страдания проникают в самую глубь жизни,

в ее ежедневные мелочи; как тяжелый, горький осадок, они съедают самое дно человеческого сердца. Человек ходит, говорит, смеется, заботится о себе и других, — а посмотрите, что он внутри: весь изъеден скорбью жизни, как едкой ржавчиной, весь надломлен и опустошен ее бесцельностью и ненужностью, как невидимой молью и тлей. Всё кругом нас и мы сами только похороненные гробы...

И так было, есть и будет всегда, везде и всюду. Жалко видеть, как люди, точно маленькие, неразумные дети, стараются залечить зло своей жизни самодельными лекарствами и мерами. Неужели до сих пор всем нам не ясно, что зло мира заключается в самом корне нашей жизни, что оно не излечимо никакими частными, земными человеческими усилиями, что вся культура, вся цивилизация — только цвет того же корня, и цвет ядовитый, хотя и обольстительно красивый, хотя постоянно и утончающийся в своем аромате? Римляне были умнее и вдумчивее нас: пред пришествием Христа они ясно сознали, что со злом жизни ничего нельзя поделать теми средствами, какими располагает человек. Зло так радикально, что может быть излечено только радикальным же средством, т. е. должен быть обновлен самый корень жизни, должна быть создана новая жизненная стихия, положено новое семя ее развития. Если этого нет, потому что это не в силах человека, если этого не может быть, потому что нельзя представить себе, как это возможно, — то нет и не может быть избавления от зла жизни; человек и мир должны погибнуть, должны сгореть в огне страданий; все должно исчезнуть в пучине ничтожества, беспредельно нелепого и чудовищно жестокого... И римляне сознательно погружали себя в это ничтожество, насильственно прерывая нить своей жизни...

Но что человек не мог себе представить, то на самом деле совершил Сын Божий, наш Господь и Спаситель Иисус Христос. Он затем и пришел, чтобы чрез ниспослание Св. Духа дать людям новую жизнь, обновить самый корень ее, положить в них новое семя к ее дальнейшему развитию. В этом Он полагал и существенную задачу Своей Божественной миссии на земле.

Прошло около 2000 лет с тех пор; в десятках поколений предков мы именуем себя христианами, — и однако всмотритесь внутрь и кругом себя: как мы невосприимчивы, как мы тупы к усвоению божественной идеи и силы возрождения и обновления! Как мы легкомысленно, а иногда и преднамеренно не хотим видеть, что только в этом одном и есть выход для нас и для всего мира из бездны страданий и конечной гибели! Как мы все еще надеемся на свои силы и сумеем по-пустому, всячески стараясь или скрыть, или залечить извне ту язву,

которая растет внутри и подъедает самый корень нашей жизни, делает нас совсем бессильными в устройении ее радости и ее спасения! Как удивиться сему, как оплакать, как вразумить наше безумное легкомыслие! Мы так измелъчали в суете и сложности внешней, поверхностной, показной жизни, что самая мысль о коренном, всецелом нашем возрождении кажется нам чем-то невозможным. У нас голова кружится при попытке заглянуть в глубину души и уверовать в новую жизнь, положенную в ней Св. Духом во Христе; у нас не хватает нравственного мужества и решимости оторваться на время от захватывающего нас житейского шума и спуститься туда, в эту покойную тишь, где бьет самый родник жизни, где совершается самое творчество ее, где человек в безмолвии остается один сам с собой и с невидимым Богом. А между тем все христианские мысли, чувства, дела и поступки должны возникать и расти единственно из того нового семени, которое положено на дне этого родника неизменных сил нашей души, из того животворного веяния Св. Духа, которое дышит по мановению Божию в этой таинственной области...

Неужели же мы и дальше будем все так же глухи к призыву нашего Господа возродиться и обновиться? Все так же будем считать самую идею обновления и возрождения неподходящей к непрерывно и быстро текущему нашему времени, которое чем дальше, тем больше и глубже захватывает нас вихрем своей суеты? Неужели мы все будем только ахать и охать, изнемогая от бесцельной сутолоки жизни, от своих страданий и немощей, от своего утомления и бессилия, и отвергать в то же время свое единственное, дарованное нам Богом лекарство?! О, не дай, Господи, чтобы так было! Покаемся в своем прошлом, покаемся в своем легкомыслии, в своей самонадеянной гордости, в своих страстях и грехах, решим, с Божией помощью, начать новую жизнь! Устремим все свое внимание, всю свободу своего сердца и ума на дарованную нам благодать возрождения! Будем непрестанно молить Бога, чтобы Он прорастил в нас Им же положенное семя новой, духовной жизни! Будем холить и питать это семя добрыми расположениями сердца, хорошими мыслями и делами на благо нашей душе и на благо нашим ближним! Будем непрестанно помнить своим сердцем и умом, что мы — новая тварь о Христе, и, сообразно с этим, во всем и внутри и вне себя поступать по воле Божией, по обновленному человеку, по силе всегда призываемой и всегда помогающей нам благодати Св. Духа! Отвергнем старое и ветхое, вступим с ним в беспощадную борьбу и начнем растить в себе и кругом себя новое, Христово. А главное, перестанем надеяться только на себя, а возложим все упование на силу Божию,

действующую в нас, на благодать Св. Духа, возрождающую нас и постоянно дающую нам источник новых сил на творчество добра в себе и других! Отбросим свое самомнение и самочиние и покоримся всецело божественному водительству... И тогда спасение будет близ нас; тогда мы поймем, что такое жизнь в Церкви; тогда жизнь будет для нас легкой и отрадной; тогда все заповеди и уставы ее, весь закон Христов будет лишь желанным и радостным путем к Царству Божию, к наследию вечной блаженной жизни, тогда мы найдем силы совершить все предназначенное нам во славу Христа; тогда радость жизни обнимет и захватит нас, как облаком небесным, на сретение нашему Господу... О Господи! буди, буди!..

III

Вы не от мира (Ин. 15:19).

Наше призвание не здесь, на земле, наша родина и наша цель там, в том мире, к которому призвал нас Господь. Этой мыслью мы бываем иногда склонны оправдывать наше невнимательное отношение к тому, что нас окружает, и нашу холодность к тем людям, с которыми мы живем. Ею мы воспитываем в себе и то мечтательно-беспредметное настроение, при котором мы помещаем наше небо где-то в пространственно-недостижимой дали и совершенно оторванно во всех отношениях от нашей земной жизни. Мы готовы чуть не с телескопом в руках отыскивать тот мир, куда мы вдруг будем перенесены по таинственному мановению свыше. С высоты далеких небесных перспектив, в мнимом величии как бы обитателя имеющей в будущем появиться отдаленной планеты, мы в самом лучшем случае лишь снисходительно смотрим на ту маленькую сферу деятельности и на тот уголок природы, которые предстоят нам в нашей наличной жизни... Люди, не сочувствующие Церкви, пользуются этим, чтобы указать на церковное учение о той жизни как на какой-то темный и беспредметный мистицизм.

Так ли это? и правы ли мы?

Мы, христиане, не от мира сего. Но это не значит, что наш мир где-то отсюда за миллиарды верст, где-то за бесконечными звездными мирами. Со всем нет. Он внутри нас же самих, в окружающей нас природе, на всяком месте, в каждой душе. Он отделяется от нас не внешними далекими пространствами, а лишь поверхностью той же самой жизни, которая на этой же земле со всех сторон охватывает нас. Его свет и дыхание непосредственно близки

нам; они обвевают меня из внутренней глубины духа сию минуту, вот здесь, на этом месте, где я пишу, в моей же собственной душе, которую я сейчас чувствую, из-за этой же вот природы и обстановки, которая в настоящий момент окружает меня.

Стремиться из этого мира в тот — не значит нестись и рваться куда-то в беспредельную звездную даль, в неизвестные пространства солнц и созвездий. Нет, — это значит просто войти внутрь того, что находится в нас самих и кругом нас. В моей душе, какова бы она сейчас ни была, все же просвечивает нечто высшее, благороднейшее и святое, хорошие мысли, чувства и желания, та же душа, но только в более совершенной и прекрасной форме бытия. Идти туда, к тому просвету, осваиваться с тем, что открывается через него, вживаться в его атмосферу, ткать из нее свои жизненные нити — это и значит идти в тот небесный мир, к которому мы призваны Господом. В моем теле много дурного, но и в нем, в его Богом созданной форме, в волнах его жизненной энергии, чувствуется высшая красота, высшее благо бытия, отблеск чистого счастья жизни. Низводить свой дух и свое сердце в эту благороднейшую стихию своего собственного тела, в это совершенство его идеальных форм, заключенных в нас же, вдыхать в себя только чистейший аромат жизни, веющий в ее гармонических проявлениях; напрягать и собирать свое жизненное внимание только в эту утонченную светлую область своего же телесного самощущения, никак не распуская себя и не давая разливаться грубым волнам похоти, не поддаваясь внешним и внутренним дисгармоническим влияниям, одухотворяя и просветляя каждое свое жизненное движение, — все это и значит идти в царство не от мира сего.

Кругом меня природа, вот на этом клочке пространства, который обнимает мой глаз. Если я небрежно пробегаю по ней своим сознанием или грубо внешне отношусь к ней, то она ничего особенного для меня не представляет: я или прохожу мимо нее, или внешне пользуюсь ею, или истребляю ее. Но стоит мне с любовью, с цельным чувством и сознанием, по-детски, по-Божьи, не разбегаясь во все стороны, а всецело отдаваясь ей, взглянуться в нее — и каждый листок дерева, каждый крохотный цветочек, каждая былинка, травка вдруг засияет для меня такой лучезарной райской красотой, обдаст меня таким теплом и светом жизни, таким изяществом каждого изгиба и каждого тона, что мне откроется воочию рай... Что это значит? Откуда такое чудное превращение? Очень просто: мы проникли внутрь того, что ежедневно видели извне; мы своим цельным чувством ощутили ту цельную жизнь природы, которую постоянно дробим

своим рассеянным внешним сознанием; мы в созерцании любви отделились на миг беззаветно вот этому деревцу, этому цветку, вместо того чтобы эгоистически думать, нельзя ли срубить одно и сорвать другой. Одним словом, в этот чудный миг природа осталась та же, но мы вошли в тот просветленный божественный мир ее бытия и ее форм, который заключен в ней же, но которого мы, по рассеянности и грубости, доселе не замечали... Стараться отдавать свое глубокое и цельное внимание всему окружающему нас живому, всему около нас существующему, всякой былинке и вещи, входить своим умиротворенным сердцем в то светлое и прекрасное бытие, которое проникает во все и отражается во всем, — созерцать все в Боге, отказавшись от себя, — это значит идти в царство не от мира сего.

Мы не от мира сего; но это не значит, что мы отвернулись от этой природы, глядим в какую-то пустоту, во что-то темное и совершенно неизвестное. Нет, тот мир есть лишь просветление, утончение и одухотворенный расцвет этого. Мы смотрим на то же, на что смотрят и другие, но видим в нем тот мир, который для других пока остается скрытым. В по-видимому мертвом — для нас трепещет внутренняя духовная жизнь; в немом — для нас звучат небесные глаголы; в случайном и механическом — нам открывается чудный смысл и высшая разумная красота. Можем ли представить себе, что говорил незаметный цветок — лилия — сердцу и очам Господа, когда Он всю славу Соломона повергал пред нею ниц?

И этот открывающийся духовно мир красоты и высшей жизни — не иллюзия, не фантазия поэта. Он есть, он реально существует за теми же формами, за той же природой, которая окружает нас. То, что для поэтов мира сего только идея, мечта, то, в еще более просветленном виде, для христианина не от мира сего — высшая реальная действительность, в которой он живет, которая скрыта для телесных очей и нечистых сердец, которая невыразима грубым человеческим языком и непредставима бледными земными красками.

Мы не от мира сего. Это, однако, не значит, что мы должны внутренне чуждаться тех людей, с которыми сводит нас действительная жизнь, и мечтать о других существах, которые более подходили бы к нашему идеалу. Да, мы должны быть как можно дальше от всего худого и в нас и в других, наш долг — бороться с этим неустанно и беспощадно. Но ведь это худое и есть то, что отчуждает людей друг от друга и производит между ними вражду и нестроения. Удаляясь от этого, христианин именно уходит из этого стихийного мира, где люди — взаимные враги, в тот мир, где они могут быть друзьями и братьями.

Но этот мир не в мечтательной выси фантазии, а как раз в той же самой среде и в тех же самых людях, среди которых мы живем. Как бы они ни враждовали меж собой, они все же чувствуют, что в них есть некоторый высший мир добрых чувств: любви, истины, благожелания и самопожертвования. Извне и по инерции страстей они ведут жестокую взаимную борьбу, но внутри они не могут не чтить общей единой святыни всех, которая невидимо и неслышимо проникает самую глубину их грешных душ. Вот в этой-то действительной святыне действительных окружающих нас людей и есть тот мир, в котором мы должны жить как христиане.

Люди мира сего думают, что эта святыня — только одна мечта, только несуществующий идеал: что она только в личной фантазии и в благих порывах каждого и ничего действительно властного и сущего из себя не представляет. Она скрашивает эту тяжелую и прозаичную жизнь своими грезами, но сама только греза, и не более. Умер человек, развеется тело — и греза исчезает как туман.

Христианин своим духом непосредственно переживает реальность этой святыни. Он чувствует, что этот мир любви и гармонии уже существует, уже есть в глубине духа в каждом из окружающих, только нужно захотеть и суметь войти в него. Он сознает, что это не его только создание, не его только благой порыв, а более, гораздо более объективная и вечная действительность, чем все другое, видимо предстоящее нам. Он проникает до той внутренней глубины, где враждующие вокруг него люди сошлись им самим неведомыми корнями своего духовного бытия и погружены в благодатный мир небесного царствия. Этот мир внутри их, но только так глубоко и за столькими, сотканными часто ими же самими, покровами и масками, что они не знают его хорошо и не чувствуют всей красоты и силы его вполне реальной жизни. Христианин видит его и идет к нему.

Христианин должен всецело жаждать этого внутреннего царства. Но это не значит, что он должен быть поэтому косно недеятельным или праздно мечтающим в этом мире. Благодатная жизнь неба открывается для нас по мере свободного просветления земли. Делать душу и тело свои чистыми и святыми, возводить окружающую нас природу к ее совершеннейшим формам; просветлять всю сферу данной нам конкретной жизни, животворить ближних тем дыханием, которое мы сами получаем свыше; передавать им ту радость, ту благодать, которая охватывает нас; открывать в них небо, которое открылось в нас; отдавать им свою жизнь, чтобы она возродилась и зацвела в них; короче: подражать

Христу, апостолам, святителям и мученикам, — вот самый верный и надлежащий путь к царству «не от мира сего».

Таким образом, верующий в «то» царство входит в самое внутреннейшее общение с окружающими его людьми, хотя часто и неведомо для них. Не помимо их он ищет того неба, которому призван, а в них же и через них же. Он идет к тому миру через деятельное общение с ближними этого мира, будь оно в сфере мысли, дела или невидимой молитвы и любви. То, что может казаться уединением христианина, только видимость. Он ближе к своим ближним, чем сами ближние между собой и к самим себе. Он не мечтает, а реально живет в том действительном мире, который скрывают от нашего духа наши земные мечтания. Его царство «не от мира сего» — не в туманной дали времен и пространств, не в отвлеченной пустоте измышлений и призраков, как у земных поэтов и мыслителей, а сейчас, в этот миг, на этом небольшом пространстве, в этой среде, между этими ближними. Он сквозь них же, в их собственной глубине, видит просветленный чудный мир того царства всякой красоты, жизни и гармонии, который всегда обнимает их, но в который они никак войти не могут, неудержимо скользя по блестящей поверхности этого мира в развертывающийся пред ними ряд грандиозных внешних перспектив.

Царствие Божие внутри вас есть (Лк. 17:21).

IV

Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю (Мф. 5:5).

Мир, полный лукавства и беззакония, преуспевает на пути своем; он с шумом и торжественно несется по пути внешнего развития, не зная Бога и не нуждаясь в Нем. Благочестивый человек, пребывая в Церкви, остается совсем в стороне от этого шумного и победного шествия; он нравственно никак не может примкнуть к нему и сделаться одним из деятелей и участников его. Однако внешний успех мира, его победные клики, его презрительное отношение к смиренной Христовой Церкви — не могут ли иногда смутить и верующее сердце, не могут ли иногда заронить искру зависти и ревности даже и в мужественную душу? Люди мира сего во лжи и без Бога, обгоняя и попирая друг друга, покоряют землю и овладевают ее благами. А живущие во Христе, стараясь блюсти внутреннюю правду и жить по-Божьи, конечно, по необходимости должны отстать в этом состязании, и, конечно, на них свысока и с презрением будут смотреть обгоняющие их на всех путях гордые деятели мира.

Но не будем смущаться этим. Пути Церкви в руках Бога. Предадим Ему пути наши и не будем бояться. Он выведет, как свет, правду нашу и справедливость нашу, как полдень.

Мы должны твердо верить в силу и крепость нашего Бога. Даже гнева мы не должны допускать в своем сердце, видя успехи беззаконников, а тем более ревновать до того, чтобы им делать зло. Не наш ли Бог еще устами Давида открыл нам, что делающие зло истребятся и кроткие наследуют землю и наслаются множеством мира? Разве это обещание Бога может не исполниться? А Христос не то же ли сказал нам: *Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю?* Конечно, для нас это обетование звучит несколько странно: неверие и безбожие мира успело и на нас набросить свою тень, и мы колеблемся верить в торжество кротких на этой земле, и наследование земли готовы понимать в общем туманно-отвлеченном виде какого-то иносказания...

Но тут прямой смысл и прямая правда, и она осуществится вполне, когда придет Христос на землю со всеми святыми, когда будет новое небо и новая земля и когда кроткие, обновленные, подобно ангелам Божиим, наследуют эту землю, данную им Богом в удел при создании мира.

И посмотрите, как уже во многом исполнились откровения Божии относительно кроткой Церкви Христовой. Не скрежетали ли на нее зубами своими представители иудейского народа и не посмеялся ли над ними Бог, предвидя день их национальной гибели? Не обнажали ли своих мечей, не натягивали ли своих луков язычники, чтобы низложить Церковь бедных и нищих, чтобы пронзить идущих прямым путем? И не вошел ли меч их в их же сердца и не сокрушились ли их луки? Не преклонилась ли языческая сила к подножию Креста Христова, предварительно в безумии распяв на крестах множество невинных жертв? И кого хотели стереть с лица земли всяческими способами муки и смерти, — не они ли терпением и кротостью победили своих мучителей и наследовали их землю?

Но борьба мира против Церкви не прекратилась. Насилие из одной формы перешло в другую. Побежденное в одном роде оружия, оно схватилось за другое. Безбожные владетели несметных богатств мира, воюющие и теперь против Христа и Церкви, держащие в своих руках судьбы народов и забирающие в свою власть землю, — кто они, как не те же прежде скрежетавшие зубами на апостолов еврейские начальники, как не те же бичевавшие и казнившие их представители языческой силы?

Но и их судьба предсказана. В то время как они, соединившись вместе, войдут в славу и вознесутся, — их постигнет гибель; исчезая, исчезнут они, как

дым... И современный социализм и анархизм не есть ли предвестники исполнения этого предсказания? Нашествия полчищ кровожадных варваров извне и изнутри также в руке Божией, как и все во вселенной, и злые силы, побивая и ниспровергая друг друга, а иногда карая и добрых за преступления и грехи, исполняют великий закон нравственного возмездия и неумытной справедливости, которая присуща самым стихиям мира и от которой никто и нигде вырваться не сможет. И этот закон рокового саморазрушения зла, насилия, гибнущего от собственного же насилия, исполняясь здесь, на земле, очищает на ней место торжеству кротости. *Уповай на Господа и держись пути Его, — и Он вознесет тебя, чтобы ты наследовал землю* (Пс. 36:34).

V

Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру; сие надлежало делать и того не оставлять. Вожди слепые, оцеживающие комара, а верблюда поглощающие (Мф. 23:23–24).

Вот ответ на вопрос: как относиться к внешним и мелким обычаям Церкви? Те, кто исполняет их, должны всегда знать, что это лишь частные и мелкие обнаружения внутреннего и важнейшего, имеющие значение единственно только при соблюдении последнего. Если же внутреннее и важнейшее из Евангелия и заповедей Церкви ими не исполняется, то они подлежат осуждению, как книжники и фарисеи, которые лицемерно оцеживали комаров, чтобы незаметно и под шумок поглотить верблюда.

Те, которые не исполняют обычаев Церкви и даже считают себя вправе соблазняться ими, должны принять во внимание слова Господа: «Сие надлежало делать и того не оставлять». Господь даже лицемерным книжникам и фарисеям прямо не говорит: вам не то нужно делать — не мяту, анис и тмин одесятствовать, а соблюдать суд, милость и веру. Он не говорит так; Он не противопоставляет одного другому; Он лишь разъясняет, что *это* нужно делать и *того* не оставлять; Он их обличает лишь в том, что они, оцеживая комаров, поглощают верблюдов. Но Он никак не говорит, что нужно пить с комарами: оцеживайте и комаров, но, главное, не поглощайте верблюдов.

Таким образом, Он указывает на то, что уничтожена гармония между главным и второстепенным, что соблюдение мелких обычаев служит лишь отводом

глаз, лишь лицемерным прикрытием, чтобы нарушить главнейшее и существеннейшее. Только это Он и имеет в виду, отдавая подобающее место и внешним обычаям.

Господь тонко различает степень важности соблюдения несущественного и существенного: первого *не нужно оставлять, не нужно опускать*, а второе — *главное — должно делать*; одно выражение в отрицательной, другое в положительной форме: то — как внешнее украшение, дополнение главного; это — как основание, фундамент. Кто пускает пыль в глаза внешними проявлениями благочестия, чтобы незаметно положить гнилое или фальшивое основание, тот лицемер. Но кто добросовестно создает здание Богу, тот, устроая его на прочном фундаменте, заботится и о красоте его форм, и об изяществе каждой мелочи так, чтобы во всякой детали сияла одна и та же высшая идея и гармония целого. Это и есть вся поэзия обычаев Церкви; и кто строит здание без них, тот строит казармы, а не храм, казенное здание, а не любимое жилище Бога...

VI

Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас: иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного. Итак, когда творишь милостыню, не труби перед собою, как делают лицемеры в синагогах и на улицах, чтобы прославляли их люди. Истинно говорю вам: они уже получают награду свою. У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, чтобы милостыня твоя была втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно (Мф. 6:1–4).

В приведенных словах Евангелия Господь устанавливает исключительно религиозное значение милостыни. Она имеет отношение только к Богу; она должна совершаться только пред Ним, пред Его очами, как жертва во славу Его. У нас теперь обычный взгляд, что благотворение есть дело гуманности, что оно должно иметь внутреннее отношение только к человеку или к обществу. Когда мы подаем милостыню, мы смотрим на это так, что мы делаем добро человеку, благотельствуем ему. Когда мы жертвуем на какое-нибудь общественное дело, мы думаем, что приносим благо обществу... Мысль о Боге у нас при этом если и есть, то занимает второстепенное место. Поэтому-то естественно, что мы смотрим, как отразилось наше добро в сознании тех, для кого мы его сделали.

Мы положили в руки нищему монету — и смотрим, благодарен ли он нам; мы пожертвовали обществу денег — и ожидаем от него признательности. Разговоры о нашей щедрости, статья в газетах о ней — все это, совершенно понятно, требуется нами как необходимое следствие нашего доброго дела, если мы делаем его только ради человека. Мы бросили зерно на ниву людей и, естественно, ожидаем всхода на ней, который показал бы нам, что мы бросили не напрасно, что почва благоприятна...

Господь совсем не так повелевает нам смотреть на это. *Я и Бог* — вот только кто должен быть при благотворении. *Я даю милостыню* — это все равно, что я приношу жертву Богу. Человек, которому я подаю, это только живой жертвенник. *Я* должен быть благодарен ему, что он есть, что он около меня и я могу на нем выразить свою любовь к Богу посильной жертвой. Его признательность или непризнательность — для меня дело постороннее, как качество материала, из которого сделан жертвенник. Он должен быть сделан из хорошего материала, но собственно к моей жертве мысль об этом не имеет никакого внутреннего отношения. Одного следствия я должен желать: это — чтобы моя жертва была угодна Богу, чтоб Он принял ее. А это тем скорее может быть, чем чище она, т. е. чем менее в ней посторонних мотивов и мыслей о славе и человеческих соображений о благодарности, чем пламенней она устремляется к Богу, и только к Нему одному. В Священной истории есть картины, изображающие жертвы Каина и Авеля. У Каина дым стелется и разносится по земле, у Авеля же прямо возносится к небу. Может быть, это и действительно было знаком, по которому они узнали, что жертву одного Бог отверг, а жертву другого принял. Во всяком случае, у древних народов это было средством узнавать, угодна ли жертва Богу или нет. То же самое может быть приложимо и к нашим благотворениям. Худо, если молва о них стелется по земле, разносится ветром газет по всем городам и селам. Хорошо, если они, как жертва Авеля, возносятся прямо к Богу в чистой, лазурной тишине нашего сердца.

Если мы будем так смотреть на милостыню и на всякую благотворительность, то, само собой разумеется, мы не только не будем трубить о ней во все стороны, но, наоборот, постараемся укрыть ее от взоров людей, как мы укрываем все наиболее дорогое и внутреннее, как мы делаем это в отношении самой сердечной молитвы, как мы вообще избегаем посторонних развлекающих взоров людских, когда хотим остаться одни пред Богом.

Понятно тогда и то, что наша левая рука не будет знать того, что делала правая, т. е. что мы ни на один шаг не будем самодовольно останавливаться мыслью на сделанном и придавать ему внешнее значение. Что бы мы ни сделали, — мы этим принесли только Богу жертву и воздали Ему хвалу в данную минуту. Какая б ни была жертва, — она ничтожна пред Богом и только дорога Ему по мере нашей веры в Него, нашей любви к Нему. Ты положил кусочек ладана в кадило, ты зажег восковую свечку пред образом: прошел миг — и все сгорело. Большой или маленький кусочек ладана положишь ты, с золотом или без золота поставишь ты свечку — разве не все равно для Бога, разве пред Ним не вера только твоя ценна, разве Ему не любовь только твоя к Нему дорога? И будешь ли ты останавливаться мыслью и хвалиться пред собой, что ставил большую свечу? Разве она имеет какую-нибудь важность сама по себе для Того, пред Кем светят миллионы солнц? Разве она не сгорит так же, как и маленькая? Так точно и с благотворениями. Кто приносит ими жертву Богу, тот знает, что много ли, мало ли он принес — для Бога это равно ничтожно: Ему принадлежит и небо, и земля, и все богатства вселенной. И потому такой благотворитель никогда не станет останавливаться на мысли о важности сделанного им и только поблагодарит Бога, что в данный миг удалось посильно выразить Ему свою любовь и прославить Его... И в следующий миг он уже заботится о новом прославлении Бога и не думает о прежнем, которое уже прошло, как благоухание кадила, о котором долго размышлять не имеет никакого смысла.

Кто своему благотворению придает только человеческий, личный или общественный характер, кто пускает свои добрые дела в оборот людских отношений, рекламируя себя, ища благодарности, домогаясь славы, хвалясь пользой, — тот должен знать, что делает он дело человеческое, а не Божье, что он поступает, как, может быть, и хороший язычник, но не как христианин; что плоды его дел не оставят никакого следа в вечности и погибнут вместе со всем шумом и со всей суетой этого мира; что до Бога они не доходят и с исполнением заповеди Христа не имеют ничего общего... Различные толки газет и сообщения о благотворениях так же, в существе дела, уместны, как отчет о том, насколько кто усердно молится Богу в церкви, как вздохнул и когда перекрестился. Все это дело чисто внутреннее, сокровенное, — дело, которому подобает быть вдали от посторонних взоров, и кто лезет сюда с непрошеным любопытством, тот совершает нравственное преступление. Так и относительно всякого доброго дела: оно должно быть *только видом нашей молитвы к Богу*, нашего прославления Его имени, нашей Ему благодарности.

VII

И сел Иисус против сокровищницы, и смотрел, как народ кладет деньги в сокровищницу. Многие богатые клали много. Иисус сказал им в ответ: видишь сии великия здания? Все это будет разрушено, так что не останется здесь камня на камне (Мк. 12:41–44; Лк. 21:1–4)

Вот как Господь оценивает нашу благотворительность. Он не смотрит на то, тысяча рублей или одна копейка положены в сокровищницу, а смотрит только, с какой степенью самоотвержения и преданности Ему сделано это. Вдова все, что имела, положила; значит, ее любовь к Богу была сильнее, чем у богача, который положил сотую или тысячную долю того, что имел. Поэтому и Господь оценил ее две лепты дороже всех богатых вкладов. Для Него имеет значение только внутренняя сторона благотворительности, для Него дорого только одному Ему ведомое чувство, которое породило ее, а не внешнее качество жертвы. Отсюда видно, что наш обычный взгляд на благотворение с чисто внешней стороны не может быть назван христианским.

У нас теперь все только и говорят о росте общественной благотворительности в христианских государствах, о тех крупных пожертвованиях, которые сделаны в Англии, Америке и Франции. Конечно, все это хорошее дело; но мы должны всегда помнить, что эта внешняя оценка имеет чисто языческий характер и с христианской оценкой не имеет ничего общего. Ведь и язычники раздавали деньги неимущим, делали пожертвования, строили общественные здания и пр. И конечно, с внешней стороны это было не худое дело, даже если при этом они думали только о своей славе или лишь умело бросали лишние у себя деньги... Язычество не имело дела с внутренним человеком, который стоит пред Богом, и только пред Ним одним... Христианство же только и знает этого внутреннего человека, и для него внешнее само по себе не имеет никакой цены. Христу дорога только негибнущая душа человека; Ему дорого только то чувство бескорыстной любви, которое цветет и благоухает пред одним Богом в самой сокровенной глубине нашего духа, а не то внешнее, что пройдет и погибнет, когда наступит час...

Не с тем все это говорится, чтоб осуждать внешнюю благотворительность: ведь и Христос не осудил тех богачей, которые приносили от своего избытка в сокровищницу храма... Хотелось бы только указать, что не нужно смешивать языческую точку зрения на добро как на что-то внешнее с христианской точкой зрения на то же добро как на сокровенно внутреннее; что не нужно считать рост

внешней общественной благотворительности за рост христианства, которое может не иметь с ней ничего общего; что не нужно измерять свою христианственность, или церковность, пожертвованными копейками или рублями, тысячами или миллионами, милостыней нищему или громадными зданиями... Кто так оценивает добро, пусть тот знает, что он оценивает по-язычески. Христос взвешивает только ту силу любви к Нему и пламенной ревности по Боге, которая двигает твоею благотворящею рукою и которая ведома только Ему одному, смотрящему прямо в твое сердце...

Чтобы богатому, пожертвовавшему тысячи или миллионы, сравниться с бедной вдовой, отдавшей Богу свою последнюю копейку и выразившей тем свою пламенную и всецелую любовь и преданность Ему, он должен отдать, так же как и она, все, что имеет, и с такой же, как и у нее, беззаветной любовью к Богу и верой в то, что Он позаботится о нашей жизни и нашем пропитании.

VIII

*И когда выходил Он из храма, говорит Ему один из учеников
Его: Учитель! посмотри, какие камни и какие здания! (Мк. 13:1–2;
Лк. 21:5–6)*

Глубокая и многозначительная внутренняя связь между словами Господа по поводу бедной вдовы, положившей в сокровищницу храма две лепты, и последующим вопросом учеников и ответом на него Господа о богатстве и благолепии храма. Господь видел у сокровищницы, что богатые приносили много, и, однако, отдал преимущество бедной вдове, говоря этим, что благотворение ценно только с внутренней стороны и с этой последней только и может быть измеряемо Богом. А ученики сейчас же указывают на богатство храма и говорят: «Как же так? А посмотри, что сделали богатые приношения! Посмотри, какая красота храма и сколько в нем драгоценностей! Разве это могли сделать бедные вдовы, вносившие по лепте? Это — заслуги богатых...»

И что Господь отвечает на это? «Придут дни, когда из того, что вы здесь видите, не останется камня на камне: все будет разрушено». Вот ценность всех богатств, всех внешних украшений и сокровищ: наступит час, когда все это пройдет, как прах, как пыль, обратится в ничто...

Не все ли и мы, подобно ученикам Христовым, подпадаем под соблазн внешнего? Разве в самом деле не кажется великим делом — само по себе, помимо всякого внутреннего достоинства — вся эта внешняя сторона благотворитель-

ности, все эти воздвигаемые великолепные храмы, музеи, богадельни, приюты и пр.? — Пусть кто пожертвовал на это, сделал так не ради Бога, или если и для Него, то не забывая и себя, — что нам до того? Перед нами то, что они сделали: эти храмы, дома, дворцы, эти богатые украшения в них...

И всем нам отвечает Господь: не обольщайтесь! От этого не останется камня на камне; и все это внешнее великолепие, взятое само по себе, помимо веры и любви к Богу, помимо души человеческой, — не имеет никакой цены. Все это хорошо, поскольку оно показывает, что вы живете Богом и для Бога и, по устройству человеческой природы, непременно хотите выразить это вовне, на деле. Тогда пусть проходят эти внешние украшения и сокровища — ваша душа, произведшая их, останется, и вера и любовь будут вечно в ней и ценны пред Богом. Но если взять постройки и украшения помимо этой веры и любви — они прах и тлен и ничего пред Богом не стоят, ибо пред Ним ценно только вечное, только то, что не умрет и не разрушится ни ныне, ни завтра, ни во веки веков, — то, что внутри нас, перед Всевидящим Богом... И для нас самих, как существ, предназначенных для жизни вечной, только одно это и имеет значение. Придут дни, когда земля и все наши дела сгорят, — где будут тогда наши постройки? и не с одной ли душой мы очутимся пред Богом?..

IX

Да придет Царствие Твое (Мф. 6:10)

Чего мы просим здесь у Бога? Какой смысл мы должны придавать этими словам в настоящее время, если мы не хотим лгать перед Богом и своею совестью? Первенствующие христиане молились о пришествии Христова царствия в таких словах: «Да придет благодать, и да прейдет мир сей!» (Учение двенадцати апостолов). Готовы ли мы повторить эти слова от чистого сердца? О, конечно, нет! Где у нас такая жажда благодати? Мы даже утратили ее живое ощущение и понимание: как же мы можем призывать ее царство? А молиться, чтобы прешел этот мир, нам кажется или смешным, или безумным. Так далеки мы от смысла и воззрений первых и пламенных последователей Христа, от чаяний их жизни, от небесной высоты их духа.

А между тем мы должны, должны об этом молиться. Если когда эти мольбы подходят ко времени, то именно сейчас... Посмотрим на себя. Где у нас одушевление? где пламень любви? где героизм свободы? где не знающее пределов самопожертвование ради истины? Короче сказать: где в нас и среди нас жизнь?

Не окованы ли мы все каким-то роком, влекущим нас куда-то помимо нашей воли? Не чувствуем ли мы вместо одушевления свободных героев в гигантской борьбе тоскливую казарменную тяготу заведенного будничного порядка жизни? Известна ли нам истина, ради которой мы готовы сейчас умереть и всю сладость которой мы переживаем всеми фибрами нашего существа? Что же такое жизнь наша, как не тина, полная всякой будничной бессмысленной и засасывающей тяготы? Все подавлены ее смутным гнетом, все жалуются на ее нелепость, и все-таки ни у кого не хватает силы и высоты повторить с нашими духовными предками-гигантами: «Да придет благодать и да прейдет мир сей!..»

Перед ними была грандиозная Римская империя, по-видимому несокрушимая, с ее видимой блестящей обстановкой и цивилизацией... И однако, они, ощутив и осознав всю ее роковую нелепость, были достаточно высоки и смелы духом, чтобы на своих собраниях повторять этот горячий молитвенный призыв. А мы, подавленные всем современным строем и шумом жизни, не можем даже вообразить, как можно просить себе с неба отрады, отдыха; как можно жаждать новой, совсем новой жизни, полной огня и радости; как можно думать, допускать возможность — а не то, что уж надеяться на то, чтобы эта каторга наличной жизни, эта машина всех ее роковых заведенных порядков прешла и заменилась благодатью свободы, полной жизни и любви!..

Да, мы не верим в пришествие с неба благодатного царства Христова! В наших устах эта молитва — ложь. Для нас царящие над нами законы непреложны! Мы лицемерно подмениваем благодатное царство, пришедшее с неба, мыслью об идеально-хороших порядках жизни на земле, к которым приведет сама цивилизация своей же собственной силой... Но это иллюзия! Мы внутренне чувствуем, что это неправда и что рок нигде и ни в чем не дает нам ручательства, чтобы он выполнил эту иллюзию. Да и во всяком случае не о том царстве заповедал молиться Христос, не того царства жаждали возрожденные Им Его последователи. Они верили в царство Христа и святых, которое придет с неба и обновит землю. Они верили в это по заповеди Христа — и без всяких уверток и лукавства мысли, без всяких лжетолкований. Они своими мольбами привлекали к себе с неба благодать и доселе невидимо для нас привлекают ее, чтобы, когда настанет час Божиих предначертаний со Христом и во Христе, ее потоком смыть и сжечь все неправды мира, разрушить все его узы и затворы и низвести сюда новое небо и новую землю, «в них же правда живет», — тот небесный, благословенный Иерусалим, в котором будет царствовать во веки Христос...

О, будем об этом молиться и мы! Пусть скорее приходит с неба царство благодатной свободы и любви во Христе! Пусть скорее преходит этот роковой, изживающий мир!.. Не будем обольщаться и не будем трусливыми рабами существующего! Правда, панорама знаний и откровений, богатство и великолепие окружающей нас природы все больше и больше раскрываются пред нашими глазами; но зато свет жизни все больше потухает, ее теплота становится все меньше, и все, что приобретается культурой, — все становится лишь мертвой роскошью, не увеличивающей запас жизни, а сжигающей его. Правда, перспектива идеалов как будто все дальше уходит в лучезарную даль — но разве вы не замечаете, как действительность идет прямо вопреки им и воля людей и народов сковывается роком во все более тесные и узкие рамки железной необходимости?.. Идеалы становятся мечтами, а пушки и динамит непреодолимо овладевают исторической ареной. Может быть, колесо рассудка вертится все быстрее и все тоньше оттачивает наши понятия; может быть, образы фантазии, цепляясь и переплетаясь, все причудливей принимают формы, рея над поверхностью жизни... Но разве это может заменить для нас самую жизнь? Разве эти смутные тени согреют нам сердце, разве они дадут реальную истину, преобразующую все наше существо, реальную, всецело увлекающую нас красоту?.. Никогда!..

Истина становится простым отвлечением, нисколько не возрождающим нас, скорее, наоборот, иссушающим, уводящим куда-то от действительной жизни. О ней пишут в книжках, о ней говорят на кафедрах, ее призывают в бойких фразах молодые ораторы, — но ее мужественно не свидетельствуют всем строем личной и семейной жизни, за нее радостно и серьезно не умирают, в ореоле ее света, как в броне, никто не выступает против темного рока, никто беззаветно не верует в ее конечную победу, окрыленный и возрожденный ее небесной внутренней силой... Все лишь разыгрывают комедию, как будто сражаясь за нее, усердно размахивая картонными мечами и думая только об одном: как бы под шумок попокойней и поудобней провести и устроить свою жизнь...

Укрепимся же духом и будем молить Господа, чтобы Он дал нам силу просить Его о пришествии Его царствия с той же пламенной верой, с тем же горячим воодушевлением, с той же сознательной решимостью вменять сей мир ни во что, каковы мы находим у наших великих предков по вере — христиан первенствующей Церкви.

X

Ирод, увидев Иисуса, очень обрадовался, ибо давно желал видеть Его, потому что много слышал о Нем и надеялся увидеть от Него какое-нибудь чудо. И предлагал Ему многие вопросы; но Он ничего не отвечал ему (Лк. 23:8–9)

Сколько среди нас таких же Иродов! Они много если не слышат, то читают о Христе, желали бы видеть чудо от Него, раз Он Сын Божий и Спаситель мира, и предлагают Ему много своих вопросов и сомнений, ища на них ответа в возведенном Им Евангелии и в основанной Им Церкви. И по-видимому, как же не ответить Христу? как не показать чудеса в удостоверение Своей Божественной Личности? Ведь Его спрашивал царь, ведь Его спрашиваем мы — великие мира умственного и политического, скептики и реформаторы XIX века. И что же? Он, несомненно, и теперь так же молчит, как молчал некогда и Ироду. Он молчит, потому что мы спрашиваем Его только умственно, формально, внешне, а не сгорая от жажды спасения и отчаянного сознания своей немощи; Он молчит, потому что одно любопытство сквозит на лицах спрашивающих, любопытство, вскошенное довольством жизни и гордыней эгоизма; Он молчит, так как, что бы Он ни ответил, Его не могут понять, Ему не могут поверить: почва неглубока и нет возможности бросить в нее животворного семени; да и, кроме того, Его божественная благодатная сила, принесенное Им на землю Царствие Божие, царство радости, мира с Богом и разрешения от грехов, — все это не может быть передано только словом и воспринято одним умом; Он молчит и будет молчать на всякое совопросничество, на всякую досужую, не прошедшую чрез горнило духовных и жизненных страданий, любознательность...

Не так нужно знакомиться с Господом, как хотел познакомиться с Ним Ирод; не так нам следует спрашивать Его, как некогда спрашивал он. Царские чертоги гордыни, хотя бы и европейской, и самомнения, хотя бы и научного, не арена для Его божественных спасительных речей. Он отзывается только на зов сердца и отвечает лишь на безграничное к Нему доверие. Не звать властно к себе на допрос нужно Христа, а самому смиренно прийти к Нему и поучиться от Него; не предъявлять гордо Ему нужно свои вопросы и сомнения, а преклониться перед Ним и доверчиво вручить Ему свою жизнь и душу со всеми их мятежными тревогами. Жажда спасения и небесного совершенства приводит к исканию Его; любовь влечет к Нему; благоговение преклоняется перед Ним; доверие всецело отдается Ему. И жаждущему сердцу Он дает Свой

божественный отклик, любовь Он принимает и возвращает Своею любовью, благоговейной и смиренной вере Он решает конечные вопросы бытия. И как Он решает их? Не отвлеченной логикой, не убедительными словами, не внешним чудом: Он решает их путем следования за Ним по Его стопам, путем усвоения Его совершеннейшей жизни, путем духовного и телесного соприкосновения с Ним. Доверчивое сердце с умилением принимает Его божественные заповеди и отдает на выполнение их в простоте души все свои силы, всю свою жизнь; и на этом жизненном пути восхождения в меру полного возраста Христового Господь духовно открывает и разъясняет те великие тайны, постижение которых было и всегда будет недоступно одному гордому рассудку. Посмотрите, как апостолы, эти из рыбаков учителя вселенной, научались Господом? Они не предъявляли Ему своих сомнений, подобно ученым книжникам и саддукеям, не допрашивали Его с такой назойливостью, как гордые, самоуверенные фарисеи. Они смиренно следовали за Ним, самоотверженно любили Его и с благоговейной верой прислушивались к каждому Его слову, хотя бы оно и разрушало их прежние надежды и мечты. Он, по своей нравственной чистоте, по своему духовному величию, по недостигаемо высоким совершенствам Своей жизни, был для них божественным авторитетом, и они довольствовались тем, что Он Сам находил нужным и возможным сказать им. И Господь оправдал их бесконечное к Нему доверие, не отверг призыва их горячего, жаждущего истины сердца: по мере возрастания их духовных сил Он открывается им как Спаситель мира, наставляет их как Своих избранных друзей и, наконец, проведя их чрез горнило величайших нравственных страданий, объясняет им тайны Царствия Божия, подготавливая их к восприятию силы Св. Духа, этого источника всякой истины и всякого примирения.

А Мария Магдалина? Разве она совопросничала с Господом? Разве она требовала, чтобы он разрешил ее вопросы: зачем в ней бушуют такие страсти? кто виноват в ее грехах: она ли, или ее родители, или, может быть, окружающая ее среда и пр.? Нет; она пришла в покаянном сознании своей блудной жизни и блудной души; пришла, полная только слез и любви; она смиренно стала позади возлежавшего Господа у ног Его и, плача, обливала их слезами, отирая волосами головы своей, целовала их и мазала драгоценным миром; она чувствовала всем сердцем, сознавала без всяких вопросов, что это — Сама Святыня, Сама Чистота, пред Которой прилично и можно только плакать о своей низости и греховности и Которая сама, без лишних с ее стороны слов, очистит, облагородит ее, даст мир и святыню ее измученной душе. И Мария не обманулась. Она

стала возлюбленной ученицей Господа, и Он после Своей Пречистой Матери ей первой явился по Своем воскресении...

Подвигни, Господи, и наши вялые сердца и грешные, расшатанные сомнением души прийти к Тебе, преклониться пред Тобою, омочить Твои пречистые ноги слезами веры и умиления и всецело отдаться Твоей любви и Твоему отеческому водительству, не мудрствуя лукаво, а с простотой исполняя Твои Божественные заповеди. Тогда откроется нам Твое слово, сами собой постепенно разрешатся наши сомнения и увидим мы великое чудо нашего духовного просветления и примирения...

XI

Посмотрите на полевые лилии, как они растут: не трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них (Мф. 6:28—29)

Из этих слов видно, как любил Господь природу и как тонко ценил Он ее красоту, особенно ее, так сказать, доверчивое почивание в мудрой и промыслительной любви Божией, — тот ее мир, ту ее величавую простоту, которой от нее веет на мятущегося человека, то божественное изящество ее бесчисленных форм, в которых, несомненно, отражается само Небо, Сам Бог во всей Его неисчерпаемой любви и жизни.

И христианин должен питать в себе те же чувства к природе, которые были и во Христе Иисусе. Мы должны любить ее, мы должны видеть, чувствовать в ней Бога, нашего Небесного Отца, Который создал из нее живой храм Своей славы и сделал его обителью для нас. Мы никак не должны закрывать глаз от ее красот; наоборот, должны питаться и улаживаться ими как бесценным Божиим даром, несравненно более дорогим и лучшим, чем все прекрасные вещи, созданные руками человека. Мы должны хранить и возделывать землю во всем разнообразии ее чудной жизни — этот вверенный нам рай. Мы всюду должны вносить в него свою любовь, лелеять его, трудиться над ним, жить его ростом и преуспеянием... Внесенная нами в него любовь не пропадет бесследно. Когда будет обновление мира, когда будет новое небо и новая земля (см.: 2 Петр. 3:13), когда все живущее на земле облечется нетленной вечной красотой и войдет в свободу возрожденного человека (см.: Рим. 8:21), — тогда мы увидим и свою долю участия во всем этом, своею любовью сольемся с той струей любви, которую внесли в природу в ее настоящем состоянии, и будем

в блаженстве восхвалять Бога вместе с теми лилиями и горлицами, которых так любили здесь и за которыми так ухаживали...

Земля перейдет в своей грубой материальности, но ее формы жизни, отражающие вечную красоту Бога, останутся, чтобы в своем обновленном расцвете еще громче и гармоничнее славить Господа и улаживать наши духовные очи и сердца...

Любя природу, мы любим не временное, не преходящее, не тленное, а вечное, данное нам Богом в наш удел навсегда, с чем мы связаны неразрывными узами одной и той же творческой любящей руки (см.: Быт. 1:26–28; Мф. 5:5). Природа — это та обетованная земля, в которую мы войдем владыками с победителем Иисусом. Теперь мы должны только завоевывать ее своею любовью и своими трудами над ее хранением и развитием. Мы должны воевать со всеми ее врагами, со всеми теми хищниками, которое смотрят на прекрасный мир Божий как на предмет временной наживы и удовлетворения низким, корыстным расчетам и немилосердно грабят ее богатства, разрушают ее красоту, обращают ее в место служения мерзким и гнусным идолам Маммоны и Астарты... Мы должны видеть в себе вечных обладателей возлюбленной Богом и обещанной нам земли; она будет тем раем, куда мы войдем воскресшими и обновленными, как ангелы Божии, брачным чертогом, живым, одухотворенным и преображенным, где будет непрестанная радость Христа, веселящегося о Церкви, и Церкви, славословящей Христа и отдавшей Ему (см.: Откр. 21:1–4).

Не будем забывать нашего высокого жребия на земле: мы не случайные торговцы, тем более — не временные хищные наездники на ней, а ее вечные обладатели, возделыватели и хранители ее вечной красоты, ее рая, который откроется нам с пришествием Христа Спасителя. Мы должны оплакивать поругание этого рая современными язычниками и с великой любовью защищать и отвоевывать его своею любовью и царственно-отеческой заботливостью... (См.: Откр. 11:15–18.)

ХІІ

Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину (Ин. 16:13)

«Когда же придет Он.., то наставит вас...» Как приблизить к своему пониманию тайну исполнения этого обетования? Как представить себе такое нисхождение Духа истины, т. е. Божественное вдохновение свыше, с одной стороны, и приятие

этого Духа человеком, т. е. боговдохновенность, — с другой, — соединенные в одно неразрывное и живое целое, создаваемое человеком как наставление от Духа Божия? Прежде всего, несомненно и очевидно, что это нисхождение есть дыхание Духа Божия в подобном ему духе человека. Но дыхание Духа Божия в духе человека нужно представлять себе так, что им нимало не нарушается свобода человека: иначе Бог самым делом противоречил бы Себе, в акте наивысшей Своей милости и благоволения низводя человека в ряд несвободных животных существ... Если Бог, по Своему произволению, ниспосылает в дух человека таинственную силу Своей жизни — дар Святого Духа, то человек, со своей стороны, должен также свободно принимать ее, т. е. сохраняя при этом свои природные душевные особенности и те черты, которые налагают на него история и та среда, в которой он живет. Божественное начало и человеческое, соприкасаясь изнутри, взаимно должны пополнять, а не нарушать одно другого: Бог в Своем благодатном действии может не зависеть от частных и случайных свойств человека, а природа и характер последнего не должны подавляться Божественной силой.

Таково должно быть «наставление» от Духа Божия. Понять такое гармоничное соотношение между Божеским и человеческим началом возможно единственно только при церковном учении о различии души и духа. Дух человеческий может свободно подчиняться силе Святого Духа, черпая из нее свою мощь и свое духовное содержание; но предметное сознание и словесное выражение их находятся в неизбежной зависимости от той степени развития и тех его форм, до коих дошла душевная жизнь. Потому-то на всех Боговдохновенных писаниях отпечатлелись, однако без малейшего ущерба боговдохновенному содержанию, черты времени их происхождения и личные особенности их писателей, т. е. душевные стороны человека. В свою очередь, и душевные силы человека не остаются без самого проникновенного влияния со стороны живого духа, дышащего силой Божией: сердце очищается и утончается, становится крепким, как алмаз, и пламенным, как горячий уголь; воля закаляется на великие подвиги жизни, сгорая жаждой славы живого и Святого Бога на грешной земле; мысль проясняется, и ей изнутри открывается то, что было для ее косности доселе тайной, язык становится способным хотя отчасти передать то, что прежде казалось вполне неизреченным.

«Когда же придет Он, Дух истины, наставит вас на всякую истину». Муж боговдохновенный направляет свое действие на все стороны человеческой жизни: и на очищение сердец людских, и на прояснение их мыслей, и на подвиг

их воли. Он может карать людей и может умилять их; может раскрывать всю наготу порока и может указывать божественные идеалы добродетели; но во всем и всегда он исполняет неизменно одну и ту же миссию — открывает человеку истину, т. е. ту истинную действительность настоящего, прошедшего и будущего, которая недоступна ему или вследствие жестокости и омрачения сердца (см.: Ин. 3:20), или потому, что она в том или другом случае вообще находится за пределами земного постижения. Мы хотя живем в настоящем и окружены его действительностью, но не знаем ее, не можем проникнуть в ее духовные основы, не в состоянии разобраться в ней и найти ее внутренний смысл, найти тот Божий перст, который ведет ее к известной цели; мы живем в непрерывных иллюзиях, в тягостном заблуждении относительно настоящего; мы видим только то, чего хочет наше сердце, к чему тяготеет наша воля; мы нарочито измышляем такую действительность, которая оправдывала бы наши проступки, и верим в ее реальность. Поэтому мы менее всего видим действительность, какова она есть в себе, как она проходит пред очами Божиими во свете чистого сознания. Боговдохновенные мужи и открывают эту истинную действительность людям, призывая их к покаянию и к прозрению, чтобы отвратить несчастья, грядущие на них за их заблуждения и самочинные пути. Прошедшая действительность также извращается и затемняется нами, и мы не в состоянии удержать в себе ее правдивого облика и тем более не видим в ней тех писмен Божиих, которые ярко горят на темном фоне человеческой жизни для боговдохновенного писателя. Еще более недоступно нам будущее. Но взор боговдохновенного мужа проникает и туда, прозирая грядущую истину. Будущее коренится в основах настоящего, оно уже намечено в той духовной действительности, которая подлежит воплощению. Темный внебожий (удалившийся от Бога) мир идет по темным роковым законам судьбы; светлый Божий мир свободы и добра развивается по нравственным внутренним, но тем не менее также непреложным законам, и боговдохновенному взору открывается, как в блеске молний, возникающая из них грядущая действительность и явственно рисуется во свете очей Всевидящего Бога будущая борьба добра и зла и все иногда страшные и губительные, а иногда и спасительные для человека последствия. Так Святой Дух наставляет Своих избранных на всякую истину.

XIII

Утешитель же, Дух Святой... напомнит вам все, что Я говорил вам (Ин. 14:26)

Евангелие свидетельствует об исполнении этого обетования Господа. Писатели-евангелисты передают нам доселе то, что *напомнил* им Дух Святой из жизни и бесед их возлюбленного Учителя.

Под действием Святого Духа они стали способными в наивной простоте и чистоте созерцать открывающуюся их сознанию и пережитую ими действительность, верно воспринимать ее духовные основы и столь же верно передавать ее другим. Напоминаемые им Святым Духом евангельские события отражались в их душе, как в чистом зеркале, нисколько не искажаясь и не затемняясь под влиянием их личного человеческого чувства; мы видим у них полное беспристрастие к себе, всецелое отрешение от всякой мысли о своем личном «я». Апостол Петр, например, в своих евангельских рассказах записывающему их евангелисту Марку так заботливо относился ко всем малейшим колебаниям своего личного человеческого чувства, что умолчал о всех тех событиях, которые так или иначе выдвигали лично его самого.

Затем, событие выражалось у них в строго соответствующей ему мысленной и словесной форме. Но в Евангелиях мы находим драгоценное указание, что соответствие это не заключается в подробном и протокольно-мелочном описании происшедшего или стенографически буквальной передаче сказанного. Нет, проникая в духовные основы событий из жизни Господа, евангелисты свободно относились к случайным частностям, облекающим и окружающим эти события. Одно и то же событие евангелисты описывают каждый несколько отлично от другого, имея в виду или разные моменты в событии, или различные его стороны. С какой свободой они смотрят на букву описания, видно из того, что, например, один и тот же евангелист Лука рассказывает о вознесении Господа два раза (в своем Евангелии и в Деяниях апостолов) — и каждый раз в иных чертах и словах, дополняя одни повествования другими, очевидно не видя в этом ничего такого, что бы наводило тень сомнения на достоверность сообщаемого им. Для них важно было не то, чтобы все моменты, черты события были занумерованы в словах; они сознавали всю невозможность исчерпать сполна какую бы то ни было действительность, а тем более действительность с таким бесконечным внутренним содержанием и смыслом, какая проходила пред их взорами. Да для них это было бы и совершенно бесполезно, так как их цель состояла совсем не

в мертвом книжном занесении случившегося на ту или другую страницу пергамента; их дух имел пред собой бесконечную, божественную, и притом живую, задачу: отметить событие хотя бы, может быть, и одной чертой, но так, чтобы оно *затрепетало жизнью в душе читателя и привлекло его внутренние силы к источнику возрождения — Христу.*

Мысль евангелистов всецело была направлена именно на исполнение этой задачи, и этого они достигали тем, что сливали свою волю с волей Бога, желающего в отношении человека только одного: возродить его во Христе и чрез то спасти его. Евангелист Иоанн говорит, что все, что написано им, написано для того, чтобы читающие уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и веруя, имели жизнь во имя Его (см.: Ин. 20:31). Писатель является, таким образом, только органом Божественной воли, проводником деятельности Божественного Духа; не о себе он собирается писать, не летописцем он хочет быть — он является лишь выразителем той же самой Божией спасающей силы, которая создала самые события, о коих он сообщает; он как бы сливается с нею, продолжает ее же живое дело, воспроизводя в повествовании то, что раньше совершилось в действительности. Потому-то словесно *воспроизведенное* событие носит в себе ту же живую божественную силу, которая была и в *действительном* событии. Воля евангелиста является как бы только ручейком, соединившим свои струи с многоводным потоком воздействия на мир силы Святого Духа. Эта свободная и всецелая отдача своей воли в волю Божию и отождествление своих целей при *повествовании о событии* с целями Божественными при *самом совершении их* и делает возможным то, что писатель совершенно отдается созерцанию события без всякой косвенной мысли о себе и что он рисует событие с такой же свободой слов и очертаний, с какой свободой деталей оно могло бы произойти и на самом деле, оставаясь столь же действительным и спасительным для человека.

Отсюда понятно, в чем состоит «напоминание Святого Духа», т. е. *бого-вдохновенная* сила Евангелия: никак не в протокольной точности описания воспоминаемых событий, совсем не в подробности деталей в их изображении, а в том, что они передаются духу читателя *жизненно*, т. е. Духом Святым, и потому так же *действительно*, как *это было в самой действительности в отношении писателя*. Поэтому в Евангелии пред нами не мертвые описания событий, а *сами живые события*, дышащие на нас своим благодатным влиянием, не *проходящие воспоминания* человека, носящие всегда личный отпечаток, а вечные

напоминания Бога грядущим векам только раз совершившегося на земле и отразившегося навеки в небе, в Его Божеском созерцании; постоянное жизненное воспроизведение в *глубине духа* того, что произошло когда-то во плоти и в *материальной обстановке* человека.

Теперь становится понятной живая, божественная действенность Евангелия на души людей. В его повествованиях живет та же божественная сила Святого Духа, которая была и в самых событиях земной жизни Господа. Это не одни слова и не просто рассказы, — в них говорит *творческая, спасающая нас Сила*; повествования — только средства воздействия на нас живого Господа, пребывающего постоянно с нами, хотя и не видимого нам. Потому-то оно и есть *не-тленное семя*, из которого возникает наше духовное возрождение (см.: 1 Петр. 1:23). Напоминания Св. Духа, сообщенные нам евангелистами, творчески проникают в наш дух и порождают в нем новую жизнь, полную радости и утешения от благой вести, приносимой нам Господом.

Утешитель же, Дух Святой... напомнит вам все, что Я говорил вам (Ин. 14:26).

XIV

Исследуйте Писания... Они свидетельствуют о Мне (Ин. 5:39)

Так говорил Господь не веровавшим в Него иудеям. Но они ли не исследовали Писаний, изучая их каждую строку, считая в них всякую букву, истолковывая отдельные изречения на всевозможные способы!.. И все-таки это не повело их к вере во Христа как Сына Божия и Спасителя людей, и Господь приглашает их к *исследованию* Писаний. Очевидно, под исследованием Он разумеет здесь не внешнее, формальное, кропотливое изучение мелочей, а духовное проникновение в самые основы, во внутренний смысл боговдохновенных повествований и речений.

Слова Господа, по справедливости, могут быть обращены и к нашему времени, к тем лицам, которые занимаются исследованием Священного Писания вне духа и веры Церкви. Среди христианских ученых и любителей Писания так методично поставлено это изучение! Столько полагают они в него трудов, необычайной кропотливости и всесторонней оценки каждого известия и всякой мысли! И однако, можно ли сказать, что в зависимости от этого возрастает вера в Господа как Сына Божия и Искупителя? Не наоборот ли? Внешнее изучение

Писаний не ведет ли скорее к неверию? Не служит ли оно и теперь, помимо своей воли, чисто человеческим тенденциям и стремлениям, как служило оно им у иудейских книжников, фарисеев и саддукеев?

Действительность в виде протестантского и сектантского толкований Священного Писания вполне подтверждает это. И причина этого та, что подходят к Писанию не из Церкви, не от веры и духа, а извне, из чисто личной рассудочной области, с обычными внешней науке критическими приемами, имеющими в основе всех своих изысканий метод недоверия и сомнения. В этом и заключается коренная ложь. Писания даны только вере и любви Церкви и только в ней и ее верными сынами могут быть истолковываемы.

Превращение боговдохновенных записей, врученных верующему духу Церкви, в простые исторические письменные памятники, подлежащие критике всякого, даже вполне неверующего, человека, — это прямой признак церковного умирания. Это показывает разрыв с Небесной Церковью, от которой идут Писания, со Святым Духом, который говорит в них и воспроизводит в нашей вере живые, когда-то бывшие события. Это значит отнестись к Церкви и ее словам совершенно — в строгом смысле слова — извне, т. е., следовательно, быть вне Церкви, выйти из нее.

Извне во всем можно сомневаться, все можно заподозрить и критиковать. Мы знаем из философии и из жизни, что этого сомнения не избегает самое очевидное и жизненно неопровержимое. Тем более это возможно в отношении исторических событий, случившихся много столетий тому назад. Если мы возьмем какую угодно эпоху и из нее какое угодно событие и будем исследовать его во всех деталях и побочных сочетаниях и со всеми приемами недоверия к их действительности, со всей системой заподозривания ее, — то не может быть ни малейшего сомнения, что мы найдем в нем много противоречий, неясностей, ничего совершенно достоверного и неопровержимого. Разве могут быть такие всесторонние и глубокие знания какой-нибудь эпохи, а особенно древней, чтобы в ее событиях не оставалось ничего смутного? А тем более это приложимо к евангельским событиям, полным необычайности и извне и изнутри. Если мы представим себе, какое неисчислимо громадное количество энергии потрачено на критику евангельских событий, сколько самого ярого сомнения вложено в них, какие страсти неверия, отрицания и злобы направлялись на эти три с лишним года из мировой истории и этот небольшой клочок земли на всем земном шаре, если мы поймем, что тут, на этой критике, сосредоточены все главнейшие силы той земли, которая враждует против неба, — мы ничуть не будем

удивляться, если эта критика сомневается в каждом слове и не оставляет камня на камне из всей евангельской истории.

Это так и должно быть. Это вполне неизбежно. Но только все это вне Церкви, все это в стане врагов ее. И когда мы думаем, что внешняя историческая критика должна быть и в Церкви, в ее собственной жизни в качестве самостоятельной деятельной силы, то мы пускаем врагов в свою ограду и подрываем свою Церковь, врученную в данный момент на земле нам, живущим здесь.

Но как же? Разве не возможна, разве не нужна историческая критика в Церкви? Разве не очевидно, что истина не боится исследования и в конце все-таки восторжествует?.. Да, историческая критика нужна в виде защиты, как нужны пушки против пушек врагов. Но нужно знать, что это — метод, враждебный Церкви, чужой для нее. Он нужен, когда нападают на нее, но не для наступления и не для внутреннего подъема жизни. Он может только убивать врага и отражать его и потому должен применяться только к врагам, нападающим на нас. Как нельзя пушки, хотя бы и отбитые у неприятеля, направлять на своих, потому что они только и могут что убивать, куда бы ни были направлены, — так нельзя и внешнюю критику Писаний обращать внутрь Церкви, вводить в ее среду. Это ничуть не послужит к жизни и развитию ее и потому никогда не даст прочного преобладания над врагом... Последнее достигается только ростом и красотой внутренней и внешней жизни Церкви, ее верой и деятельной любовью, ее общением с Небесной Церковью, ее полным и жизненным воспроизведением в вере тех событий, которые легли в основание ее жизни и о которых ей передали очевидцы и свидетели.

Святые апостолы писали Евангелия и Послания той верующей среде, той Христовой общине, которой записанные ими события были уже хорошо известны и никакого сомнения в них не возникало. Нужно было только утвердить письменно то, что было уже сообщено устно и было воспринято верой слышавших, и привести все сообщенное в порядок. Неверующих евангелисты совсем не имели в виду и не стали бы доказывать им, если бы они стали критиковать их известия. Они только указали бы, что сами видели то, что передают, сами осязали то, о чем свидетельствуют, что они призваны к свидетельству истины и жизнью и смертью. Собственно, самое написание Евангелий было вызвано лишь желанием помочь верующим как можно вернее разобраться во всех известиях о Христе и как можно жизненнее воспроизвести священные события по показаниям самих очевидцев и непреложных свидетелей, в безусловную правдивость

которых община уже веровала и пастырскому водительству которых она была уже совершенно предана.

Итак, в чтении и толковании Писаний мы должны выходить от Церкви, от присущего только ей одной свидетельства Святого Духа и порождаемой Им веры. Это ничуть не значит, что в Церкви можно верить только без рассуждения. Нет, именно в ней можно и должно верить с рассуждением, но... не рассуждать без веры. Кто рассуждает без веры, тот не в Церкви и Писания писаны не для него. Кто верит без рассуждений, тот верный раб Церкви, но не свободный сын ее, и враги Церкви могут легко переманить его за ее ограду в свой стан, прельщая своей мнимой свободой. Кто верит и старается разумно укрепить и прояснить свою веру, постоянно вчитываясь в Писания и вживаясь в них, тот участвует в создании Церкви на земле, в ее ограде и укреплении и становится ее сознательным гражданином, свободным сыном ее и другом Христа (см.: Ин. 15:15).

XV

Когда же поведут предавать вас, не заботьтесь наперед, что вам говорить, и не обдумывайте; но что дано будет вам в тот час, то и говорите: ибо не вы будете говорить, но Дух Святой (Мк. 13:11)

Кто живет во Христе, у того все должно быть вдохновенно, все вытекает из воздействия на него Святого Духа. Такому последователю Христа не нужно мучить себя предварительными расчетами и предугадываниями, что и как в данную предстоящую минуту сказать. Когда настанет минута, Дух Святой подскажет, как действовать и что сказать. Эта вера во вдохновение, эта надежда на Святого Духа, Который в каждую минуту настоящего озарит мысли и укрепит волю, должны быть постоянно у истинно верующего во Христа и живущего в Нем, и не только у отдельного человека, но и у целого народа...

Жизнь в Церкви, и частная и народная, должна быть жизнью во Святом Духе, в Его свободе, в Его вдохновенном озарении мысли. Все это несомненно, но все же нужно иметь в виду, что для такого вдохновения, для такой свободы во Христе должна быть известная душевная почва. Если в душе полный хаос, полная неопределенность мыслей, мелкота и поверхностность чувств, отсутствие крепких привычек воли, то что может сделать с ними даже и вдохновение

свыше? Как мы можем понять голос Бога, услышать и облечь его в ряд определенных мыслей? Чем мы можем почувствовать его тишайшее и глубочайшее дыхание? Где у нас силы и решимость следовать его велениям и жизнью свидетельствовать его истину? Когда Господь призывал к возрождению своих соотечественников, когда Он им указывал путь вдохновенного руководства свыше, от Отца, Он имел пред собой в высокой степени культурную почву. Не в книжничестве она была, не во внешнем формализме, а в величайшей, непоколебимой прочности народно-религиозных традиций, всасывающихся в каждого с молоком матери. С первым лепетом уст, с первым проблеском сознания младенец вступал в строй строго определенных религиозных и народных воззрений. Чувства воспитывались в известном направлении и в полной гармонии со всем строем жизни, верований и убеждений и потому были цельными; каково бы ни было иногда их качество, но они, во всяком случае, не были расшатаны, мелки и поверхностны. Воля, чрез долговременные исторические испытания и религиозное воспитание, становилась твердой, закаленной. Конечно, этот строй души под влиянием книжников и фарисеев направлялся в ложную сторону; но все же он был строем, а не хаосом, он был определенной силой, а не колеблющимся бессилием, он был установившейся культурной почвой, а не сбродом всего случайного и наносного...

И понятно, если этого душевного строя касалась благодать Божия, если он направлялся не к ложным целям, а к голосу свыше, к вере в Господа, то он был в состоянии воспринять этот голос, истолковать его и свидетельствовать его истину всей жизнью...

Таковы и были апостолы. Они не получили школьной раввинской заправки, исключая апостола Павла и, может быть, Варнавы, и таким образом избегли ложной и односторонней крайности воззрений; но тем яснее и цельнее была их культурная душа, проникнутая мессианскими чаяниями и от самого рождения воспитываемая со всех сторон самыми разнообразными воздействиями жизни в этом направлении. Когда сошел на них Дух Святой, они всецело сделались Его глашатаями, слушателями, свидетелями. Но они и подготовлены были сделаться таковыми, в их распоряжении каждый миг был полный запас мессианских мыслей, чувств и стремлений. Они мыслили библейски, библейскими образами и изречениями; их чувства были продуктом тысячелетней религиозно-исторической культуры и были не наносными, не внешними, не случайными, а глубоко и древнетрадиционными, пережившими тысячи испытаний и опытов, а потому ставшими их природой во всякое время, при всяких внешних обсто-

ятельствах. Когда бы ни услышали они призыв Господа, голос Святого Духа, они были готовы и в состоянии услышать, истолковать и свидетельствовать его в полном согласии с откровенной волей Божией...

Святой Дух сходил и на язычников, скажут. Да, но и здесь Он находил не каменистую, покрытую наносными валунами почву. Что могло быть цельнее и пламеннее чувств этих несчастных, столетия изнывавших под гнетом рабов? Что могло быть глубже отчаяния, которое наполняло и поглощало жаждущие Бога души лучших людей? Какая обстановка могла крепче закалить волю человека, как не железная длань, все стирающая в себе, длань римской несокрушимой власти и установившейся истории? Что могло лучше и крепче дисциплинировать ум с его формальной стороны, как не многочисленные философские и ораторские школы, которыми полна была история Греции и Рима?

Но, однако, это не была культура, направляемая откровением Самого Бога. Она не была, правда, тряпичной, бесхарактерной и наносной; но все же она по своему содержанию не давала верного и надежного материала для полного и всестороннего истолкования голоса Святого Духа, присущего верующим. Потому-то в дальнейшей истории мы имеем дело с личными мнениями и истолкованиями откровения, хотя и носят в себе след влияния Святого Духа, хотя и веют вдохновением свыше, но вместе с этим привносят и нечто частное, иногда неточное, одностороннее или даже не совсем согласное с откровением. Это — отдельные отраженные лучи, не выражающие всей чистоты и полноты света Духа Христова, а иногда затемняющие и искажающие его. Их приходится оценивать и разбирать с помощью того же откровения чрез апостолов, и судьею является уже вселенский голос всей Церкви в ее целом, в лице ее представителей на соборах.

С дальнейшим распространением христианства благодать Святого Духа падала на более и более неподготовленную природную почву. Полагаться на личное вдохновение стало все более опасным, и историческое предание понемногу заменяет живой голос Святого Духа, Который говорил так ясно в избранниках Божиих первенствующей Церкви. Это требовалось самой совестью христиан, сознававших свою немощность по духу сравнительно с первыми носителями Христова возрождения. Так христианское воспитание получило исторический характер, подпало под влияние внешнего авторитета Церкви. Как для школы воспитания еще слабых и не установившихся внутренне народов это было вполне законно и нормально. Закон, детоводитель во Христе, был, есть и будет и в отдельном человеке, и в целых народах...

Но он не должен заменять собою все, а должен лишь воспитывать и вводить затем в жизнь Святого Духа, присущую Церкви... И это, конечно, так бы и было, если бы только Церковь в ее вселенском значении была воспитательницей новых народов. Но, к сожалению, воспитание чисто церковное отступило на второй план, в него стали вноситься национальные односторонние черты и чисто внешняя государственная сила.

Рим внес во вселенское понимание Церковью Христова откровения свои особенности и, присоединив к ним свою чисто государственную культуру и внешнюю силу, стал в этом одностороннем направлении внешним авторитетом властвовать над подпавшими его влиянию народами. Конечно, этот путь не был путем к свободе жизни Святого Духа, к полному возрождению и перерождению воспитываемых народов, к тому, чтобы им быть народами Божиими, носителями и вдохновенными выразителями жизни Христовой... Народы так и остались на пути или внешнего послушания Риму, или внешнего бунта против него.

Русский народ, восприняв вселенское церковное понимание из рук Византии, избег ее власти как государства и народности и развивался более самобытно, хотя медленно, в атмосфере церковных идеалов. Внешний авторитет Церкви, в лице ее представителей в России, не будучи чужим и неприятельски-насильственным или подавляющим по своей высшей культуре, не был так силен и влиятелен, чтобы дисциплинировать народные массы. Но сам народ, сознавая свою духовную слабость, всегда рвался установить этот авторитет и определить, ограничить им себя извне. Отсюда, с одной стороны, у нас слабость внешней церковной дисциплины, а с другой — привязанность народа к внешним традициям и установлениям, к букве и обычаям церковным, даже вопреки центральной власти, как у старообрядцев.

России предстоит воспользоваться своим, уготованным Самим Богом, положением в истории воинствующей Церкви на земле. Она должна создать у себя образование, воспитание и формы жизни в строго вселенском церковном духе, во всей высоте и широте христианских идеалов; она должна возделывать из себя почву, где благодать Святого Духа нашла бы все удобства, чтобы произрастить роскошный цвет Христовой жизни, свободу святого вдохновения во Христе. Но эта свобода, эта настоящая жизнь во Христе возможна лишь после продолжительной культуры в строго христианском церковном духе. Только после такой школы возможно существование новозаветного народа Божия...

XVI

Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего. Пилат сказал Ему: что есть истина? И, сказав это... вышел к иудеям... (Ин. 18:37–38)

Мне представляется, что голос Христа и голос Пилата прозвучали где-то в двух противоположных мирах и замерли, ни в чем взаимно не соприкоснувшись, не перелетев бездны, которая их разделяла. Христос говорит, что Он пришел указать истину, привести к ней людей, дать им ее почувствовать и всякий, кто стремится к ней, придет к Нему, ощутит ее и согласится с Ним. А Пилат на это не то скептически восклицает, не то пытливо спрашивает, не то грустно и мечтательно размышляет: «А что такое истина?!» Христос устремляет свой призыв в сферу бодрой жизни и действительного опыта, возбуждая дух человека к деятельному подвигу: прийти и испытать. Пилат устало направляет свою разочарованную мысль, как притупленную стрелу из ослабленного лука, в пустоту отвлеченного рефлекса, где никакой жизненной цели нет и быть не может. Потому-то на нее и не последовало никакого ответа со стороны Господа.

Теперь часто спрашивают: отчего Христос ограничивается указанием лишь на факты Своего пришествия, Своего мессианского и божественного достоинства и т. п., а не отвечает на те чисто рассудочные сомнения, которые возникали и возникают по поводу Его в недоверчивой человеческой мысли? Эти сомнения бывают иногда весьма существенными, а между тем в Евангелии они как будто считаются предрешенными. Например, тот же Пилатов вопрос — разве он не важен? Ведь поставленный на метафизическую почву, он совпадает с вопросом: есть ли Бог? и что такое Он? Потому что раз есть Бог, значит, есть и истина, и каков Бог, такова и истина. А разве это не коренной вопрос?

Я думаю, что Евангелие молчит в подобных случаях потому же, почему и Господь ничего не ответил Пилату.

У современных скептиков и у Христа мысленные горизонты совершенно противоположны. Там горизонт старческого пустого рефлекса, здесь горизонт молодой, деятельной жизни. Вечерняя заря освещает совсем не то, что восходящее светило, и их лучи нигде не совпадают. Потому-то «важные» вопросы скептиков, подобно тающим в сумерках световым переливам, идут совсем в другую сторону, чем призывающий к дневному труду лучезарный свет Евангелия,

и Господь точно их не замечает. И наоборот, Он озаряет ту пробуждающуюся действительность, которой нет уже в пределах власти их погасающих жизненных сил.

Возьмем видоизмененный пилатовский вопрос: есть ли вообще бог и что такое он? Нам представляется, что он своею тяжестью чуть ли не колеблет основы всего мира и всей жизни, а на самом деле это — вопрос отживающей души, вопрос совершенно праздный, выхолщенный искусственно-тепличной культурой ума. Если мы им мучаемся, то это показывает только, в какой заколдованный круг отвлечений и призраков мы втянули нашу мысль. Ставит ли жизнь этот вопрос? и возможен ли он в ней? Нет. В то время как больной ум изощрается в сомнениях, действительность свидетельствует, что у каждого живого человека и в каждом живом народе были и есть свои боги и нераздельная с ними истина, и без бога решительно невозможна и не существует никакая развивающаяся человеческая жизнь. И это без всякого исключения.

В период ослабления жизненных сил образуется привычка к отвлечениям, не имеющим определенного реального содержания. Бог становится лишь самым высшим из таких отвлечений. Это своего рода ярлык, титул, который нужно к кому-нибудь приложить. И однако ум в то же время с тоской замечает, что в черте его кругозора такого предмета как будто уже нет... В молодой жизни ничего подобного не бывает и быть не может. В ней нет условных титулов. В ней все занимает относительное положение по своей действительной силе во взаимной борьбе, и взаимная группировка происходит сама собой. Более значительная сила влияет на жизнь глубже и интенсивнее менее значительных и дает ей направление, притягивая ее к себе, становясь целью ее движений, являясь ей как источник истины, как ее бог. И дается ли ей это название или не дается — все равно: жизнь подчиняется ей как царствующей в данный момент силе, пока не столкнется с другой силой, которая может ее к себе перетянуть и направить в другую сторону. Тут названия сами собой вытекают из жизни, а не жизнь вызывается названиями, как палочкой волшебника. И как жизнь кипит и меняется, так и названия, даже самые высокие, бегут и клубятся вслед за ней, далекие от того, чтобы коченеть в холодной атмосфере условных отвлечений и леденить оттуда жизнь.

Посмотрите, как в жизни образуются конкретные религиозные представления. Для дикаря бог — то, что оказало на него сильное впечатление, что, по его мнению, повлияло или может повлиять на его судьбу. Тут могут быть и камень, о который он споткнулся, и бурливый поток, разбивший было его челн,

и молния, ослепившая его, и бесчисленное множество всякого рода предметов и явлений природы. Они в данный момент властвуют над душой и жизнью темного, впечатлительного человека и становятся для него богами. Тут мысль непосредственно наивна: «Ты сейчас всецело владеешь мной, я поддаюсь твоему влиянию, преклоняюсь пред тобой — значит, ты мой владыка, царь, бог, по крайней мере на сей момент». И я думаю, здесь мысль права, потому что она выражает действительный факт, хотя бы и мгновенный.

Возьмем Библию и другие памятники религиозных представлений. Мы везде найдем, что каждый народ в своих богах выражает свое ощущение действительной силы определенных явлений, или сторон внешней природы, или собственной души. Боги для них были не почетные титулы *неизвестных* величин, а лишь названия *налицо существующих* грозных и могучих влияний. Поэтому-то народы так воевали из-за своих богов, так верили в победу, подаваемую ими, так жестоко и настойчиво приводили побежденных к подножию своих алтарей. Одни несли с собой богов страшной всесокрушающей силы, другие — производительности и сладострастия, иные — красоты. Аврааму открылся духовный, личный Бог, но и Он был для Авраама вполне реальной силой, повеления которой властно звучали в его духе и которой он в своей жизни самым делом всецело подчинился.

Во всем этом не было ничего искусственного и условного. Народ по тем или другим причинам поддается преобладающему влиянию известной силы или нескольких сил. Он отдается им, верит в их правду и могущество, верит чрез это в себя и свою правду, работает, цветет, становится историческим народом. Достоевский в «Бесах» устами Шатова говорит, что каждый народ имеет своего бога и только до тех пор он может быть историческим народом, пока верит в него. Это несомненная правда. Когда, с дальнейшим усложнением исторической жизни народа, влияние природы преломляется в слоях общества и отдельных личностей и внутренняя жизнь становится многосторонней и дробней, тогда и боги становятся многочисленнее. Они взаимно борются, как и силы природы; влияние их в общем ослабляется; цельность и сила веры в их истину поэтому слабеет, и народ разлагается вместе со своими мельчающими, изолгавшимися и умирающими внутри его богами. Без бога нет живого народа, и во взаимной борьбе побеждают те народы, у которых сильнее боги: один народ во власти сурового чистого бога, другой поработен силой сладострастия в образе Астарты — ясно, кто кого победит на поле брани и кто кого обольстит после победы. Борьба народов даже и по приемам была борьба их богов.

Историческая жизнь нигде и никогда не ставила вопроса: есть ли бог? Не ставила его по той простой причине, что всегда предreshала его, имея налицо того или другого бога или целое семейство их. Когда боги теряли свое властное обаяние и известный народ разлагался, тогда, правда, являлась возможность вопроса: есть ли бог? Но он тут только показатель рокового момента старчества: в нем говорит никак не энергия мысли, а только наступающее бессилие души — не более. Это не аромат цветущей жизни, а запах разлагающегося трупа. Берeditь его, копаться в нем — значит только помогать его дальнейшему разложению. Жизнь в таких случаях выдвигает на сцену истории новые народы с новыми богами, и костлявые скептики становятся добычей вновь прилетевших мощных орлов.

Что было прежде, то совершается и сейчас. Где есть жизнь, там есть и бог. Какова эта жизнь и каков этот бог — вопрос иной. Но только где есть энергия, где есть одушевление, там непременно есть влияние мощной, внутренней или внешней, определяющей силы, преклонение пред ней как пред источником истины, как пред своим богом, и вера в ее победу. Мы можем лицемерно не придавать ей этих титулов, мы можем говорить, что признаём другого бога или не признаём никакого, — но ведь вопрос не в том, что мы признаём или не признаём, а в том, за чем мы *жизненно следуем* в данный момент. Бог и истина есть конечный пункт жизни, а не конечный пункт *теории*. Вся происходящая в настоящее время борьба направлений жизни есть борьба тех же самых в большинстве случаев богов, которые создавали и прежде историю мира. Борьба ушла внутрь, вышла из пределов национальных, переменялись названия, гимны, культ, — но сущность осталась та же. И человек, и народ, пока он жив и молод, всегда под властью какой-либо силы; и чем больше в нем даров, тем более могучей и высшей силе он отдается и тем шире и благороднее разворачивается его жизнь.

Таким образом, жизнь предлагает только выбор богов, но никогда не ставит вопроса: есть ли бог? Жизнь, пока она жизнь, есть непременно движение; движение непременно уже идет по какому-нибудь направлению; направление, очевидно, определяется какой-либо из существующих сил; эта сила и есть для нее в данный момент ее сила и ее бог. Но жизнь человека и извне и изнутри подвергается влиянию многочисленных сил; возникающие отсюда движения принимают разнообразные направления; эти направления могут быть самые противоположные; чрез это жизнь постепенно запутывается, источники ее иссякают и ход ее постепенного развития прекращается... Тогда возникают всякие раздвоения

и сомнения; жизнь или разрывается противоположными влияниями — умом, например, следуя одному богу, а волей другому, — или, усталая и изжившаяся, не поддается глубоко ни в ту, ни в другую сторону, вибрируя лишь поверхностно, в области легких чувств, рефлекса и сомнений... Так и было всегда в истории человечества. Природные боги под конец не развивали жизни народа, а запутывали ее и приводили к полному расстройству, измельчанию и гибели. Поэтому дух человека всегда нуждался в такой силе, которая регулировала бы все влияния и вела бы жизнь к непрерывному гармоничному развитию.

Христос в удовлетворение этого и принес на землю силу Св. Духа и призывает ощутить ее и отдаться ей. Он свидетельствует, что она ведет к вечной жизни и есть сила божественно-царствующая над всеми доселе господствовавшими среди мира силами, властно гармонирующая их влияние в том, кто отдастся ей. Он пришел не для того, чтобы *рассуждать* с людьми, а для того, чтобы *низвести* в среду их *всемогущую реальную силу*, указать на нее и привлечь к ней сердца. Но кому может предлагать Христос Свое свидетельство? Кто может Его послушать и за Ним последовать? Конечно, только те, кто от истины, т. е. в ком сохранилось еще настолько энергии духа, чтобы воспринять влияние духа Христова и отпечатлеть его в себе, у кого есть еще инстинкт жизни и жажда ее цельного непрерывного развития, кто жив и бодр. Могут ли отозваться на Его призыв те, у кого иссякли жизненные источники, кто уже нечувствителен к воздействию высшей силы, кто не может уже отдаться никакому богу, кто спрашивает свое опустевшее сердце: «Да и есть ли вообще Он? Что могут сделать рассуждения ума, когда отлетела жизнь? Может ли восходящий день воротить потухающую зарю дня прошлого?» Мудрое молчание не есть ли в таких случаях самый красноречивый, хотя и безнадежно грустный, ответ на скептические вопросы отживающей культуры? И ее представителям, сумеречным теням, неизбежно погрузиться во тьму, и никому не вернуть их к жизни никакими словами и рассуждениями... А что призвано жить, то откликнется и на молчаливый призыв молодого восходящего солнца и пышно развернется во всей своей красе под могучим потоком его животворной силы.

XVII

Бог есть дух (Ин. 4:24)

Так сказал Господь жене-самарянке у колодца Иаковлева. Понятен ли нам смысл этой открытой Господом истины? Кажется, вполне понятен; мало того, мы не

только эту истину понимаем, но так привыкли к ней, так сжились с нею, что она не останавливает уже нашего внимания; мы считаем ее вполне достоверной и ясной. Для нас очевидно, что Бог может быть только существом духовным, что Его нельзя представить себе, как представляли и представляют доселе язычники, какой-либо материальной силой или каким-нибудь явлением природы: грозой, солнцем, луной или в виде того или другого животного и т. п.

При всем современном удивлении к силе электричества никому не придет в голову обожествлять эту силу, признавать ее богом, приносить ей жертвы и пр. Для нас представляется совершенно ясным, что Бог не может быть ничем материальным или природным; Он несравненно выше всего этого; Он — духовен.

Но имеет ли эта очевидная истина какое-либо непосредственное и жизненное для нас значение? Этого не видно. Нравственного смысла мы из нее не извлекаем; своим сердцем мы на ней не останавливаемся; нашу деятельность она не освещает и ею не руководит; нашу совесть она ни к чему не обязывает; к высокому подвигу нас не влечет; мы скользим по ней своим сознанием так же равнодушно, как, например, над отвлеченным положением: «безусловное — безгранично».

Почему же это так? Может быть, откровение Господа, что Бог есть дух, действительно только философская, отвлеченная истина? Конечно нет. Это невозможно предположить по тому одному, что у Господа каждая мысль так всесторонняя и полна, что непременно имеет жизненное и нравственное приложение. Дело не в истине, а в нас самих. И мы, к сожалению, доказываем это отрицательным образом своими печальными злоупотреблениями в отношении этой истины.

В великом откровении, что Бог есть дух, мы не только не видим для себя побуждения к высокому жизненному подвигу, но очень часто пользуемся им как средством оправдать нашу леность, нерадение и косность в своих отношениях к Богу.

Бог есть дух... Не думается ли нам при этом, что Он бесконечно далек от нашей обыденной жизни и так возвышается над ней, что трудно и поставить Его в какую-либо близость к нашему житейскому обиходу? В слове «дух» нам звучит что-то туманное, неуловимое, что-то такое, во что можно и должно верить, но веру во что нельзя проявить ни в каких определенных образах и действиях. И выходит так, что наша жизнь идет своим чередом, а вера в Бога витает у нас где-то в безвоздушном пространстве, отделенном от всего живого, не оказывая на нас никакого деятельного влияния. Это точно томный свет луны,

в лучах которого мы склонны помечтать иногда о том, что само по себе прекрасно и возвышенно, но что не имеет никакой связи с действительностью и никаких прочных надежд на осуществление, что мы сами в душе признали лишь прекрасной химерой.

Бог есть дух. Это — что-то стоящее бесконечно выше всякой материальной природы, отделенное от нее по самому своему существу, противоположное ей. Трудно найти между высочайшим духом и грубой материей точки соприкосновения и взаимодействия. А природа между тем совершает свой путь по своим собственным непреложным законам: мы все в ее власти и сами — часть ее. Какое же практическое значение, думается нам, может иметь для нас вера в духовного Бога? Верить в Него должно, но ведь колесница нашей жизни катится себе по наклонной плоскости, по выбитой событиями дороге, и все ее винты и колеса подчинены независимым от нашей веры механическим законам. Какой же смысл, говорят нам, в призывании Его на пути жизни, в молитвенном обращении к Нему во время житейских неудач и скорбей?!

«Бог есть дух... Но что такое дух?» — говорим мы. Это — идея, мысль, нечто отвлеченное, нечто доступное лишь мысли.

Чем дальше мы рассуждаем в этом направлении, тем безжизненнее, неопределеннее, туманнее становится для нас Бог. Мы начинаем и называть Его уже не Богом, а божеством, абсолютом и иными именами, говорящими не о живом личном существе, а о какой-то отвлеченной идее... Мы мысленно признаем Его, мы не станем отвергать Его существования, наша мысль не удовлетворяется грубым отрицанием материализма... Но все это наше признание очень дешево нам стоит: оно не составляет для нас какого-либо свободного подвига или хотя бы существенного жизненного вопроса. Лукавое сердце подсказывает нам: почему бы Его и не признать?!

Мысль как будто находит в этом успокоение, а практически это не обязывает ни к чему особенному.

Такими хитрыми извивами мы в открытой Господом истине, что Бог есть дух, находим средство оправдать свою лень и косность, свою холодность и нерадение в отношении к Богу, признавая Его умом и оставаясь без Него в жизни, отдавая себя во власть стихийных сил природы.

В чем же кроется причина таких лукавых изворотов человеческой души? Прежде всего обратим внимание на то, что так происходит дело не только относительно данной истины, но и многих других, не менее важных и высоких. Тут, очевидно, кроется общая причина, и весьма глубокая.

Кто, вдумываясь в жизнь, не замечал, что чем ни выше, ни жизненнее какая-либо идея, тем искуснее мы умеем своим рассудком исказить ее, заставить служить ее своим низменным инстинктам и именно ею оправдать свою косность и негодность?

Идея как будто не теряет своего величия, но она производит свое действие, как раз противоположное своему истинному предназначению. Она точно отражается в каком-то другом, противоположном, темном мире и оттуда уже греет и произраждает своей силой обращенные туда низшие стороны нашей природы... Где же и в чем эта темная сила, своим отражением искажающая лучи божественной истины и направляющая их для достижения своих темных целей? Это — та же враждебная сила, которая искони борется со всякой истиной, и мешает всеми способами человеку стремиться к божественному свету жизни, и пользуется для этого косностью нашей телесной природы и эгоизмом душевной. Это — та же сила, которая пригвоздила ко кресту Подателя вечной жизни, которая боролась с Его последователями яростью язычников и, побежденная здесь в открытой борьбе, вступила наконец в скрытую борьбу путем всяких софизмов и хитросплетений нашего лукавого и перебежного ума...

Обратимся к истории — и мы увидим, какова тактика этой враждебной силы и какова та цель, к которой мы невольно идем сейчас, повинаясь ее внушениям.

Если мы вспомним предшествующую появлению Христа историю человечества, то увидим, что она носит по преимуществу характер религиозный. Вся жизнь народов принимала часто трагический отпечаток вследствие суровых запросов национальной веры. Тысячи, десятки тысяч жертв человеческих бросались под колесницу мрачного индийского бога Джаггернаута. Младенцы бессердечно и неумолимо сожигались в ненасытной утробе Молоха; женщины отдавались невольному и позорному разврату в угождение богине Мелитте. Недаром в индийских Ведах весь мир представляется лишь гигантской жертвой, воскуряющейся пред великим богом Варуной. Все тогда держалось на народной вере, все приносилось на ее алтарь. Все высокие характеры, все подвиги великих душ появлялись во время подъема народных верований. Как изживались боги, так иссякала и народная жизнь. Переходные эпохи были эпохами смены вер языческих. Божества были не безжизненными: в них были заключены источники всяческой энергии. Бог для языческого народа был той высокой природной силой, которая, по его верованию, в конце концов победит все и все разрешит в себя. Это казалось так просто и так реально. Тут не было бессилия туманности. Боги не были отвлеченными представлениями, мыслями или

понятиями; они не выдумывались человеком, а создавались самой природой: реально предстоя людям в той или другой силе, возвышаясь своим грозным небосклоном, грозя бурей, громом или молнией, иссушая зноем солнца, возбуждая производительной силой жизни, — сама природа была их богом, могущества которого нельзя было не признать; оно переливалось в их собственных жилах огненным потоком. Повинуясь инстинкту олицетворения, в могучих силах природы они видели тех страшных и великих богов, во власти которых — судьбы отдельных людей и всего народа; они предавались им, верили в их действительную силу и в этой непоколебимой вере жили, развивая свои народные силы, воюя с другими народами и подчиняя их своим богам.

Так было до Рождества Христова. К этому времени мысль своим сомнением привела уже к полному разложению природные верования тогдашнего человечества. Последнее уже томилось тоской, предоставленное самому себе и не имея пред чем преклониться. Чрез это подготавливалась более или менее удобная почва для восприятия того, что было возведено Христом. А Им было возведено то, что природные боги — ничто, что вся сила в Том Всевышнем, Который есть всемогущий дух, сама любовь, сама святость, сама свобода. И это возведено было не столько словом, сколько — и это самое главное — делом, непосредственным влиянием Божественной Личности Христа, Его жизнью, Его смертью, воскресением и, наконец, ниспосланием Им Святого Духа на своих последователей. Они воочию, на самих себе, испытали божественную силу Духа и ощутили ее в своем собственном духе как силу Божию, как Бога. Вся жизнь их затем была выражением их непреклонной веры в торжество Духа на земле. Они видели, что вся природа подчинена Его силе; они видели это и в жизни своего возлюбленного Господа и Учителя, и на своих собственных делах и чудесах; они испытали на себе, что все природные душевные доблести, вся житейская мудрость, ученость и прочее — все это ничто пред той Божественной Истиной, пред той жаждой спасения, любви и самоотвержения, которые открыты им Св. Духом и совершенно изменили их и переродили их природу. Природные боги в их собственной душе были повергнуты во прах; ничтожество, их по их же собственному ощущению, было очевидно; явления и силы окружающего мира неизбежно потеряли в их глазах свой божественный ореол и казались вполне подчиненными властвующей силе Св. Духа; нравственное сознание, возрожденное Христом, ясно и громко возведало славу новому, святому, духовному Богу, имеющему победить все враждебное Ему и освободить людей от ига темных сил природы на служение святой всемогущей любви и свободе, на свободный подвиг святому и духовному Богу вечной жизни.

Язычество вступило в ожесточенную борьбу с христианством. Сперва была борьба открытая. Но здесь христианство силой своего духа одержало полную победу. Тогда возникла борьба окольными путями: соблазном всяких сделок ради внешнего торжества, софизмами в области рассудка и религиозной мысли и т. п. И здесь борьба оказалась довольно удачной; на этой почве она упорно продолжается доселе в различных формах.

Проследим ее в области взятой нами откровенной истины, что Бог есть дух. Сила Св. Духа, ниспосланная Иисусом Христом, сила личная, свободная, живая, реально переродившая последователей Христа и реально действовавшая в них, конечно, не замедлила отразиться и в области их рассудка и стать здесь самой возвышенной христианской идеей. Тактика темной языческой силы направилась на то, чтобы сделать эту идею из жизненного факта только мыслью, только теоретической истиной, только одним отвлечением. Последователи Христа, воспринимая своим свободным духом свидетельство Христа, что Бог есть дух, видели в этом свидетельстве лишь неизбежное признание той реальной непобедимой силы Духа Христова, которую они сами восприняли в свой дух, которая их переродила, которая чрез них, чрез их самоотвержение все победит и все преобразит. Нельзя ли внимание человека от этой области внутренней, духовной жизни направить на ее лишь мысленное отражение в душе? Это было бы очень выгодно: ведь мысль гибка; она может всячески изменяться, может благовидно, незаметно приспособляться к нашей косной природе, чрез которую главным образом и действует сила, влекущая нас долу. Люди, по самой своей натуре особенно склонные к теории, могут помочь этому переходу жизненного убеждения в одну лишь мысленную форму признания. На помощь им придет и наша природа, ищущая всячески уклонения от подвига одухотворения и вместе с тем оправдания себя в этом уклонении, отлично пользуясь в этом случае нашим лукавым рассудком. Живой дух, объятый пламенем свободы и любви, не обманешь и не обойдешь; мысль же всегда готова к уступкам, и с нею бороться несравненно легче. Если истина «Бог есть дух» станет только мыслью, всецело перейдет в рассудочную область, то для косных сил природы, чрез которые и действует главным образом темная, вниз влекущая сила язычества, положение для борьбы будет самое благоприятное.

Так в действительности и было. Отвернувшись от прежних природных богов, с чем в действительности люди остались? Указан новый Бог; Он — единственно истинный Бог; Он — дух; Он — всемогущий Владыка природы; к единению с Ним, к приобщению Его силы, к усвоению Его свободы люди призваны.

Все это хорошо; но дело в том, что природа с ее прежними природными богами властвовала над душой, не спрашивая нас; она насильно предъявляла нам свои права, давила нас своей силой или возвышала нас своей красотой. Не то с Духом Божиим: ощутить Его силу своим духом, признать сердцем Его права на нас, приусвоить Его благодатные дары можно лишь свободным подвигом, по мере борьбы с собой и победы над собой. А это трудно, это противно нашей косной природе, это трудный и великий подвиг, от которого мы всячески стараемся уклониться.

И вот — что же мы видим? Когда прошел благодатный прилив внутренней энергии, возбужденный тем одушевлением и той любовью, которые вызваны были Лицом Богочеловека, человек стал поддаваться стихийным позывам своей природы и мало-помалу опять очутился в ее власти. Что же делать? Признать Богом природу нельзя: мысль показала эту невозможность и нравственное сознание, просвещенное светом христианства, не позволяет этого. Приблизиться во что бы то ни стало к новому Богу в области духовной любви и свободы, приусвоить себе Его силу, сделать Его своим действительным, а не номинальным только Богом — весьма трудно, хотя мысль теоретически и подсказывает, что это — Бог истинный. Мы прибегаем к выгодному для нас извороту: мы умственно признаем Бога-духа своим главой, мысленно преклоняемся пред Ним, а в действительности отдаемся во власть стихийной природы, не признавая теоретически ее царственных прав.

Какие же следствия этого? Прежде были природные боги, и они были для человека реальны и сильны. Теперь наш Бог есть бесконечный дух, но Он на вершинах, именующихся христианскими обществами, признается лишь идеально, Его реальной мощи мы не переживаем, Он для нас бессилен, Он для нас лишь идея, мысль, иногда просто даже звук. Сила природы была воочию, в нее нельзя было не верить, она сама давала чувствовать свою мощь во всем, человек верил в нее твердо. Сила духа дается лишь свободе, а где эта свобода? Где стремление, где любовь к ней? Наоборот, мы все более подпадаем под обаяние ума и открытых им непреложных законов внутреннего и внешнего мира! Свобода — это для нас ересь, бунт, целая революция. Только лишь у тех, у кого эти законы высосали всю кровь и разбили всю жизнь, — только у тех есть жажда подвига свободы, на которую и откликается Дух Христов. Но это больше в низших слоях верующих, которых мы обозначаем как невежд; на верхах же нашей современной культуры никакого особенного позыва к освобождению от гнета наличной природы совершенно не замечается: должно быть, этот гнет достаточно для

них легок. Поэтому нет и призыва к духу свободы, отсюда нет и реальной силы духа; мы ее не ощущаем, а потому и верим в нее слабо; в жизни она проявляется в самой ничтожной степени, почти что незаметно; рассчитывать на ее победу трудно; это даже и не приходит в голову: ведь мы предчувствуем победу только того, что в нас самих сильно и крепко; а разве это можно сказать про силы духа, о существовании которого мы даже совершенно забываем?

Христос говорит, что пламенная любовь и святость духа победят все; что они — действительные силы; что будут новое небо и новая земля, в которых любовь восторжествует над всем. Но разве, по чистой совести, мы реально переживаем эту всепобеждающую силу, чувствуем ее? Разве для нас очевидна ее внутренняя мощь? Конечно нет. Мы можем теоретически признать, поверить, что действительно это, пожалуй, так должно бы быть; но это лишь признание умственное, номинальное. Поэтому-то оно и не имеет живой силы. Против него говорит весь наличный опыт, против него говорит наше непосредственное земное чувство. В нас этот дух любви ничтожен, слаб, не имеет никакой силы. Как же нам реально поверить в его мощь и торжество? И приходится довольствоваться лишь словом, звуком. Таким образом случилось вот что: старые боги развенчаны, а новый Бог еще бессилен в нас, и когда он будет у нас Богом реально, на самом деле, в глубине души, а не на словах, не в одной мысли, — это вопрос. Природа уже не может занять прежнего места в храме веры, а дух еще не вошел в нашу религиозную жизнь; мы еще не живем им, как прежде жили, да и теперь живем природой. Как же мы можем веровать твердо, жизненно, что ему принадлежит божественная власть? Он для нас скорее фикция, чем действительность. И вот мы никому и ничему не можем всецело поклониться. Прежде переходные эпохи были промежутками от власти одного природного бога ко власти другого, были сменами династий природных богов; теперь все они с религиозных алтарей ниспровергнуты, их там нет; а в духе мы еще не создали алтаря новому Богу. Мы даже и забыли про Него. Отсюда наша тоска.

Мне приходит в голову сравнение. Представим, что у какого-нибудь народа была постоянная смена тиранических династий; при этом благосостояние внешнее и внутреннее становилось все хуже, исхода не было никакого, и отчаяние овладело всеми. Но вот является из неведомой страны царский сын и говорит, что есть страна, в которой под необыкновенным личным влиянием и руководством ее царя-отца можно жить свободно, радостно и мирно; говорит о законах и правах тамошних и предлагает идти к нему и стать под его власть. Одушевление объяло многих; местная династия была ниспровергнута; приняли некоторые

улучшения, о которых говорил царский сын, и собирались идти. Некоторые действительно пошли, но... трудности переселения, тот образ жизни, те условия, которые должны были встретиться в совершенно новой стране, — все это устрало большинство, нарушая его застарелые привычки и избалованные вкусы. Оно понемногу отлагало переселение. Лишь немногие втихомолку продолжали уходить; а остальные пока стали ограничиваться тем, что признали своим номинальным главой того сильного и мудрого царя, а управляться пока решили сами собой. Мало-помалу самая мысль о переселении стала позабываться; и даже те некоторые законы и обычаи, которые были внесены в жизнь страны со слов царского сына, стали выдаваться законодателями как свои собственные и стали искажаться; совершенно забылось, что они могли иметь благотворное влияние только благодаря живой, личной силе того царя великого и тем своеобразным особенностям природы и образа жизни, о которых говорил царский сын. В результате получилось полное расстройство.

Пока духовный Бог будет нашим только номинальным главой, пока мы не решимся на действительный подвиг порвать с нажитыми привычками и предпринять постепенное переселение в новую область духа, с его свободой, с его полнейшим самоотвержением, со всем его нравственным строем, — до тех пор мы будем так же немощны и шатки, так же неустроены и несчастны, как и сейчас. Половинчатое признание нового владыки-духа лишь по мысли, по одному пустому звуку не только не может принести реальной пользы, но еще более запутает нашу жизнь, обольстит, обманет нашу мысль, усыпит бдительность, подкупит совесть, покажет мысленно нас лучшими, чем мы есть на самом деле.

Подмена действительного, живого Бога-духа, к Которому можно прийти лишь свободным духовным подвигом, мысленной идеей о нем, есть грандиозная фальсификация, приносящая с собой неисчислимый вред для всей внутренней жизни христианского человечества.

XVIII

Не ропщите между собою: никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня (Ин. 6:43–44)

Сколько душ, усердно, кажется, стремящихся ко Христу и, однако, не находящихся в себе полной веры в Него! Постоянно их тревожат сомнения, многого они никак не могут допустить и понять. Евангелие не производит на них того благо-

датного влияния, которое должно бы производить; они не могут найти в себе веры во все то таинственное, что читают в нем; иногда и прямо соблазняются некоторыми непостижимыми речами и чудесными фактами, которые сообщаются им. Точно между ними и Христом что-то есть такое, что их не допускает к Нему, отчуждает и отдаляет от Него, что заставляет их относиться к Нему как бы извне, критически, а иногда и прямо душой расходиться с Ним. В глубине их сердец тот же недоверчивый ропот, те же ворчливые протесты и возражения, которые видел пред собой Христос, когда говорил окружающей Его толпе: *Не ропщите* (μὴ ῥογγίζετε — “не ворчите”) *между собою...* (Ин. 6:43)

Где же тому причина?

Мы очень склонны искать ее в нашем историческом положении. Прежде, дескать, возможна была цельная вера; прежде не нарождалось столько «вопросов». Теперь мы живем в такую несчастную эпоху, когда сомнения проникают всюду. Оттого мы и не можем относиться ко Христу так, как другие относились к Нему когда-то. Мы роковым образом, помимо нашей воли, несем на своих плечах тяготу нашего скептического века.

Это объяснение — скорее самооправдание. И оно неверно. Если оно общепринято, то только потому, что потворствует нашей косности, слагая нашу собственную вину на не зависящие от нас обстоятельства. Мало того, оно положительно вредно, потому что отвлекает наше внимание в ложную сторону от действительной опасности. Мы напрасно думаем, что наши сомнения — что-то новое и небывалое. Они были еще при жизни Господа и затем повторялись и повторяются непрерывно. Во все века они зарождаются в каждой человеческой душе при известных ее внутренних состояниях.

Мы смотрим на наши отношения ко Христу с точки зрения исторической перспективы и, взбираясь мысленно на высокий, созданный веками протекшей жизни пьедестал, желаем оправдать этим наши сомнения относительно того, что когда-то совершалось в едва видной глубине времен. Это — печальное заблуждение. История не возвышается над Христом, а проходит внизу вокруг Него, и отношения к Нему каждой человеческой души определяются не ее историческим положением среди других, предшествовавших ей и последующих личностей, а степенью того свободного усилия, которое человек употребляет, чтобы обратить свои взоры на ту центральную Личность, что царит надо всем и может быть видна отовсюду всем и каждому. С тем напряжением свободы, которое мы сейчас в себе создаем и поддерживаем, мы и две тысячи лет тому назад, во время земной жизни Господа, верили бы в Него и поступали бы относительно Его

так же, как веруем и поступаем в настоящее время. Разница была бы только в мотивах и названиях, которыми наш личный свободный дух воспользовался бы, чтобы заявить и оправдать такое или иное свое отношение ко Христу. Что в данный исторический момент имеется под рукой, то он и берет; не будь одних мотивов, он подберет другие, подобные им, и подопрет этим свою свободу на желательной для него степени. Тут история, собственно, ни при чем: она только дает разные орудия, меняет обстановку и подрисовывает декорации, среди которых совершается одна и та же вечная драма человеческого духа, основанная на взаимной борьбе духовной веры против плотского неверия.

Христос пребывает в области свободного духа. Мы устанавливаем к Нему свои отношения лишь настолько, насколько обращаемся к Нему именно этой силой. И степень ее свободной энергии определяет степень нашей в Него веры. При всякой исторической обстановке мы можем или держать свою духовную свободу в сильном напряжении, или допускать ее до значительного ослабления. Сообразно с этим и вера во Христа то будет светить сравнительно ясно, то мерцать сомнениями. Мы думаем, что тут на нас решающе влияют наличные мотивы и представления, а на самом деле мы сами выбираем из них только те и подтасовываем их именно так, чтобы обнаружить то, что уже предreshено самим делом в нашем свободном духе. Мотивы и соображения всегда имеются для того, чтобы подняться вверх, и для того, чтобы опуститься вниз. Мы пользуемся тем материалом, который в данное время подходит к уровню нашей свободы, и облиновываем им для видимости ее ступень, на которую мы уже заранее поставили себя. Итак, наши отношения ко Христу происходят не от исторического нашего положения, а от высоты или низости того духовного уровня, на котором мы сами себя держим своим свободным усилием, где бы мы ни находились и когда бы мы ни жили. Вместо того чтобы, как очарованным, смотреть вовне и вдаль, объяснять оттуда свои сомнения и покорно преклоняться пред их призрачно-роковой неизбежностью, — нам нужно сосредоточить свое внимание внутрь себя и вверх, и мы увидим совсем с другой стороны надвигающуюся опасность, найдем мужество к борьбе с ней и обречем веру.

Внутренняя человеческая жизнь на всем протяжении истории имеет свои постоянные течения, или сферы, возвышающиеся одна над другой. Есть течение чувственно-материальной жизни, где люди стихийно несутся и движутся во взаимной жестокой борьбе. Есть сфера умственной жизни, в своем прозрачном свете соединяющая людей разных и далеких веков единством идей и вопросов, со своими законами и свойствами. Есть сфера высших человеческих симпатий

и сострадания, проходящая горячей струей через всю историю, согревающая людей и составляющая из них на земле живой организм. Есть, наконец, сфера свободной веры, где собираются лучи духовного солнца, подающего всему и движение, и свет, и теплоту, созидающего жизнь и которым мы *живем, движемся и существуем*. Какое бы историческое положение мы ни занимали, где бы и когда бы мы ни жили, все равно эти слои нашей жизни непременно существуют в нас, как, невзирая ни на какую долготу, всякое тело обязательно имеет и какую-нибудь свойственную ей высоту. В исторической перспективе эта высота в отдалении может казаться очень маленькой и люди как будто превращаются лишь в математическую линию движения. Тем не менее, всмотревшись ближе, мы увидим, что и там человек был человеком, и там, внутри него, проходили и чувственно-материальное могучее движение, и умственные запросы, и токи сердечных симпатий, и живой мир веры. История лишь усложняет эти слои жизни, делает их более содержательными, более, так сказать, качественно-широкими, но не уничтожает их и не изменяет их взаимного положения.

И действительная драма человеческой жизни совершается совсем не на полях внешней истории, а именно в том внутреннем мире, где проходят эти основные течения, и состоит она в их взаимной и часто беспощадной борьбе. Каждое из них имеет свою природу, свои законы, свое направление, свои приемы борьбы. Перипетии ее и наполняют собой всю жизнь каждой отдельной души в каждой точке истории. Исконная борьба веры и неверия есть, собственно, взаимная борьба свободного духа и всех остальных течений нашей природы.

Во власти человека непосредственно только область его духовной свободы, и, как бы ни была слаба эта сила, как бы ни ленился он ее сосредоточивать, она в нем не уничтожается совершенно никогда и он всегда может ею пользоваться. Все другое течет и развивается по своим природным, совсем ничего общего не имеющим со свободой человека законам, и во власти человека находится только посредственно, через его свободу, ток, который он может сосредоточивать и направлять в различной степени и в разные стороны.

Как на земле солнце, бросая свои лучи в один уголок мира, порождает в нем могучую жизнь, а оставляя другой, замедляет ее развитие и цепенит, так и духовная свобода человека, обращая свои лучи с большей или меньшей силой в ту или другую область, может вызывать там могучую жизнь, а здесь — едва заметные ростки. Может случиться и так, что человек вообще слишком слабо собирает и направляет лучи свободы, и тогда стихийные течения жизни идут и развиваются по своим законам и по внешним влияниям, бушуя и затопляя

иногда собой все и разрушая всякие преграды, поставляемые слабыми остатками свободы.

Чем слабее свобода, тем более стихийно и независимо течет внутренняя жизнь человека, так что под конец он своим сознанием только пассивно присутствует там, где более в данный момент притягивающей силы и увлекающего движения. Если у него доброе от природы сердце, он живет своим сознанием в этой сфере и подчиняется ее законам. Если он имеет ясный и острый ум, — он следует за развертывающейся сетью его логических соображений. Если у него могучая фантазия, — он отдается миру образов и грез. Если в нем заявляет свою несокрушимую силу чувственность и эгоизм, — он становится их безответным слугой. Конечно, тут возможны всякие колебания, всякие перемещения из одной сферы в другую вследствие и различного колебания свободы, и различной силы стихийных влечений и внешних влияний, но схема остается одна и та же. Человек своим сознанием и остатком свободы то поднимается в высшую сферу, то опускается в низшую. И везде, раз вступив в то или другое течение, он уже принужден следовать его законам, подчиняться своеобразным его путям, роковым образом идти, так сказать, по его орбите, захватывающей в себя известный круг явлений. Мало того, он самым присутствием своего сознания в той или другой области усиливает его природное течение, его быстроту и развитие и вместе с ним, увлекаемый его волнами, неудержимо несется сам.

Область свободного духа раскрывается только свободными усилиями человека. Конечно, и здесь есть свои законы, своя постепенность развития, но это законы свободы, и человек может во всякое время или поднять эту свою силу на одну линию выше, или опустить ее ниже предшествовавшего уровня. Конечно, и в этой сфере — своя особая стихия, течению которой человек подчиняется, раз он в нее вступает; есть своя орбита, определяемая центральным солнцем, притягивающим наш дух; но в этой стихии и в этой орбите человек может держаться только по мере своей свободы и сознательности, а не по мере утраты той и другой, как в других областях. В этом их коренная противоположность, и из этой противоположности возникает их взаимная борьба.

Какова эта борьба, может каждый верующий наблюдать в самом себе. То берешь над собой власть, входишь в ощущение свободы, чувствуешь сладость духовной стихии и веяние Бога, постигаешь красоту человеческого образа — и в это время истины веры доступны, ясны, очевидны, полны своего содержания и дышат жизнью. То вдруг ослабеваешь и подпадаешь под влияние природных течений — сейчас же все прежнее тускнеет и пропадает: те же истины кажутся

сомнительными, те же внутренние факты — внешними, те же родные предметы — чужими, та же полнота жизни — мертвым скелетом и пустой тенью. И в это время низшие стремления, чувства и представления овладевают сознанием и несут его вниз, совсем в противоположную сторону с головокружительной быстротой.

Христос совершает спасение людей в области свободного духа. Истинно уверовать в Него нельзя, отдавшись стихийным течениям нашей природы. Сколько бы мы ни неслись по ним, как бы ни развивались материально или умственно, в каком бы пункте истории ни находились — будем ли мы современными Христу евреями или русскими нашего века, все равно — мы этими путями к Нему не придем. И это по очень простой причине: они и не ведут к Нему, они проходят ниже и мимо Него; они лежат в другой стихии и направляются в другую сторону. Конечно, Его свет можно ощущать даже и в самых заскорузлых слоях себялюбия, Его теплом можно пользоваться и самым холодным умам, — но прийти к Нему, признать Его Божественную Личность, отдаться Ему вполне можно только по пути духовной свободы. А вступить на этот путь мы можем везде, в любом месте и в каком угодно времени; он всегда у нас под руками — в высотах нашего собственного духа. Никакая история не может служить здесь непреодолимым препятствием.

Теперь понятно, почему мы не можем иногда обрести полной веры во Христа и победить своего душевного ропота сомнений; почему между нами и Ним какая-то преграда, что-то уводящее нас от Него. Мы ищем Христа совсем не там, где Он на самом деле есть, идем к Нему совсем не той дорогой, которая ведет к Нему. Живя в другой, чуждой Ему природной стихии, мы принуждены смотреть на Него как бы извне и следовать таким законам, которые необходимо ведут борьбу с Ним и удаляют от Него. Тут и сомнения, и неверие фатально неизбежны, и ничего мы не в силах с ними поделать: они вытекают из самой природы той стихии, в которой мы находимся. Чтобы избавиться от них, мы должны войти в тот самый мир, в котором пребывает и Христос. Там вера в Него будет совершенно естественна, как прежде были естественны сомнения. Она будет вызываться природой и движением той самой новой стихии, в которую мы вступим.

Для этого мы должны своей свободой подняться вверх над сферами нашей стихийной, вращающейся вокруг земли жизни и вступить в сферу духовную, имеющую своим центром притяжения не землю, а Небесного Отца. Там мы сейчас же почувствуем другие влияния. Там все святое в восторге движется вокруг Центрального духовного Солнца и увлекает с собой каждого вступающего. Там,

в лучезарном эфире любви, совершает и Христос свой спасительный путь. Там мы подпадаем, держась своей свободы, токам той благодатной притягательной силы, которая и приведет нас непосредственно к Его светлому Лику.

* * *

Не ропщите между собою: никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня.

Рассказ евангелиста Иоанна о впечатлении капернаумской проповеди на Его разнообразных слушателей представляет из себя неподражаемо верную картину, в которой только что высказанная нами общая мысль находит свое полное жизненное выражение.

Народная слава Христа достигла пред этим своего апогея. Накануне приходящих было так много и они так непрестанно теснились около Господа, что Ему и ученикам некогда было вкусить и пищи (см.: Мк. 6:31). Когда Он, чтобы уединиться и дать отдых утомившимся апостолам, отправился в лодке на другую сторону, толпы пешком из всех ближних городов побежали за Ним и предупредили Его на том берегу (см.: Мк. 6:33). Когда Он уступил им, оставшись с ними, то все, позабыв о времени и пище, до позднего вечера с упоением слушали Его беседы о Царствии Божием (см.: Лк. 9:11). Когда Он, милосердствуя, чудесно наплатил их, то восторг принял размеры народного движения в пользу Его царской власти (см.: Ин. 6:15). Такова была видимая история отношений ко Христу и природная душевная почва к восприятию Его слов. Но вот Господь ночью тайно удаляется от них и на другой день говорит им таинственно — духовную речь в капернаумской синагоге. И посмотрите, что совершается внутри тех же самых людей. Куда девается их ревность! К чему служит вся по-видимому благоприятная душевная подготовка!

Господь прежде всего направляет свою речь к тем, кто стремится к Нему из-за хлеба. Он сводит их с этой почвы, указывая на пищу не чувственную, а духовную; эту пищу они могут получить только от Него, и Он прямо призывает их к вере в Себя (см.: Ин. 6:26—29). И что же? Сразу же этой веры не оказывается. Они стараются не себя к Нему поднять, а Его низвести к себе и просят дать им знамение (т. е. чувственное свидетельство), почему бы они могли верить в Него (30). Он еще раз говорит им, что Он есть хлеб животный и верующий в Него никогда не взалчет и не возжаждет; но в ответ на это Он встречает одно недоумение, которое наконец и вызывает Его слова: «Вы и видели Меня

и не веруете» (36). Поворот на первый раз слишком резкий, а между тем психологически глубоко верный и необходимый. Толпа была обращена к Христу своими чувственными глазами и материальными инстинктами; восторгалась Им и искала Его в своих видах; а Господь призывает войти в область духовной жизни и там отдаться Ему бескорыстной верой. Понятно, что это дело совсем иное, лежащее никак не на пути их обычной жизни; оно гораздо выше ее, и туда подняться нужна свободная решимость. И вот они остаются на привычной им чувственной стезе, а с этим вместе они решают и свою судьбу: видя Его глазами, они не могут видеть Его верой и внутренне отходят от Него. Это неизбежно.

Господь далее развивает Свое духовное откровение. Он понемногу вводит его в соотношение с областью более высшею сравнительно с предшествующей. На первом плане уже противоположность не пищи телесной и духовной, а земного и небесного порядка вещей. Он говорит, что Он сошел с небес, чтобы исполнить волю Отца (38). Но вместе с откровением Бога открывается и душа человека, кругом слышится открытый ропот. Если только что Его не узрела грубая народная толпа (ὄχλος) со своими материальными стремлениями, то теперь поднимает голову сухой рационализм книжных иудеев. *Возроптали на Него иудеи за то, что Он сказал: “Я есть хлеб, сошедший с небес”, и говорили: не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и мать мы знаем? как же говорит Он: “Я сошел с небес”?»* (41–42). Причина сомнений совершенно понятна. Иудеи твердо стоят на внешне логической почве; прилагают к Нему мерку чувственных представлений; слушают плотским умом, соображающим лишь извне являющееся, а не той духовной силой, которая обращена к Богу и воспринимает внутренние откровения неба. И на своем пути они рассуждают вполне последовательно. Они нигде не видели и не могут представить и понять, как Он, будучи человеком, мог сойти с небес? Но Господь Своею личностью и словами именно и подает им повод сойти с этого земного пути, поддаться небесному влиянию Отца и подняться в область веры, которая имеет свою высшую последовательность и где кажущееся сейчас противоречием найдет свое полное и действительное примирение. Но они этим поводом не пользуются; а на той почве, на которой они стоят, никакие сомнения и споры не могут приблизить их к Господу. Он видит это и говорит им: *Не ропщите между собою: никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня* (43–44).

Наконец, Господь еще определеннее и точнее уясняет центральное и мистическое значение Своей личности (48–58). Воспроизведя вкратке две предшествовавшие ступени Своего откровения (48–49 и 50–51a), Он восходит ближе

к сфере чувства и своими образами пытается найти отзвук духовной веры в со-
страдательном человеческом сердце. Он провозглашает, что отдает Свою плоть
за жизнь мира, и призывает через вкушение этой мировой жертвы к полному
общению с Собой. *Хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую
Я отдам за жизнь мира* (51). Но если материальная толпа и узкие книжники не
восприняли Его предыдущих речей, то тем более они отшатнулись от усвоения
последней. Кажется, чего бы проще: откликнуться сердцем на призыв великого
Учителя, Который возвещает им, что добровольно жертвует собой за них,
и прильнуть к Нему прежде всего и помимо всего бескорыстной благодарной
верой; тогда само собой пришло бы к ним и понимание Его таинственных срав-
нений. Однако книжники упорно остаются книжниками; они тут же прерывают
Его речь своими казуистическими спорами, в которых одна бессердечная пиг-
мейская погоня за внешней буквой. *Тогда иудеи стали спорить между собою,
говоря: как Он может дать нам есть плоть свою?* (52).

Но может быть, на призыв Господа отзовутся более близкие, более привя-
занные к Нему лично, постоянно ходившие с Ним Его ученики? Если они, оста-
вив все, следовали за Ним, то, значит, действительно всем сердцем жаждали
царства Мессии и ждали от любимого Учителя избавления Израилю.

Кому же, как не им, подняться на крыльях любви в ту область веры,
к которой призывает вся речь? И Господь как бы имеет в виду их личное чув-
ство к Себе, когда, усиливая основную мысль Своего откровения, оттеняет, что
вкусивший Его Плоти и Крови войдет в полное нераздельное общение с Ним:
Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем
(56). Но даже и горячее, но все же земное чувство к Учителю само по себе не
привело учеников Его к духовной вере в Него. И вот *многие*, повествует нам
евангелист Иоанн, *из учеников Его, слыша то, говорили: какие странные
слова! кто может это слушать?* (60).

Господь ясно провидел причину такого к Себе отношения. Его слова пада-
ли не на ту почву, которая соответствовала их природе. Он говорил вечному
духу, стремящемуся к Богу, а Его воспринимают плотским сердцем, отражаю-
щим только земное и создающим одни земные мечты о народном счастье под
властью Мессии. Он призывает к свободной духовной вере в Себя, не носящей
в себе никаких земных мотивов, а они не хотят сойти со своих земных природ-
ных путей и соблазняются тем, что не могут приспособить Его слов к своим
меркам и целям. Поэтому Он еще раз возбуждает дух учеников. *Дух животво-
рит, — говорит Он, — плоть не пользует ни мало; слова, которые говорю*

Я вам, суть дух и жизнь (63). То есть войдите в дух, войдите в чистую стихию самоценной духовной жизни без всяких земных мотивов, и вы поймете Меня и уверуете в Меня... Но увь! их слабый дух был долу и на Его призыв ответил косным лишь неверием (64). Господь не удивляется, потому что ясно и твердо прозревает все, что происходит внутри людей. Он только объясняет им же самим их обнаружившееся к Нему отношение. *Для того-то* (διὰ τοῦτο — «потому-то»: ср. Ин. 8:47) *и говорил Я вам, что никто не может прийти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего* (65), т. е. если он не войдет в сферу влияния Отца, пославшего Его.

От всей беседы получается впечатление, как будто Господь, привлекая к Себе многочисленные толпы слушателей, музыкой Своих божественных речей дает возможность им показать тон и высоту их душевных настроений, проявить излюбленные ими пути их внутренней жизни; и на пробном камне Своего небесного откровения Он испытывал достоинство их духа, степень его податливости притягательной силе Небесного Отца, способность восприимчивости к Его едва ощутимым вечным глаголам. Когда с сего времени *многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним*, Он и к двенадцати обращается с вопросом: *Не хотите ли и вы отойти?* Но тут наконец-то откликнулось смиренное преданное сердце и свободный дух любви и веры, чуткой к велениям Небесного Отца. Симон Петр отвечал Ему: *Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни* (66–68).

Итак, что же мы видим? Видим, что вот люди, по-видимому, стремились ко Христу усердно и, пожалуй, искренне и, однако, не уверовали в Него и отошли от Него. Отчего? Оттого что шли к Нему такими путями, где истинной веры в Него и не может быть по самому существу дела.

Какая вера во Христа может быть у тех, кто рассчитывает через Него иметь даровой и легкий хлеб? Что они зовут верой, совсем не вера в Него как в личность, а только благовидная низменная радость над грудой чудесно найденного хлеба, которого могло бы хватить на всю эту жизнь. А им в это время предлагается какая-то духовная пища, дающая вечную духовную жизнь. Но чтобы захотеть духовной пищи, нужно быть уже в духе. Чтобы возжаждать вечной духовной жизни, нужно иметь уже к ней вкус, иметь ее зародыш. Где же им, пока они стоят на своем пути, иметь веру в слова Господа? Как же им среди втайне разгоревшихся материальных appetitов не почувствовать глубокого разочарования, когда вдруг из-под их взоров желанная груда хлеба так неожиданно исчезла?

Как могли уверовать в Него на своем рассудочном пути книжные иудеи? Они шли к Нему с аршином земных понятий и суждений, а Он прямо заявляет им, что сошел с небес! Они рассматривают Его сквозь сетку земного порядка вещей, а Он предполагает в них ощущение другого, небесного порядка, непохожего на первый! Конечно, Его слова для них были непонятны; они обозначали такие духовные предметы, которые они на своем чувственном пути совсем не видели. Понятно, и сочетание слов Господа должно было казаться им странным, противоречащим законам их обычной низменной речи, ничего подходящего и полезного к их наличной жизни не заключающим. И неверие возникло из полнейшего недоумения, которое вполне естественно и необходимо возникло на их чувственно-рассудочном пути.

Могли ли не отпасть от Него те, которые шли за Ним с пылкими надеждами на земное царство любимого Мессии? Их сердце, привязанное к земным ощущениям, радостям и печалям; их воображение, полное чувственных образов и грандиозных построений; их чувство, втайне настроенное на победный торжественный тон, — могло ли все это воспринять речи Господа, рассчитанные на чисто духовный внутренний опыт? услышать их тихую небесную мелодию, едва звучащую на высших гранях бытия? откликнуться на призыв к самоотвержению, не имеющему никаких внешних эффектных красок? Конечно нет. Это значило бы для них уйти от дорогого, яркого и шумного мира фантазий в неизвестную, безвидную и безмолвную бездну неопределенных и неиспытанных духовных ощущений. Конечно, они все это могли бы принести в жертву, если бы чутким, любящим сердцем вошли в духовный внутренний мир Господа, полный иных ощущений, более тонких, чистых, более небесных. Тогда пустая бездна духа засияла бы для них всеми цветами и звуками небес. И это было бы так легко для них, если бы они любили Господа. А не поднявшись со своего пути, они, конечно, не могли увидеть Бога, Который говорил с ними, и уверовать в *Него*.

* * *

Те же самые отношения человеческой души к откровению Христа могут существовать и в настоящее время и неизбежно будут приводить к тем же самым результатам.

Если наша душа всецело вовлечена в поток стихийной материальной жизни, с ее житейскими заботами о пище, крове, положении и всяческих земных интересах, то она не найдет в себе веры в Божественную Личность Господа.

Мы можем слушать Его, когда Он говорит общие нравственные положения; мы можем возлагать на Него свои надежды в случае телесных болезней и житейских невзгод; но когда Он заговорит в Евангелии о том, что мы должны устремить все наши желания к вечной духовной жизни и всецеловерить себя Ему во всем, в целом направлении нашей жизни, в самом ее характере, — тогда мы не обречем в себе веры в Него и тоже готовы будем попросить у Него чувственного знамения себе. Как это так: изменить обычную материальную жизнь на духовную? Эта жизнь так очевидна, ее течение обладает такой независимой от нас силой, дает такие осязательные радости. А там, в духе — что там такое? и что такое эта духовная жизнь? А затем — как это: всецеловериться Христу? на чем зиждется этот безусловный авторитет Его? Вот если бы мы знали до очевидности, если бы нам чувственно открыто было, если бы дано было какое-нибудь осязаемое свидетельство, — тогда так. *Какое же Ты дашь знамение, чтобы мы увидели и поверили Тебе?* (30). И мы предоставляем колесу жизни вертеться по-прежнему и вертеть с собой нас. А Христа слушаем между прочим, не изменяя материальной колеи жизни и выбирая только то из учения Его, что выгодно для нас.

Если наша душа возвысится над сутолокой материальной жизни и пойдет по пути интересов умственных, то и тут она будет, так сказать, расходиться с Христом и никогда непосредственно не встретится с Ним. Мы будем предлагать Ему такие вопросы, на которые Он не даст никакого ответа, как бы считая их предрешенными. И наоборот, мы услышим от Него то, что совершенно не мирится с нашими земными понятиями, находится где-то в стороне от них, не охватывается ими, не заключается в цепи их логического раскрытия. Оттого и случается, что мы часто волнуемся и приходим в смущение: а почему вот этого Христос не решает? почему на то-то Он не отвечает? отчего того-то не доказывает или не открывает? А потом вдруг читаем то, что как будто совсем неинтересно, не требуется нашим умом, не относится к раскрытию теоретической истины и иногда превышает ее... Все это происходит оттого, что мы идем по одному пути, а Христос — по другому; перед нами — одни запросы, а Он отвечает на другие; мы исходим из этого мира опыта, а Он — из другого. Мы внизу ткem грубую паутину понятий и суждений, цепляя ее извне на подпавшие нам предметы и вырисовываем разные узоры, которые позволяет свойство материала и расположение предметов; а Он бросает пред нами сверху узорчатую ткань световых лучей, сотканную на небе и охватывающих искони всю внутреннюю духовную действительность. Понятно, узоры не сходятся и не могут сойтись,

сколько бы мы ни плели своей паутины и как бы усердно ни старались подогнать к ней непослушные лучи. Поэтому мы со своего пути, пожалуй, еще склонны признать те отдельные нити и участки, которые внешне как будто сходятся с нашими, например нравственные положения Христа. Но как только дело коснется центральных пунктов, например Его Божественной Личности, Ее особого, реального значения для нас, вечной духовной жизни и т. п., мы не можем не сознать своего полного различия и совершенно отказываемся от понимания и согласия. Не видя духовной действительности, мы думаем, что небесные узоры проходят в пустоте и не обозначают собой ничего реального; мы ропщем и продолжаем плести свою прежнюю паутину; и нужно признать, что, пока мы не сойдем со своего пути, мы иначе и не можем относиться, если будем добросовестны и не будем намеренно закрывать своих глаз на то, что видим, и указывать на то, чего не видим.

Мы можем подняться выше области холодного ума. Наше сердце могут волновать судьбы человечества в его жизненных отправлениях. Мы можем быть способны любить его и страдать с ним и видеть в Евангелии единственное средство сделать людей счастливыми и благоустроить всю их жизнь изнутри и извне. Мы можем себя в этом отношении считать постоянными почитателями и учениками Христа. И однако, мы и на этом пути не будем свободны от соблазна и рискуем отпасть от Христа, как отпали от Него после капернаумской речи и долго ходившие с Ним ученики.

Дело в том, что мы и на этом пути все еще в течении, вращающемся вокруг земли, в сфере земной человеческой жизни. Мы, в существе дела, живем мечтами о земном Мессии и видим его во Христе. Мы представляем, как бы все прекрасно устроилось, если бы Евангелие восторжествовало в человеческой душе и жизни, и поэтому всячески стоим за него. Но что мы скажем, если мы услышим от Христа, что эта наличная земная жизнь неизбежно подлежит тлению и не ради нее Он сошел с небес? что Он пришел положить начало новому организму человеческой жизни не в области земли, а в духовной стихии неба, и возвести туда людей? что только через вкушение Его Плоти и Крови, только через полное и реальное приобщение Его духу они могут привиться к этому организму и вступить в сферу вечной жизни? Не скажем ли мы, постоянные ученики Евангелия: *Жестокое есть слово сие, и кто может его послушати?* (60). И не пойдем ли мы своей земной дорогой, оставив небесного Учителя?

Таким образом, если мы будем идти каким-нибудь из перечисленных нами путей жизни, мы не придем ко Христу. Мы можем слушать Его, можем

пользоваться иногда Его теплом и светом, можем быть дальше от Него или ближе к Нему, но все это еще не значит быть Его действительным последователем. Конечно, из толпы, окружавшей Иисуса Христа, многие воспользовались тем или другим Его наставлением, может быть, сделались лучше и добрее, но это не помешало им уйти от Него, и Он не считал их своими. Он от своих истинных учеников требует к Себе всецелой веры, а ее-то мы и не найдем в себе, в этих земных природных сферах нашей души. Не найдем веры потому, что жизнь в каждой из этих сфер идет по своим особым законам, не охватывающим цельной Христовой истины; стремится к своим отдельным целям, не совпадающим с целью Христа; вращается вокруг центра, не имеющего ничего общего с Ним. Не найдем веры потому, что не будем в стихии веры. Наконец, не найдем веры потому, что не встретим Христа. А не встретим по той простой причине, что Его там лично совсем и нет. Лично Он обитает в личной же области свободного духа.

Христос в духе, и к Нему поэтому ведет только один путь — путь духа: путь духовной жизни. Вступив в него, мы войдем постепенно в особую сферу притяжения небесного Отца: в ее стихии каждое слово Господа послышится нам полнозвучно и полносодержательно: все прежде смущавшее нас откроется нам как вечная живая действительность. Там волны духовной жизни мало-помалу принесут нас к стопам живого Господа, шествующего от Отца на спасение людей.

«Не ропщите между собою. Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня».

XIX

*Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец,
пославший Меня (Ин. 6:44)*

Не указывает ли слово *привлечет* (ἐλκύσῃ) на то, что для веры во Христа необходима сила и содействие Отца? что без этого человек сам не может уверовать во Христа и прийти к Нему?

Я думаю, что да, указывает. В этой же речи далее (ст. 65) Господь заменяет это выражение так: *потому-то и говорил Я вам, что никто не может прийти ко Мне, если не дано будет ему от Отца Моего*. «Привлечет» заменено «дано будет». Итак, очевидно, нужно, чтобы «дано было» от Бога, чтобы

можно было прийти ко Христу. Нужна привлекающая сила Божия, чтобы уверовать во Христа. Она только может привести к Нему. Без нее самому человеку прийти ко Христу нельзя.

Но означает ли это, что вера во Христа — нечто роковое и от самого человека независимое? что кому Бог захочет, тому вложит силы и тот уверует; кому не захочет, — не вложит, и тот не уверует; и человек тут ничего поделать не может? Нет, этого ни в каком случае вывести нельзя. И вот почему. Тут говорится только одно: ко Христу можно прийти только в том случае, если Отец даст для этого силы, но тут ничего не говорится о том: а как прийти к Отцу? Ведь может случиться так, что ко Христу мы можем прийти только через Отца, но к Отцу-то мы можем прийти только через самих себя. Будет ли тогда вера во Христа чем-то от нас независимым? Конечно нет. Указать путь к вам может только один-единственный человек; сам я никак не могу найти вас и прийти к вам; но значит ли это, что путь к вам для меня есть нечто роковое и от меня нисколько не зависящее? От меня же зависит обратиться или не обратиться к тому человеку, который может довести до вас.

Весь вопрос, следовательно, в том, от нас ли зависит прийти к Отцу. Если от нас, то, значит, наша свобода ничуть не стеснена и слова Господа нисколько ей не угрожают. Господь сейчас же (ст. 45) разъясняет, что значит и от кого зависит прийти к Отцу: *все будут научены Богом. Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне*, т. е. Бог учит нас: нужно жизненно услышать Его голос, нужно услышать в Нем голос родного отца, нужно сделать этот голос путеводной нитью жизни. И тогда эта жизнь приведет ко Христу. Что же тут такое? фатализм? произвол Отца? роковое предопределение? Или свобода, свобода и свобода? Разве сосредоточить свое жизненное внимание, чтобы услышать голос, не от нас зависит? Разве сердцем стараться припомнить породившего нас не от нас зависит? Разве напрягать свои силы, чтобы идти за голосом Божественной Истины, не от нас зависит? Разве тут есть какой-нибудь фатализм? Но чтобы этот путь был легче, и обещается божественная сила. Бог не только ведет, но и дает силы идти, лишь бы мы не упускали Его из виду и шли за Ним.

Может быть, нас смущает самое слово «привлекает». Оно как будто дает оттенок насилия и ничего не говорит о свободе. Хотя бы даже и так было, и тогда бы это не означало никакого рока, потому что от нас зависит отдаться этой силе. Если вам нужно переправиться через поток, отдаться чьим-либо мощным рукам, то значит ли это, что эти руки ваш рок, и не от вас ли зависит прийти

к ним и воспользоваться их силой или не прийти и сидеть дома? Рок в том, что, если вы хотите быть на том берегу, необходимо воспользоваться чужой силой. Но эта сила нисколько не насилует вашего свободного желания и хотения.

Но я это говорю в том предположении, что в слове «привлечет» выражается оттенок подавления свободы. На самом деле этого решительно нет. Господь употребил это слово еще только один-единственный раз, тем большее оно получает для нас значение. Стоит только прочесть его, чтобы увидеть, какая сила здесь разумеется. Пред своими страданиями, желая показать, какое значение будет иметь Его смерть на кресте для спасения всех людей, Он говорит: *Когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе* (Ин. 12:32). «Привлеку» здесь выражается тем же глаголом: ἑλκύσω. Уж конечно, влияние страданий и крестной смерти Господа не может заключать в себе ничего насильственного, что бы шло вразрез с нашей свободой. Наоборот, потому Господь и избрал для спасения людей путь крестной смерти, чтобы не подавить их свободы, не насиловать их, а именно привлечь их сердца, тронуть глубочайшие основы их свободного духа и помочь их свободе. Крестные муки Господа для нас сила, но сила нравственная, духовная, окрыляющая нашу любовь и свободу. Следовательно, в слове «привлечет» мы никак не можем видеть, чтобы Господь хотел им отменить момент чего-то подавляющего нашу свободу.

Мне кажется, что мы сами произвольно вносим этот оттенок: самые звуки этого слова как будто клонят наше сознание к представлению чего-то мимовольного. Вероятно, тут действует привычка вносить в слово наиболее принятое ощущение и понимание. Мы думаем, что если что-нибудь привлекает нас, то это уже нисколько не зависит от нас, а проистекает исключительно от того, что привлекает. Мы говорим, что это привлекательный человек, — как будто он помимо нашей воли привлекает нас. Тут отзвук наших физических взглядов. Мы слышим тут намек на силу физического притяжения. Солнце притягивает Землю — хочет она или не хочет. Магнит притягивает железо помимо его воли. То же самое и среди людей. И не хотели бы мы, а невольно влечемся к чему-нибудь.

Но нужно иметь в виду, что это ложный, не соответствующий действительности взгляд. В науке уже вполне установлено, что ни в каких процессах притяжения и привлечения не вносится в природу объекта ничего насильственного и ей не соответствующего. Солнце притягивает Землю, но это потому, что и в самой Земле есть притяжение, и она сама, в свою очередь, притягивает Солнце. Магнит притягивает железо и некоторые другие металлы, но это потому, что

их элементы способны принимать известное положение. Магнит не вносит ничего нового, не производит ничего не соответствующего их природе, он только дает возможность и толчок группироваться их же собственным элементам определенным образом. Так же и среди людей. «Привлекать» — это значит возбуждать в ком-нибудь стремление к себе. Но это стремление не вносится вопреки нашей природе в нас, а только возбуждается, т. е. получает возможность проявиться. Оно уже в нас есть, но только недоставало такой силы, которая дала бы ему возможность выразиться вовне. Все на нас действует лишь настолько, насколько находит в нас готовое предрасположение.

Таким образом, в притяжении и в привлечении имеет значение не только субъект притягивающий и привлекающий, но и объект. И никакого насилия над природой последнего не происходит. Она отвечает настолько, насколько сама способна. А если мы примем во внимание, что Бог действует на наш дух, на его свободную природу, на вечно присущие ему силы и задатки и что отзывчивость их зависит от того, соберем ли мы их в своем свободном внимании или рассеем, обратим ли мы их к Богу или не обратим, — то привлечение становится делом не только свободы Бога, но и свободы человека.

Мне кажется, что можно провести некоторую аналогию между физическим притяжением и духовным привлечением, чтобы закрепить в своем сознании оттенок свободы в слове Господа «привлечет».

Я уже говорил, что притяжение не вносит ничего не соответственного природе притягиваемого предмета, а только возбуждает его элементы к подобной себе группировке. То же самое и в духовном привлечении. Оно только и состоит в группировке уже готовых сил нашего духа.

Чтобы группировка элементов в притягиваемом теле произошла, нужна проводящая среда эфира, через которую и передается влияние, и становится возможным взаимодействие. Если мы поставим непроводящую преграду или если допустим абсолютную пустоту между данными предметами, то ни возбуждения, ни группировки, ни притяжения не произойдет. То же самое и в духовном мире человека. Если оградить себя от влияния Бога элементами, прямо враждебными Его действию, или если мы не поставим между Богом и нашим духом среды нашего свободного сознания или внимания, то ни возбуждения сил духа, ни их богоподобной группировки, ни вытекающего отсюда привлечения не произойдет.

Сила магнитного притяжения усиливается при концентрации тела и ослабляется при его молекулярном рассеянии. Магнетизм пропадает даже и в магните

при нагревании его до темно-красного каления. Охлаждение увеличивает способность притяжения, а нагревание уменьшает таковую. То же и в духовном мире. Только концентрация наших сил может сделать нас способными отозваться на привлечение Отца. Рассеяние меньше всего может поддаваться этому влиянию, подобно тому как жидкости и газы почти все диамагнитны, т. е. не поддаются притяжению магнита.

Сила магнитного притяжения прямо пропорциональна произведению взаимного напряжения притягивающего и притягиваемого предметов. Так же и в духовном мире. Если предположить, что притяжение нашей свободы равно нулю, то никакого привлечения к Богу произойти не может. По мере возрастания нашего напряжения возрастает и сила привлечения. Когда мы думаем, что привлечение к Богу может совершаться насильно, то это так же нелепо, как думать, что магнит может притянуть пустоту или что при увеличении множителя с множимым, равным нулю, увеличивается произведение.

Сила притяжения обратно пропорциональна квадратам расстояний, т. е., во-первых, чем больше расстояние, тем меньше сила притяжения; во-вторых, если расстояние увеличивается, положим, вдвое или втрое, то сила притяжения уменьшится не во столько же раз, как бы следовало ожидать по аналогии с предшествующим законом, а в квадрате, т. е. в четыре или девять раз. Следовательно, внешнее удаление действует в своей уничтожающей силе гораздо значительнее, чем внутреннее напряжение в своей положительной силе. То же самое и в духовном, внутреннем мире. Он также имеет свой центр, и свою периферию, и свои обширные области. Мы чувствуем, когда становимся ближе к Богу и когда отдаляемся от Него, ставим между Ним и своим «я» сферы мыслей, чувств и желаний, отталкивающих нас от Него. И также каждому известно, что чем больше мы отдаляемся внутренне, тем меньше чувствуем силу Божественного привлечения. Точно так же нетрудно заметить в своей внутренней жизни факт, что разрушительная сила этого нашего удаления от Бога гораздо интенсивнее по своим отрицательным результатам, чем созидательная сила нашей свободы по своим положительным. Подвиг созидания очень медлен, и возрастание ощущения божественного привлечения идет тихо. Между тем удаление от Бога совершается быстро, и мы сейчас же можем заметить, в каких поразительных квадратах уничтожается в нас ощущение божественного привлечения и уменьшается его притягивающая к себе нас сила. Если где, то именно здесь яснее всего сказывается наше личное значение в акте привлечения.

Таким образом, когда мы невольно вносим в слово «привлечет» смысл внешней принудительной силы, чего-то такого, что совсем не зависит от нас, то это не более как отзвук прежних, давно отвергнутых наукой взглядов на природу притяжения или привлечения, когда думали, что это нечто извне вливающееся в предмет, охватывающее его помимо требований и предрасположений его природы. Настоящие научные взгляды сводят эти процессы внутрь, только на возбуждение и группировку того, что уже есть в природе предмета. Приняв во внимание, что Бог привлекает наш дух, наше свободное сознание, можно провести, как мы видели, значительную аналогию между физическим притяжением и духовным привлечением и оправдать этим громадное значение нашей личной свободы в том религиозном процессе, который Господь обозначает как «привлечение от Отца».

XX

Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод... (Ин. 15:16)

Господь при жизни Своей в отношении к ученикам во всем проявлял Свою личную власть; Он нигде и ни в чем не совещался с апостолами; Он их избирает кого хочет; Он их посылает когда хочет; Он учит их иногда в таких таинственных изречениях, что они не понимают и, однако, боятся и не смеют спросить Его; Он ведет их, а они, трепещущие, в страхе идут за Ним. К отдельным апостолам можно даже видеть Его отдельную, безусловно-повелительную волю. Но это — власть не внешне-принудительная, а божественно-свободная... Хотя «не вы Меня избрали, но Я избрал вас», хотя Он понуждает их, повелевает им, но в то же время говорит: «Может быть, и вы желаете отойти от Меня?»... Таким образом, это единоличная власть, но — во имя божественного авторитета и требующая только свободного повиновения. После Себя Господь дал эту власть всем апостолам вместе, не одному из них, а всем вместе. Отсюда соборность. В этой соборной взаимной любви и пребывает Дух Святой и Христос. Отсюда ее безусловный авторитет: не сама по себе соборная внешняя форма, но Дух Святой, ясно в ней проявляющийся Своими дарами и внушениями. Отсюда, когда и единолично говорит кто-либо Св. Духом, ему повинуются беспрекословно. Но соборность не мешает единоличной власти. Соборность есть высший безусловный авторитет после Христа как форма проявления и средство

проявления Св. Духа. Но затем частной власти и частному почину должен быть дан полный простор. Каждый апостол был полным инициатором в своей миссии, во всех частных своих действиях. Каждый действовал как орудие Св. Духа, пославшего его, как орудие Христа, проявлявшего в повелении и в совете всех Свою волю. И каждый должен быть в своей миссии среди вверенной ему общины тем же, чем был Христос среди не обновленных еще Св. Духом учеников. Он должен действовать во имя божественного авторитета и полномочия Церкви властно, но не принудительно. Господь говорил и делал то, что слышал и видел в Отце Своем и что побуждал Его говорить и делать Дух Святой, обитающий в Нем. В согласии с волей Троидного Бога и выражалась Его полномочная божественная деятельность как отдельного лица. Именно как Лицо Он действовал как проявление воли Бога, в трех лицах нераздельного и неслиянного. После Него этот божественный авторитет Троидного Бога перешел в отношении нас к Церкви, к апостолам. В их соборном единении выражается Его воля. И каждый должен с нею сообразоваться, как Христос сообразовался во всем с волей Божией. Но, сообразуясь с ней, Он в отношении к людям был полномочен и полон свободы и независимого авторитета. Так же и каждый из Церкви — по отношению к врученным ему людям. Совершенное понимание соборности и выборного начала, как они даны и указаны нам Христом и Церковью, совершенно до противоположности не соответствует действительной соборности и действительному выборному началу, как они существуют в человеческих учреждениях. Соборность есть высший принцип, чем единоличие. Это справедливо. Но соборность эта должна быть никак не низшего порядка сравнительно с тем лицом, которое она уполномочивает на что-либо или которое она избирает или авторизует. Для Христа таким соборным началом был Троидный Бог, в недрах Которого Он и Сам, как Сын, пребывал и волю Которого Он и пришел исполнить на земле. Отсюда Его постоянные ссылки для подтверждения Своего авторитета и Своей истины на Бога, в полном согласии с Которым во всем и в полном послушании Которому тоже во всем Он видел самое несомненное свидетельство Своей истины и власти. Отсюда же Его особенное указание на свидетельство Духа Святого в Нем, в Его словах: хула на Него ставится несравненно важнее, чем хула на Сына Человеческого. Короче, Христос главный Свой авторитет полагал в том, что Он послан Отцом и свидетельствуется Св. Духом, т. е. авторизуется божественным собором Святой Троицы. Потому Он и крестить повелевает не во имя Свое, но во имя Отца, и Сына, и Св. Духа. Будучи по Богочеловечеству уполномоченным Св. Троицы на земле и будучи по Божеству

ее активным членом, Он по Своей собственной силе данной Ему власти действует свободно и организует собор апостолов. Он дает им силы и полномочия, необходимые им, из тех сил и полномочий, которые Сам имел. *Примите Духа Святого... Как послал Меня Отец и Я посылаю вас. Дана Мне всякая власть: идите научите...* и пр. и пр. ... В день Пятидесятницы Он авторизует их собор авторитетом Святой Троицы, послав им от Отца дары Святого Духа. Каждый из апостолов в силу авторитета, данного им всем вместе, уполномочивается на то или другое служение. Каждый идет и исполняет волю своего собора, видя в ней лишь выражение воли Бога, Христа и Св. Духа, т. е. Святой Троицы, осязательно давшей Свои силы на совершение данных Христом полномочий. Каждый из них идет и организует другие соборные отдельные церкви, будучи для них центром, из которого исходят и учения, и силы благодатные, и власть. Избраннейших лиц они облачают той силой и властью, которую имеют сами, делая их своими заместителями и преемниками. Каждый из этих заместителей и преемников — только исполнитель и выразитель тех полномочий, которые получил каждый из апостолов от всего своего собора, а этот последний — от Христа и Троидного Бога. Над каждым, таким образом, власть не отдельного лица, не отдельного апостола, а всех их вместе, т. е. собора Церкви; точно так же как и над этим собором власть не Христа только как Богочеловека, но и Святой Троицы в Ее нераздельном и неслиянном триединстве. Но все эти соборы — высшего порядка сравнительно с заместителями апостолов, с предстоящими отдельных церквей. Уж конечно, не из общины их авторитет; всего менее сама община получает авторитет Церкви от них, уполномоченных и заместителей апостолов. Их авторитет — община апостолов, уполномоченными которых является тот или другой апостол... Разве они от своей общины получили Святого Духа? Разве они от нее получили власть вязать и решить? Разве от нее они взяли свое учение и свою веру? Все как раз было наоборот. Община все получает от них. Они — центр и источник начала жизни общин как отдельной церковной ячейки в организме Церкви. Но каждый из этих центров только передатчик полномочий того собора апостолов, от которого исходили отдельные апостолы. Таким образом, над каждым отдельным лицом действует власть собора, но власть высшего собора, а не низшего. Наоборот, в силу полномочий от этого высшего собора отдельное лицо имеет власть над низшим собором. Но не само по себе отдельно и самостоятельно, а в силу полномочий высшего собора. Таким образом, низшие соборы повинуются, в сущности, лишь высшим соборам, но *de facto* — в лице того или другого уполномоченного ими, когда этот последний выражает

соборную волю и данные ему повеления и силы. Из сказанного видно, что соборность в Христовой Церкви вытекает совсем не из демократических начал, а чисто из божественных, что ее полномочия идут не снизу, от земли, но сверху, от неба, что в ней важна не количественная сторона, а чисто качественная, что эта качественность определяется не человеческими соображениями и критериями, а исключительно историческим преемством полномочий от собора апостолов и свидетельством Святого Духа, проявляющегося в благодатных дарах и единстве участвующих в соборном решении. Теперешнее понятие соборности как механического и арифметического начала большинства голосов — полное извращение христианского понятия о ней. И насколько христианская соборность есть власть высшего над низшим, соединенного над разрозненным, любви над разделением, божественного над человеческим, таинственно-жизненного над рассудочно-механическим, внутреннего над внешним, — настолько мирская соборность есть власть низшего над высшим, партийного над общим, эгоистичного над нравственным, человеческого над божественным, рассудочно-механического над жизненно-органическим, внешнего над внутренним... Насколько церковный собор есть единый организм, действующий от лица Троидного Бога на земле силой Святого Духа, настолько мирской собор есть скопище отдельных лиц, помимо Бога старающихся взаимной механической борьбой достичь той или другой чисто человеческой цели. С понятиями соборности неразрывно связано понятие выборного начала; оно точно так же имеет в Христовой Церкви совершенно не тот характер, что в современных общественных учреждениях. Во-первых, и по разуму очевидно, что, кто уполномочивает, тот и выбирает. И следовательно, раз в Церкви соборность с ее полномочиями идет свыше, от Бога, от Христа, от собора апостолов, понятно, и выбор идет оттуда же. Троидный Бог в предвечном совете избрал и уполномочил Христа. Христос избрал и уполномочил апостолов, апостолы — своих преемников и т. д. А во-вторых, и Сам Христос сказал апостолам: *Не вы Меня избрали, а Я вас избрал*. Отсюда раз и навсегда определен характер соборного начала Святой Церкви.

Но если в Христовой Церкви и соборность и выбор идут свыше по нисходящей лестнице от неба к земле, а не наоборот, то значит ли это, что попирается земля, что деспотически уничтожается низшее? Ничуть. Разве индивидуальность апостолов попиралась? Разве свобода их уничтожалась, когда они были около Господа, Который действовал с вполне независимой от них силой, властью и авторитетом? Разве Господь, организуя их единство, действовал насильственно, не уважая их прав? Нимало и ни в чем. Затем, апостолы шли на проповедь,

основывали общины, организовывали их апостольской властью в отдельные Церкви. Разве они тем нарушали свободу и права членов этой общины? Защищая свой апостольский авторитет, разве они покушались на самостоятельность людей? Ничуть. Свобода и все права оставались у каждого и безусловно уважались. Ничего насильственного не вводилось. Но апостол приходит и призывает людей свободно сгруппироваться вокруг себя, чтобы своей свыше данной силой преобразовать их в живой организм. У всех остается полная свобода идти или не идти, вступить в организм или не вступить; и у каждого остаются полные права, вступив в организм, действовать в нем по своим личным, индивидуальным свойствам. Но организующим центром, направляющим все к нормальной жизни и цели, и источником сил и власти остается апостол. Тут отношение такое же, как души к телу, как семени к земле, в которой оно прорастает. В здоровом состоянии организующее начало вполне властвует над неорганическими элементами, хотя их законы и силы нимало не нарушаются. Плохо было бы, если бы низшие неорганические атомы взяли власть над организующим атомом или клеткой. Наступило бы разложение и смерть организма. То же и в церковной организации. Каждому принадлежит свобода вступить в организм или не вступить. Индивидуальные свойства каждого, как и свойства того или другого неорганического элемента, вполне сохраняются. Действия и функции их нимало не нарушаются: став живой частью организма, они приобретают власть над подчиненными им элементами и действиями, как и центры нашей нервной системы имеют подчиненными себе центры и функции организации; но *высшим*, центральным началом все же должна остаться душа общины, из которой и исходит органическая сила и идея.

XXI

Истинно, истинно говорю вам: вы ищите Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились (Ин. 6:26)

Это было утром после дня чудесного насыщения Господом в пустынном месте истомившейся и голодавшей пятитысячной толпы народа пятью хлебами; после того как эта толпа, объятая восторгом, хотела захватить Его и сделать своим царем, а Он тайно скрылся от нее по водам через море на противоположный берег; после той бурной ночи, когда апостол Петр, пылко устремившись к Нему по волнам, едва не потонул от охватившего его маловерия. Народ, с рассветом

увидев, что Иисуса нет посреди его, начал искать Его и наконец нашел в Капернауме. И вот Сердцеведец встречает их проникновенными словами, в которых вскрывает их душевное настроение, может быть неясно сознаваемое ими самими: *Истинно, истинно говорю вам: вы ищете Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились.* Под видом своего преклонения пред Учителем они хотели, в сущности, воспользоваться Им для удовлетворения своих земных appetitов.

В ответ на их вожеления Господь произносит Свою неисчерпаемо глубокую беседу о хлебе небесном. Он говорит им, что не о своей земной, телесной пище, которая все равно не избавит их от тления, они должны думать, а о небесной, духовной, которая даст возможность жить вечно и которую могут получить только от Него; что не о том они должны стараться, как бы воспользоваться Его силой для своих материальных целей, а о том, как бы самим духовно Ему отдаться с безусловной верой как носящему на Себе печать Бога Отца, как посланному Им, как сшедшему с небес истинному хлебу жизни. Когда слышался ропот, Господь, не входя ни в какие препирательства, еще точнее определяет свою положительную мысль. Он, и только Он один, есть источник вечной жизни; и лишь тот ее получит, кто сольется с Его духом своею верой, сольется столь неразрывно и всецело, что чрез приобщение себя Его Плоти и Крови станет внутренним, сокровенным участником Его духовной личной жизни.

Великий день, когда произнесены были эти духовные, таинственные речи, был критическим днем в земном служении Господа. Оставленный многими даже из своих учеников, Он резко изменяет характер Своей общественной деятельности. Прежде Он стремился в народ, ходил, окруженный его толпами, поучал и исцелял открыто. Отселе Он по возможности скрывается от народа, замыкается в среду Своих избранных учеников и готовит их к Своей смерти и воскресению.

Жизнь Церкви, этого таинственного Тела Христова, имеет в основных своих чертах некоторое сходство с земной жизнью Господа. И это по весьма понятным причинам. Земная жизнь Господа слагалась из сочетания двух сил: силы Его Божественной Личности, влекущей людей к Себе, в небесную область его внутренней, духовной жизни, и силы людей, отстаивающих свои низменные, земные, материальные интересы и вожеления. Эти же силы действуют и в жизни земной Церкви. Дух Христов неизменно живет в ней, благодатно соединяясь со свободой продолжателей Его дела на земле, и людская природа в своей самоотстойчивости осталась более или менее та же самая. То, что было в тесной рамке Палестины, перенеслось только на широкую арену мира. Что

произошло при божественной свободе Господа в три с половиной года, то неопределенно и неравномерно растягивается при более широком районе действия слабой духовной энергией и своеволием людей в долгие периоды, ведомые одному Отцу неизреченной вечности.

Настоящее время напоминает мне едва брезжащее утро знаменательного дня капернаумской проповеди о небесном хлебе.

Что христианские народы мнут, что они не видят среди себя прежнего Пророка и Учителя, что они разбрелись и всюду ищут Его — это несомненно. Но это — только внешнее сходство последнего момента; оно лишь вводит нас в глубину истории и во внутреннюю природу того, что мы сейчас переживаем. Спросим историю: что послужило толчком к тому, что под знаменем Евангелия сгруппировались столь многие народы, такие разнообразные общества людей, иногда совсем неподготовленных? Несомненно, она ответит: чудесное насыщение и обновление проголодавшегося и обессиленного Древнего мира. Пред появлением христианства прежние идеалы были все изжиты; в душе — голод, ничем ненасытимый; материальные источники народного благоденствия иссякали; общественная и государственная жизнь приходила в полное расстройство, тоска и отчаяние овладевали лучшими сердцами, и мир для них был мертвой пустыней, откуда нельзя было ждать никакого спасения. Но вот Христос чрез Своих апостолов влил свежие силы в дряхлевший организм, мало-помалу на крови мучеников возникала новая жизнь, учение Евангелия вносило свет доброй совести и с нею внешнего благоустройства, новые идеалы и воззрения бурно отливались в старые формы, под влиянием мощной духовной энергии избранных, устремившихся ко Христу, мир как будто воспрянул и душевно и физически. Само собой, так сказать косвенно; — и государственная, и общественная, и частная жизнь стала изменяться к лучшему под лучами новой, небесной благодати истинных последователей Христа. Отсюда в глазах языческого мира христианство стало считаться уже прямо символом будущего исторического развития, под Его знамя собралось все жаждущее жизни, к нему приходят новые народы, около него слагаются новые царства. Так сошлось вокруг Евангелия, как некогда вокруг Христа, то разноплеменное, разнохарактерное, иногда совсем к нему внутренне не подходящее общество, которое носит в настоящее время общий титул христианского.

Но вместе с тем тогда же начали обнаруживаться те же самые земные эгоистические инстинкты толпы, какие проявились и после чуда насыщения пяти тысяч пятью хлебами. Как в тот вечер хотели Господа сделать земным царем,

так и теперь в Риме в сумерках разлагающегося Древнего мира стала смутно носиться в воздухе стихийная наклонность облечь преемников Христа земной властью, чтобы чрез то воспользоваться Его чудесной силой для своего материального устройства. И тут произошло нечто таинственное, прообразованное той знаменательной ночью, которая предшествовала капернаумской проповеди.

Но тогда Господь, великий Сердцеведец, зная слабые, маловерные сердца Своих учеников и опасаясь, что их, нетвердых еще в вере в Божественную мощь Его личности и в Ее чисто духовную миссию на земле, может, пожалуй, увлечь народное движение сделать Его царем, как только узнал о таком намерении, сейчас же, чтобы отделить их от народа, «понудил» их уехать... И мы знаем, что это сомнение в крепости их веры очень скоро нашло свое оправдание: в ту же ночь первоверховный апостол, отдавшись своему пылкому порыву, чуть было не погиб в волнах под гнетом одолевшего его маловерия.

А теперь Господа на земле воочию среди людей не было, преемников Его, апостолов некому было «понудить» избежать искушения земным властолюбием, свободному проявлению его предоставлен был простор, и потому в истории Церкви эти минуты вечера и ночи после чуда насыщения — увы! — раскрыты людьми в несказанно грустной, хотя, может быть, в высшей степени поучительной полноте в истории Западной церкви... Темная, бурная ночь пред великой капернаумской проповедью растянулась на все Средние века и обнаружила тяжкое маловерие преемников Петра. Как он со всем пылом своей энергичной природы устремился к Иисусу, чтобы увероваться в Его реальности, и, поддавшись сомнению, погрузился было в волны, так и Его преемники в Риме, с бурной энергией устремившись осязательно представить на земле Христа, от маловерия в Его чисто духовную мощь поддались соблазну земной царской власти во имя Его и захлебнулись было в темных бурливых волнах исторической жизни... Много борьбы за эту ночь они вынесли, много гигантских трудов положили, но и много самочинного сомнения показали, — и разъяренные волны разгоряченных народных страстей и всяческих людских appetitов совсем покрывали их.

Но вот забрезжило утро Просвещения; народы, не удовлетворенные в своей жажде счастья и стесненные в своих земных стремлениях, стали замечать, что обновившего мир Христова духа с ними нет; Христос ушел от них неизвестно как и когда, а тот, кто правил ими от Его имени, оказалось, действовал часто лишь сам от себя. С той поры как заметили, почувствовали это, и начинается продолжающееся доселе бурное и коренное освобождение всех областей жизни от авторитета пап: и вера, и наука, и искусство, и общественная, и государственная

сферы — все сбрасывает с себя наброшенные за время ночи путы и рвется на свободу. Конечно, само собой понятно, вместе с папским отвергалось много и такого, что касалось лишь внутреннего человека и что принадлежало действительно Христу, но кто же мог разобраться при полном прежде смещении того и другого и при страстной, ожесточенной борьбе?

Рядом с этим отрицательным движением, с этой ожесточенной борьбой, которая вызвана самовольной отвагой преемников Петра и которая была направлена только на то, чтобы усмирить и ограничить их, на заре новых веков шло, однако, и другое, подобное происходившему когда-то и на берегу Геннисаретского озера и направленное к тому, чтобы во что бы то ни стало отыскать подлинного Христа, Который чудесно обновил когда-то мир и Которого потом люди как будто проглядели, и Он незаметно исчез из среды их... Но, к сожалению, и здесь накопившееся негодование против папства отразилось крайнее печально. Все положительные поиски Христа стали сопровождаться и доселе сопровождаются стремлением непременно отрешить Его от того Божественного ореола, на который так налегали преемники Петра, конечно в видах поднятия своего внешнего земного авторитета, и возвратиться к тому воззрению на Него как на Пророка и Учителя, которое было когда-то в толпе, окружавшей Иисуса. Так явилась Реформация, так возникли разнообразные сектантские движения, выродившиеся потом в чистейший рационализм. И в настоящее время мы видим, что христианская философия и этика усиленно стараются строить системы, в которых дух и смысл Христова учения будто бы очищаются от всех якобы позднейших догматических наростов. История со всеми вспомогательными науками старается воссоздать облик Галилейского Учителя, каким Он казался чувственным глазам толпы на берегах Геннисаретского озера.

Однако все эти припоминания допапского Христа, все теоретические воспроизведения Его личности не приводили и не приводят ни к чему действительно успокоительному. И это вполне неизбежно и естественно, даже если не принимать в расчет их произвольности и ошибочности. Каковы бы они ни были, они, конечно, не могут заменить собою Христа живого, которого именно и жаждет человечество. Поэтому они никого, собственно, не удовлетворяют, и разброд мысли и жизни все увеличивается с каждым днем. Поиски желанного Пророка и Учителя принимают иногда какой-то тоскливый характер заматавшихся людей, которые в каждом собственном эхе готовы слышать голос исчезнувшего Учителя. Так будет продолжаться и далее, пока оставшиеся на том берегу народы не обратят своих взоров на противоположную сторону, куда при

наступлении средневековой ночи направилась утлая лодка Восточной Церкви с учениками Христа, среди которых, при всем их маловерии и окаменении сердца (см.: Мк. 6:52), будет найден и Сам Господь.

Однако зачем же ищут Иисуса? Что от Него хотят? Почему даже те, кто разорвал не только с папством, не только с Церковью, но даже и с Божественной Личностью Христа, невольно и иногда страстно желают стать под знамя того или другого провозглашенного Им нравственного принципа? Государство, каково бы оно ни было, становится под сень Его начал: защиты слабого, охраны святыни личности и пр. Общественные реформы и социальные движения, как бы бурны они ни были, провозглашают своим девизом Его слова — свобода, равенство, братство. Открытия и усовершенствования, к чему бы они ни служили, выставляются как триумфы той нравственной силы, которая дана Им в Евангелии. Нет такого крупного движения, руководители которого не заявляли бы, что они идут по пути к Иисусу, т. е. к осуществлению тех нравственных заветов, которые возвестил великий Галилейский Учитель.

Что все это значит? Что объединяет все эти разнообразные движения в сторону христианства? Что побуждает их развертывать над собой знамя Евангелия? Мне кажется, что я не ошибусь, если скажу: полная уверенность, что Христос, как бы его ни понимали, даст нам земное благоденствие, что Евангелие, как бы его ни толковали, есть знамя нашего земного прогресса. Испытав крушение многих личных и общественных надежд на пути от Христа, в разгаре бунта против Его преемников желают попытаться теперь найти их осуществление на обратном пути ко Христу. Все убеждены, что широкие и возвышенные принципы Христова учения, обновившие Древний мир, и ныне представляют из себя самый надежный фундамент для дальнейшего построения величественного здания человеческой культуры на земле. Что может быть шире и глубже начал любви, истины, свободы, человеческого достоинства, положенных Христом в основу нашей жизни? Не на них ли только и может вырасти будущее личное и общественное благоденствие человечества?

По-видимому, ничего не может быть естественнее и благороднее такого взгляда на Евангелие. Оно есть знамя земного прогресса, оно должно быть положено в основу нашей культуры, только под его знаменем может процветать наша государственная и общественная жизнь, наши науки и искусства, наше общее довольство и счастье. Чего же больше и чего же лучше? Не это ли, действительно, и может объединить теперь разрозненных и заматававшихся во все стороны людей? Не этот ли «подлинный» великий Учитель даст настоящий покой

и отраду нашим сердцам и поведет нас прочно по пути всестороннего земного развития?..

Но на самом деле все это не так уж утешительно, как может казаться с первого взгляда. Если мы всмотримся глубже, то не можем не увидеть, что в этом преклонении пред нравственной высотой Евангелия, в этом призывании его во главу нашей земной культуры проглядывает старая, знакомая уже нам склонность людей пользоваться Христом для своих материальных вожделений. Толпа на берегу Геннисаретского озера, увидав, что Он напитал ее хлебом, захотела поставить Его царем. После обновления Древнего мира в руках преемников Петра действительно очутились prerogative государственной власти. Теперь хотят поставить нравственного Учителя из Назарета в основу общественной жизни со всеми ее материальными, умственными и нравственными задачами на земле. Мотивы у всех одни и те же — это мечты о земном рае, где все сыты, одеты, довольны, умны, сильны и пр.

Во время Своей земной жизни Господь скрылся из охваченной могучим народным движением толпы. Преемники Петра поддались соблазну, но опыт потерпел полную неудачу. Что будет теперь? Вероятно, протестантизм, так ищущий «подлинного» Христа в своих субъективных построениях и мечтающий руководить христианским прогрессом, возьмет на себя эту неблагодарную и нехристианскую задачу; может быть, совершится на время преобразование папства и преемники Петра попытаются отбить честь у Реформации стать во главе социальных движений. И на то и на другое есть уже определенные указания в настоящее время. Во всяком случае, и этот опыт кончится тоже неудачей. Христос никогда не будет с теми, кто с помощью Его рассчитывает устроить земное царство со всяким комфортом и с общим сытым довольством всех. Рано или поздно Церковь избранных провозгласит от лица Господа во всеуслышание на арене всемирной истории великую Капернаумскую проповедь...

Чудо обновления Древнего мира имеет две стороны, как и чудо насыщения пятью хлебами: божественную и человеческую. Воспринятое с божественной стороны, оно призывает нас всецело, без всяких помышлений о себе отдать небесной Личности Господа, пришедшего спасти души людей. Воспринятое с человеческой, — оно возбуждает желание пользоваться Его великой силой для своего личного или общественного, но во всяком случае земного благополучия. Мы отождествились с ним так же, как отождествилась и та толпа, что окружала Иисуса. Мы все хотим эксплуатировать Христа для своих земных целей, сделать Его источником своего материального благополучия. Мы хотим от Него получать

хлеб и благодушествовать... Мы думаем, что Христос будто только для того и существует, чтобы питать нас здесь, на земле, снабжать нас всеми благами... И глубоко ошибаемся. Придет время, когда властно и покойно прозвучат в ответ этим популярным идеям и стремлениям проникновенные слова: *Вы ищете Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились; старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий* (Ин. 6:26–27).

Все земное пройдет и рассыплется прахом, все материальное по самой природе своей подлежит тлению, и ничего мы тут не можем поделать. Тщетно мы мечтаем воздвигнуть что-то из этого непрочного материала и воспользоваться для этого силой Христа. Он пришел не затем, чтобы помочь нам построить фантастическое здание из зыбучего песка на зыбучем же песке, которое может снести зараз какая-нибудь космическая буря, не затем, чтобы исполнить сытости и довольства то короткое мгновение, которое мы называем земной жизнью, — а затем, чтобы открыть людям новую, духовную действительность, не подлежащую тлению, ввести их в новую, духовную жизнь, имеющую продолжаться вечно. Для этого Он в основу и полагает Свою собственную Личность, чрез прививку к Которой мы получаем источник новых, духовных сил. Поэтому-то Он и призывает к самому тесному единению с Собой, к вкушению Его Плоти и Крови, чтобы чрез приобщение себя к Его богочеловеческому организму (телу Церкви Христовой) мы стали участниками Его духа и таким образом жизненно вросли бы в тот духовный мир, который представляет собой истинную действительность, органически сделались бы членами того духовного царства, к которому человек по своей нормальной природе и призван.

Когда Церковь, оставшаяся носительницей истинного духа Христова, провозгласит на весь мир великие речи Господа о таинственном и чисто духовном значении Его Личности, сказанные Им в капернаумской синагоге, — они, как и тогда, вызовут соблазн, непонимание и ропот. Как и тогда, искатели и любители земного довольства и комфорта отхлынут от такой странной, непонятной и непрактичной Церкви и Христос останется лишь с избранными. Как и тогда, малая, но избранная Церковь будет готовиться Господом к тому завершительному акту земного человеческого существования, который кончится победой Его над, по-видимому, совсем уж было восторжествовавшим миром тления и себялюбия. Много ли, мало ли будет избранных, мы не знаем, но знаем, что нам не должно ничем смущаться. *Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет, и входящего ко Мне не изгоню вон* (Ин. 6:37).

XXII

Есть писано во пророцех: и будут вси научени Богом. Всяк слышавый от Отца и навек, придет ко Мне (Ин. 6:45)

Мы почти никогда не останавливаемся над этими словами Господа. А они, по моему мнению, заслуживают нашего глубокого внимания. В них намечается истинная точка зрения на весьма важные современные проблемы.

Но прежде всего, какой смысл эти слова имели для непосредственных слушателей Господа? Он говорит им, что Он сошел с небес. Книжные иудеи возражают, они никак не могут этому поверить, они знают Его отца и мать, как же Он мог сойти с небес? С земной, внешне рациональной точки зрения это возражение естественное и совершенно понятное. Что же Господь на это отвечает? «Не ропщите между собой», т. е. успокойтесь. «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня». В чем же тут, собственно, ответ? Очевидно, это мысль общего характера. Она хотя имеет в виду и книжных иудеев, но направлена не исключительно на них. Они только подразумеваются в общем выражении «никто». Господь как бы говорит: «Не волнуйтесь! Вы, очевидно, не можете Меня понять и в Меня уверовать, потому что никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня». Но, однако, что же этот ответ мог значить для предстоящих возражателей? По своей общности он имел для них много неясного. Книжники-иудеи стояли на твердой традиционной почве. Они были убеждены, что идут по верному пути, предначертанному в законе. Они всегда могли сказать, что они тщательно изучали закон и пророков, прилежно слушали проповеди Иисуса и поэтому стоят на определенной и ясной дороге научения. Этого должно быть достаточно. Если Он говорит истину, их рассудок, дисциплинированный изучением закона, должен привести к Нему. Если Он говорит понятное и согласное с законом, они Его понимают. Зачем же и какое же нужно еще особое привлечение от Отца? Если теперь оказывается, что простого научения недостаточно, чтобы прийти к Нему как к Мессии, если Он требует как условия для понимания слов Его чего-то особенного, таинственного, — то на что же тогда и научение? Зачем же Бог от них требует, чтобы они изучали Его закон и чрез это приходили к Нему? Зачем же Он Сам до сих пор учил их, разъяснял им во всех синагогах? И вот Господь в дальнейших Своих словах общую Свою мысль применяет частнее к возражавшим Ему книжным иудеям. Он

указывает истинный смысл книжного, теоретического научения и определяет его частное значение в цельном акте веры.

Мы видим, что Он разграничивает два направления, или два тока, в акте веры: то, что исходит от Отца, с одной стороны, и то, что идет от человека — с другой. От Отца: и будут все научены Богом; от человека — всякий, слышавший от Отца и навывнувший, приходит ко Мне. Эти два тока должны быть соединенными вместе, чтобы произошла живая вера во Христа. Если не будет научения, то что же слышать? А если не слышать, то напрасно и научение. Один ток не производит другого, не переходит в него в своем развитии, а должен существовать совместно с ним и независимо от него, чтобы породилась вера. В акте веры и человек и Бог должны действовать самостоятельно.

Со стороны Бога будет исполнено все: все будут научены Им. И Господь исполнял и исполняет эту возложенную на Него Отцом миссию всеобщего научения. Вот почему Он всегда так неустанно разъяснял закон и пророков. Но это только одна сторона дела. Господь не полагал, что Его научение само по себе может и должно произвести веру: для этого необходимо должно привзойти особо свободное участие человека. Тот, кто услышит от Отца и навывкнет, придет к Нему. Из сомнений Он видит, что этого участия свободы в данном случае нет. Потому Он и не смущается, как неожиданностью, когда видит неверие. Иудеи думали, что научение само по себе приведет их к вере в Мессию. А Господь смотрит на веру как на последствие еще особого акта свободы человека. Он как бы так говорит Своим слушателям: «Я вас учил и учу. Еще пророки возвестили: все будут научены Богом. Я исполняю это пророчество. Я разъяснил и буду разъяснять вам истинный смысл закона и пророков. Кто же из вас придет ко Мне, это уже зависит не от вашего знания и не от Моего учения: оно только открывает вам возможность веры. Но вы можете знать все, чему Я учил, и не уверовать в Меня. Для этого нужно нечто другое. Нужно в Моих речах услышать и усвоить голос живого Отца, Который дал вам и закон и пророков. Тогда вы найдете непременно веру в Меня, потому что «всяк, слышавый от Отца и навывк, придет ко Мне».

Таково непосредственное значение слов Господа. Но их глубокий смысл охватывает и весь Израиль, и всю его историю. С произнесением их как будто кончилась целая характерная эпоха. Вся история израильского народа была лишь школой, чтобы подготовить возможность рождения Спасителя — Мессии и веры в Него. Закон и пророки, все старания сделать изучение его всеобщим — все служило лишь к тому, чтобы осуществилась именно эта предопределенная цель.

Пророки, предсказывая наступление царства Мессии, указывали на то, что тогда все будут научены Богом (см.: Ис. 54:13). Господь уже прежде, в назаретской синагоге (см.: Лк. 4:16–22), говорил, что пророчество Исаии о Мессии исполняется в Нем. Теперь Он прилагает к Себе одно из указанных пророками свойств мессианского царства — богонаучение. Его деятельность до капернаумской проповеди главным образом была направлена к этой цели. Но вот теперь как бы наступает момент, когда школьная подготовка кончилась, и Израиль призывается к самостоятельной деятельности — к свободной вере. Мне думается, что довольно знаменательно то обстоятельство, что до капернаумской проповеди Господь очень часто учил в синагогах, а после нее — только один раз, и то по истечении почти целого года, притом мимоходом, на пути в Иерусалим пред последней Пасхой (см.: Лк. 13:10). Синагогальная деятельность Господа, в которой Он толковал и разъяснял закон и пророков и исполнял миссию теоретического богонаучения Израиля, как бы кончилась с этими словами. С этих пор Он ставит средоточным пунктом своей проповеди практическую, живую веру в Себя, в Свою Божественную Личность и — или втайне воспитывает в ней Своих учеников, или же в храме, в этом живом религиозном центре, призывает к ней всех израильтян.

Да, с приведенными словами Господа для всего Израиля падала целая эпоха теоретического богонаучения, и он призывался к той живой цели, для которой оно служило только средством. Но так же как и непосредственные слушатели Господа, и весь израильский народ не ощутил того духовного кризиса, который совершался в этот момент в глубине жизни его национально-религиозного генія. Многовековой период школьного обучения кончался; верховный Учитель объявил ему конец; а Израиль все еще не хотел сойти с насиженной им школьной скамьи и проявить, как подобало взрослому человеку, инициативу свободной, деятельной веры.

Случалось ли вам вступать в роковой поток неотвязных, подкупивших ваше самолюбивое сердце льстивых дум? Вы все в его властной стремительной силе. Вы в глубине своего духа смутно чувствуете, что вам должно сбросить эти фантастические чары и приняться за живое, призывающее вас скромное дело. И однако свободы не хватает, и вы сидите неподвижно, следя внутренним взором за разворачивающейся картиной охвативших вас горделивых мечтаний. Natur горделиво сосредоточенных эти мечтания часто одолевают пред концом их книжного образовательного периода. Им кажется, что сладкая, податливая логика их идей, где на первом плане фигурирует их «я», само собой возведет их в то царство славы, образ которого уже разрисован ими в самых малейших

деталей. Они с неудовольствием и даже враждебно слушают тех, кто говорит им, что настоящее-то царство славы совсем иное и достигается по иной, не столь податливой логике — свободы, подвига, самоотречения и пр. Совесть втайне подсказывает им, что это правда, но самолюбие и косность приковывают их к тому миру идей, где им так привольно и привычно. И они с ожесточением остаются при своих мечтах, упорно разрабатывая их дальше, питая ими свой эгоизм и усыпляя все более свою энергию свободы.

Нечто подобное совершалось в душе книжных представителей иудейского народа в последние дни его исторической подготовки путем научения к уразумению Мессии. Мечты разрастались. Упорство в изучении деталей закона и преданий увеличивалось. Роковой поток горделивых теорий все больше и больше сковывал и увлекал свободу и своим шумом заглушал голос Бога в совести. Руководители иудеев думали, что они прямо, без всякого подвига свободы, будут перенесены с изученных ими закона и преданий в золотое царство Мессии. Они, несомненно, сознавали в глубине духа ложь этого увлекающего их фатума, но, несмотря на призыв Господа, ожесточенно остались при своем.

Господь указывает им, что путь к Мессии совсем другой: не путь внешнего, механически затверженного знания закона и преданий, не путь теоретического изучения в его самых мелочных деталях, исчисления его букв, скрупулезного расчленения его понятий и наружно-пунктуального исполнения его; а путь внутреннего, духовного внимания к живому голосу того самого Отца, Который открылся Аврааму, Моисею и пророкам, путь свободного, самоотверженного преклонения пред Его велениями. Изучение и исполнение закона — только подготовка к уразумению Мессии, только школа к самостоятельной деятельной вере в Него. Разъясняя им закон в их синагогах среди обучаемого Им народа, Господь завершал эту теоретическую подготовку. Теперь наступило время свободного жизненного подвига. Прийти к Нему может не тот, кто лучше всех знает закон и пророков, не законнически просвещенный Израиль, а те, для кого книги и обряды не заменили живого духовного Бога, создавшего всю историю Израиля; те, кто своим вниманием смиренно прислушиваются к Его таинственному голосу и свободно воспитывают себя под Его духовным руководством. К Нему придет только духовный Израиль, не отступивший по мечтательной гордости и косности своим сердцем от живого Бога, говорящего в их духе, и готовый ради Него на всякий незаметный извне подвиг.

Таков исторический смысл слов Господа. Но Его речи обладают удивительным свойством. Они так прозрачны и просты, так по-видимому доступны

всякому пониманию, которое как будто вполне исчерпывает их. Но попробуйте коснуться их дна, и окажется, что это — прозрачность страшной глубины. И чем больше вы всматриваетесь в нее, тем более широкие горизонты вам открываются, и чем глубже вы проникаете, тем вернее находите разрешение таким вопросам, которые мучат человечество на самых вершинах его развития.

Уже из предыдущего частью можно видеть, что Господь в рассматриваемых нами словах очень определенно разграничивает два направления не только внешне (от Бога к человеку и от человека к Богу), но и внутренне. Все будут научены Богом. Это, собственно, значит: все будут богонаучены, т. е. в мыслях всех божественные указания будут ясны, божественное руководство определенно и точно. Такой тон необходимо дается тем, что «научены» — по-гречески стоит διδακτοί от глагола διδάσκω, который и по корню, и по словоупотреблению имеет оттенок теоретического, формального, школьного научения; а «Богом» по-гречески в древнейших списках стоит без члена, т. е. неопределенно. «Всяк, слышавый от Отца и навык, придет ко Мне». Если в первой половине оттеняется характер теоретический, то в последней — наоборот. «Слышавый» прямо указывает на живое восприятие. «От Отца» по-гречески стоит с членом и указывает на личную силу Его влияния. «Навык» (μαθήν) означает нечто переживаемое и практически усвояемое волей. Если διδάσκω имеет черту теоретического учения, то μαθήνω и по корню, и по словоупотреблению имеет связь с деятельностью воли, с переживанием познанного и воспринятого. Апостол Павел прекрасно выражает содержание этого понятия как познание радости и силы Божьей в истине (см.: Кол. 1:6–7); теоретически учить истине — διδάσκειν, познавать или переживать ее радость и силу — μαθαίνειν.

При таких противоположных оттенках двух половин Господни слова получают еще более значительный смысл. Должно исполниться пророческому слову. Все будут теоретически богонаучены. Всякий, кто услышит в этом богонаучении голос живого Отца, кто познает Его радость и силу и навыкнет в этом, тот придет «ко Мне».

По моему мнению, положенное в основу этих слов воззрение Господа может осветить нам некоторые очень важные стороны нашей современной жизни и предлагающего нам исторического пути.

Прежде всего, это может помочь нам установить христианскую точку зрения на научный прогресс. Мы живем в такое время, когда науки быстро развиваются, изучение внешнего и внутреннего мира идет вперед. Как к этому относиться? Какое место этому факту дать в христианском мировоззрении?

Известно, что одни в этом развитии наук видят все, другие — наоборот, готовы считать его за что-то для христианства чуждое и лишнее. Все будут богонаучены — вот христианский смысл истинного научного прогресса, т. е. развития не поверхностных предположений и выводов, а настоящей, прочной науки.

Теоретическое раскрытие истины совершалось, совершается и будет совершаться. Тут никаких пределов и ограничений положить нельзя. Это процесс, предопределенный Богом в природе нашего ума. Он должен объять все стороны, потому что все будут «богонаучены», а богонаучение необходимо должно быть всесторонним. Поэтому вполне справедливы христианские надежды на то, что истинная наука придет в согласие с откровением Христа. Истина одна. И естественное ее разъяснение путем изучения внутреннего и внешнего мира и раскрытие ее из откровения — это все один и тот же процесс богонаучения, только с двух концов, это все равно как пробивается туннель с двух противоположных сторон горы. Если направления взяты верно, если исполнение вполне точно, то работники сойдутся. Так и в науке откровения и в науке человеческого знания. Если они иногда идут не навстречу друг другу, то потому, что предубеждены взаимно и, вместо того чтобы следовать точному направлению беспристрастной истины, по чувству, или неприязни, или боязни уклоняются взаимно в сторону. Но это может только замедлить работу туннеля, в крайнем случае сделать ее вдвойне тяжелой и длинной, но не прекратить ее. Так или иначе, та и другая партия рабочих выйдет на один и тот же Божий свет и противоположные стороны будут соединены между собой.

Знание Божьей истины должно охватить все человечество. «Все» будут богонаучены, и в этом отношении надежды на всеобщее распространение истины между людьми не могут иметь ничего в себе нехристианского. Господь всячески раскрывал истину своим современникам — иудеям, потому что, говорил Он, «если бы вы были слепы, то не имели бы... греха» (Ин. 9:41). Незнание истины никак не может быть причиной отпадения от Христа в конце исторического развития человечества на земле. Тогда и оно не имело бы на себе греха. Свет сознания истины должен непременно проникнуть всюду.

Христианин должен поэтому на просвещение смотреть с полным сочувствием. Оно входит в планы спасения мира Христом. Только об одном нужно заботиться, чтобы ум действительно изоощрялся в различении истины и заблуждения, добра и зла, а не притуплялся и не подавлялся ни предубеждениями, ни теориями, не основанными прочно ни на откровении, ни на науке, ни, наконец, страстями. Нужно, чтобы просвещение было истинным освобождением ума, а не

закрепощением его. Нужно, чтобы откровенная истина была излагаема без уступок и без вражды, вполне ясно и определенно. Но и научная истина должна быть сообщаемая тоже точно и ясно, без примеси еще не установленного, произвольно субъективного и враждебного. Одним словом, и с той и с другой стороны просвещения самое направление и самый метод работы должны быть определяемы исключительно одной целью — скорейшего и надежнейшего достижения света истины, т. е. богонаучения. Отсюда и направление должно определяться только одним компасом — истины. Отсюда и самый метод должен быть наиболее целесообразным для этого применением умственной силы — начинать с непоколебимой точки опоры, с центра, с самого существенного и несомненного и в откровении и в науке; затем уже постепенно расширяться к периферии, к менее существенному и не столь твердо установленному. Если мы хотим действительно пробуровать сплошную темную массу всяких заблуждений, то должны как следует применять и орудие этого — умственный буров. Он только и может служить хорошо в том случае, когда взят по верному направлению, поставлен твердо в центр и вращается твердой рукой, захватывая постепенно периферию и систематически подвигаясь вперед. Поэтому очень важно с христианской точки зрения, чтобы дело человеческого просвещения было в руках тех, кто действительно стремится к научной истине, а не к своим теориям и не враждебен откровению. Это с одной стороны. А с другой — в руках тех, кто и в откровении действительно чтит истину, а не талисман и без предубеждения относится к истинному научному знанию.

Таким образом, прогресс истинного знания и истинного просвещения не только не составляет чего-либо чуждого и лишнего с христианской точки зрения, но в нем должно видеть predeterminedный Богом процесс приготовления людей к принятию Христа, процесс богонаучения. Верующий христианин смотрит на него в свете Христовых слов: «Все будут научены Богом»¹.

Однако если прогресс знания и просвещения подготавливает принятие Христа, то это не значит еще, что он есть путь ко Христу. Это только подготовка пути, но не самый путь. Господь Своими словами хотел именно ответить на невольно возникавший у Его слушателей вопрос: как же это так, Его научение народа не привело к вере в Него? Зачем же Он учил? И вот Господь разделяет эти две сферы и определяет между ними отношения. Научением Он исполнял предначертанное пророками предопределение Бога по отношению к людям. Это,

¹ Ис. 54:13; Ин. 6:45 (Здесь и далее прим. ред. наст. издания).

так сказать, работа Божия на ниве людей. Но вера в Него должна быть работой самого человека по отношению к Богу. Она не конец научения, а нечто особое, правда вырастающее в его атмосфере, но из зерна свободы самого человека. Все будут научены Богом. «Всякий, слышавый от Отца и навык, приидет ко Мне»².

Поэтому и мы никак не можем преувеличивать значения научного и умственного прогресса. Сам по себе он никак не ведет ко Христу. Можно знать истину и к Нему не прийти. Можно представить себе, что свет просвещения проник всюду, теоретическое различие добра и зла вполне ясно — и, однако, веры может не оказаться и жизнь может быть сплошным отрицанием добра. В психиатрии известно так называемое «резонирующее помешательство»³. Человек прекрасно понимает и рассуждает, а поступает совершенно безрассудно и нелепо. И это оттого, что действия возникают из другой почвы, нежели суждения и понятия, из почвы воли, которая в данном случае оказывается совершенно ослабленной. То же самое может быть и в отношении веры. Она развивается из свободы человека, которая может быть очень ничтожной при самом сильном развитии ума.

Знание не составляет никакой нашей свободной заслуги. Оно идет и развивается по predetermined законам, положенным Богом в нашу природу, и под светом откровения, который тоже составляет нечто данное и от нас независимое. Вера во Христа, наоборот, возникает только из свободы и должна призойти к знанию как личный подвиг, совершающийся в тайниках нашего духа.

Но тогда какое же значение для веры во Христа имеет знание?

Возрастание знания есть только возрастание возможности веры. Чем больше расширяется окружность шара, тем более точек соприкосновения с бесконечным, окружающим его. Г. Спенсер приводит это сравнение для уяснения того, что чем больше растет наука, тем больше расширяется область таинственно-непознаваемого и темного, неизвестного. Но это ему так кажется оттого, что он исключает из своего умственного кругозора откровение. При существовании откровенной истины бесконечное будет представлять не тьму, а свет; и расширение

² Ин. 6:45.

³ Термин «резонирующее помешательство» был введен в XIX в. последователями французского психиатра Ф. Пинеля (1745–1826), который выделил особую форму душевной болезни. Сам Ф. Пинель называл ее «манией без бреда». Больные, страдающие этим заболеванием, часто не представляли никаких видимых расстройств со стороны мыслительной деятельности, не были подвержены галлюцинациям. Суждение, память и сообразительность у таких больных казались нормальными, однако периодически или постоянно у них наблюдались тяжелые расстройства, выражающиеся в насильственных, иногда жестоких поступках. Это учение очень быстро получило широкое распространение и оказало большое влияние на законодательства о душевнобольных.

науки при свете откровения прибавляет количество точек соприкосновения человеческой свободы с областью света, где она может проявить себя.

Но наука не только расширяется, но и совершенствуется. А чем совершеннее форма, тем она сподручнее духу, тем удобнее он может пользоваться ею для своих целей. Чем тоньше, прозрачнее она, тем виднее просвечивает сквозь нее бесконечное и тем ощутительнее его дыхание, которым только и может питаться наша свобода. Господь открывал иудеям истину, Он давал этим всякую возможность соприкоснуться с ней и прильнуть к ней сердцем. То же самое делает и всякое теоретическое просветление истины. Оно дает бóльшую и бóльшую возможность возлюбить ее и свободно отдаться ей без всяких корыстных мотивов. С расширением знания наша свобода получает все бóльшую и бóльшую периферию, а с этим вместе может иметь и бóльшее число радиусов, чтобы проявить себя и прийти к обнимающей ее живой истине; не в той, так в другой точке она может найти удобное место для этого.

Что сказано в отношении науки в самой себе, то же можно сказать и относительно ее просветительного значения. Развитие просвещения тоже есть только увеличение возможности веры. Просвещение есть только распахивание почвы. Господь в притче о сеятеле цельную, нераспаханную дорогу приравнивает душе неразумевашей, а душу разумеющую называет доброй землей (см.: Мф. 13:19–23). Развитие просвещения есть, собственно, все большее и большее раздробление и утончение природных богатств души; цельные груды, недоступные солнцу, превращаются в множество отдельных истин умственных фактов. Целина душевная пашется, и психические процессы происходят в ней быстрее и легче. Зародыш веры в такой почве может скорее найти за что ухватиться и где найти соответственной себе пищи.

Но само собою разумеется, что распахивание имеет смысл только при существовании зародыша — семени и при существовании в нем силы к развитию. Сколько ни распахивай поле, если нет в нем семян, ничего из него не вырастет. Так, сколько ни утончай природных богатств ума, из него не может вырасти веры, если нет ее жизнеспособного зародыша в свободе человека. Если без вспашки зерно веры легко может не приняться, или быть потоптано, или быть унесено проходящим ветром, то тем более вспашка просвещения без зерна веры не имеет никакого смысла и сама по себе никогда не может привести к живой вере во Христа.

Богонаучение может существовать, возможность веры во Христа может быть очень большая, а все же самой веры может и не оказаться. Это как раз

и случилось во время земной жизни Господа. Все было Им сделано, чтобы просветить души, — и однако иудеи, хотя и видели истину, но не приняли ее (см.: Ин. 9:41). Так может случиться и всегда. Должна привзойти свобода человека. Господь как бы стоит перед ее святыней и призывает. Насилие не может бросить туда даже и тени своей. Это область божественная и заповедная. Но увеличивать возможность ее проявления и развития — это входит в планы Божии, и это именно Он и дает теоретическим раскрытием истины перед светом сознания человека.

В чем же должна проявиться наша свобода, чтобы возникла вера? Прежде всего, в познаваемой нами истине мы должны услышать голос самого Бога. «Всяк, слышавый от Отца... придет ко Мне».

Мы можем познавать отдельные частные истины и при этом не соединять их в одно целое. Это мы видим как характерную черту в области современной науки. Очевидно, это не значит в открывающихся истинах «услышать» самого Бога. Если мы читаем отдельные слова в какой-нибудь речи, не связывая их мысленно в одно целое, — это ведь никак не может значить, что мы слышим самого оратора.

Мы можем частные истины соединять в одно общее, находить в них один общий закон и смысл. Так приблизительно бывало в те эпохи, когда философская мысль в своем могучем подъеме старалась охватить своими обобщениями весь налично существовавший в данное время запас добытых наукой истин. Но это тоже не значит «услышать» живого человека, когда теоретически, отвлеченно понимаешь строй его мыслей, высказанных им в известной системе.

Услышать кого-либо можно только чрез живое общение с ним, воспринимая в каждом слове, в каждой мысли, во всей их совокупности его живую личность. Мы своим сознанием проектируем ее как причину и источник воспринимаемого нами. Если в познаваемой нами истине мы должны «услышать» самого Бога, это значит, что мы должны ощутить и воспринять Его в ней, так сказать проектировать внутрь ее Его живую личность.

Эта проекция личности совершается живым синтезом нашего личного сознания. Мы переживаем в своем сознании свое живое «я» как живую основу всего нашего внутреннего мира со всеми его частными явлениями и со всеми его сторонами жизни. Такую же основу, или ядро, мы переносим и внутрь того, что воспринимаем от другого человека своими чувствами и мыслью, и переносим не отвлеченно, а непосредственно, всей своей цельной, живой личностью. Такое же живое сосредоточение и перенесение нашего личного сознания необходимо

должно быть в нас и в том случае, когда мы в воспринимаемых нами частных истинах внешнего и внутреннего мира и в их общих законах хотим, по слову Господа, «услышать» живого Бога.

Это сосредоточение нашего личного сознания может быть только продуктом нашей личной свободы. Если для того, чтобы воспринять в ком-нибудь действительного, «внутреннего» человека, мы должны напрячь свою свободу, чтобы по мере своих сил отрешиться от всякой предвзятости, односторонности, от всего частного и на каждое слово, мысль и движение отзываться зараз всем своим цельным духовным существом, — то тем более это свободное напряжение и сосредоточение всего нашего духа необходимо при восприятии Бога во всем многообразии Его мировых проявлений. Нам весьма легко затеряться в них и воспринять их крайне односторонне. Если и в человеке мы теряемся и никак не можем добраться до его настоящей сущности своим непосредственным цельным сознанием и ощущением, то что же сказать о нашем ощущении живого Бога в мировых явлениях? В каком высоком сосредоточении должно быть наше личное внимание, чтобы не рассеиваться той или другой частностью, а сейчас же слышать за ней цельную живую личность, которая объемлет все их в своем личном единстве? Какая нужна свобода, чтобы держать свое внимание выше всякого одностороннего направления, в живом органическом синтезе, не уходя всецело в какую-нибудь одну сторону мировой жизни и не отрешая ее через это от цельной Личности Бога? Мы должны напряженно держать себя в себе, постоянно поддерживать свое сознание в его жизненной высоте и полноте. А для этого нужен свободный подвиг, свободное развитие своей духовной энергии. При слабости и лени ее сейчас же внимание рассеется, и мы не сможем «услышать» Бога. Пред нами будет или отдельное явление, или одна какая-нибудь сторона бытия в своей мертвой отрешенности от цельной, живой истины.

Для ясности я позволю себе обратиться к примерам из области психиатрии. Своей болезненной рельефностью они могут оказать нам в данном случае большую услугу. Известны теперь факты гипнотизма и внушения, когда человека заставляют одно замечать, другого не замечать, одно слышать, другого не слышать и пр. Самое удачное объяснение этих явлений появилось в последнее время и заключается в теории рассеяния внимания и сужения его. Когда мое сознание мало сосредоточено или совсем рассеяно (или вследствие болезни, или искусственно), его отвлекают от известных предметов и мыслей и направляют на другие, иногда на одно что-нибудь, даже измышленное, фантастическое, даже нелепое, до полного поглощения им. Если сознание самособранно, владеет собой

в своей целостности и широте, такое пленение его очень трудно. При восприятии какой бы то ни было частности оно не теряет связи со всем остальным, и поэтому безраздельное поглощение каким-нибудь одним представлением становится невозможным. Но если я, ослабив свободу, распустил свое сознание и пассивно перебегаю от одного представления к другому, не владея собой, при каждом скачке оставляя за собой все свое предшествовавшее душевное наследие, тогда, конечно, я могу застрять на чем-нибудь одном и быть поглощенным им всецело, до полного забвения всего остального. Тогда, конечно, потеряется возможность проверки одного ощущения другим, одной мысли другой и я могу очутиться всецело во власти той идеи, которая поглотила мое внимание, как бы нелепа она ни была. Дайте человеку идею убийцы, и он весь уйдет в ее развитие; скажите, что он медведь, и он будет воображать себя таковым.

Таким же рассеянием сознания удачно объясняются и всякого рода душевные расстройства. Может быть или крайнее общее его рассеяние, и получают формы слабоумия и идиотизма, или, вместе с общим рассеянием, крайнее поглощение его чем-нибудь одним, и тогда будет мания. Может произойти и то, что сознание рассеется, так сказать, по нескольким радиусам душевной жизни, и тогда получится так называемое расстройство личности, раздвоение и растроение ее, когда больной сознает то одну часть своей душевной жизни, забывая о других, то наоборот, и сообразно этому воображает себя то одной личностью, то другой.

Кроме такого количественного, если так можно выразиться, рассеяния сознания, может быть и качественное. В данное время я буду сознавать только то, что входит в область зрительных ощущений, и ничего другого; в другое время в круг сознания войдут исключительно ощущения и представления двигательные и поглотят его всецело (Шарко⁴, Жане⁵).

Рассеяние сознания может быть результатом органического расстройства и может вызываться искусственно. И при этом научными наблюдениями удостоверено, что для искусственного его вызова нужна личная податливость

⁴ Шарко Жан Мартен (1825—1893) — французский врач и невропатолог. С 1872 г. занимал кафедру патологической анатомии в Парижском медицинском факультете, где в 1882 г. для него была учреждена специальная кафедра нервных болезней. Сделал ряд научных открытий в области невропатологии. На русский язык переведен, в частности, его труд «Болезни нервной системы» (СПб., 1876).

⁵ Жане Пьер (1859—1947) — французский психолог и психопатолог. Руководитель психологической лаборатории клиники Сальпетриер (с 1890), профессор психологии в Коллеж де Франс (1902—1936). Продолжая работы французского врача Ж.М. Шарко, развил психологическую концепцию неврозов, в основе которых, согласно Жане, лежат нарушения синтетических функций сознания, утрата равновесия между высшими и низшими психическими функциями.

человека. Кто свободно противится усыплению своей энергии сознания, того загипнотизировать почти невозможно. Внушить известные идеи человеку можно только при слабой энергии его сознания и малом его сосредоточении. К ослаблению и рассеянию его направлены все предварительные условия для гипнотизации и внушения. Болезненные субъекты потому так легко и поддаются опытам, что их свободная энергия сознания ослаблена и подавлена разными душевными и телесными расстройствами и аномалиями.

Вот что свидетельствуют выдающиеся патологические факты нашего сознания. Мне думается, что они действительно разъясняют нашу мысль о том, что́ требуется в настоящее время от нашей свободы и что значит вообще для нас, когда Господь говорит, что, для того чтобы прийти к Нему, нужно в открывающейся истине «услышать» самого Бога.

Чем больше всматриваешься в современную жизнь с ее наукой и просвещением, тем яснее видишь величайшее и все пока увеличивающееся рассеяние сознания. Где теперь могучая всеобъемлющая мысль? Где бодрое сосредоточенно-цельное сознание? Где живая бодрость духа, господственно царящая над всем частным и односторонним? Люди науки все поглощены частностями. Люди с философским складом мысли заняты односторонними обобщениями и отвлечениями. Если у первых сознание как бы раскололось поперек и ушло в какой-нибудь уголок, то у последних оно расщепилось вдоль по слоям, и они ушли своим вниманием в верхний слой формальных обобщений. Мне опять припоминается патологический случай, сообщаемый Бине⁶. У истеричного субъекта на анестезированной руке делается пять уколов. Больной ничего не чувствует. Но вот ему предлагают подумать о какой-нибудь цифре, и он именно подумает о пяти; предлагают посмотреть ему на экран — не увидит ли он там что-нибудь, и он видит пять точек. Что это значит? Субъект своим сознанием не ощущает боли, не сознает качественного содержания того, что совершается в нем. Однако каким-то образом до его сознания доходит только количественная сторона факта, его форма. Он сознает где-то в глубине сознания не пять *уколов*, а вообще *пять*. Мы видим здесь один из частных примеров рассеянности и односторонности нашего сознания. Внимание обнимает только количественную, формальную сторону, а не качественное, живое ее содержание. Такое же рассеяние и одностороннее направление нашего сознания мы можем видеть и в том случае, когда ученый или философ замечает только количественную, механическую

⁶ Бине Альфред (1857–1911) — французский психолог, занимался с 1880 г. опытной и патологической психологией, один из основоположников учения о тестах.

сторону открывающихся ему законов мира. Его личное сознание настолько слабо или односторонне, что не чувствует и не воспринимает той личной жизни и того духовного содержания, которое открывается в них.

Просвещение как будто нарочно устроено для того, чтобы рассеивать нас и готовить к опытам гипнотизации и внушения, которыми полна наша современная жизнь. В высокой степени характерный факт, что книги вытесняются журналами и над последними уже заранее торжествуют победу газетные листки. Ни семья, ни школа не могут быть защищены от этого вихря рассеяния. Сознание решительно не в силах сосредоточиться и собраться с силами; оно со всех сторон отвлекается и разрывается; всюду новизна и блеск мыслей и фактов, ничем между собой не связанных, ловят его рассеянные лучи и поглощают их.

Удивительно ли, что мы при таком рассеянии не «слышим» Бога ни внутри, ни вне? Мы и людей-то не умеем, не способны слышать. Мы или изучаем их мысли или интересы, или восхищаемся их телом и одеждой, или привлекаемся какой-нибудь случайной чертой, — но где мы найдем сердцеведа, который бы чутко, живым духом, цельной душой проник в нашего внутреннего человека, смог бы откинуть все частное и несущественное и отозваться своим сознанием только на то, что составляет самое святое святых нашего «я»? Да не только таких сердцеведов — где мы найдем теперь вообще трезвых знатоков и распознавателей настоящих людей? Мы отвлекаемся частностями, нас очаровывают, загипнотизировывают отдельные черты, и мы из-за них совсем не видим и не слышим человека.

Если у нас не хватает свободы и цельности духа, чтобы не поддаваться натиску случайных впечатлений от своего же ближнего и прислушиваться лишь к тому, что говорит его настоящий человек, то как мы можем «услышать» Бога? Услышать в вихре летучего бесконечного многообразия всего ныне познаваемого нами? Какую силу, какую жизненную упругость и цельность должен иметь для этого наш дух? И сколько свободной энергии должно быть устремлено на это? Если нужно много силы, чтобы противиться опытному гипнотизеру в устроенной им обстановке, то сколько же ее надобно, чтобы устоять против гипнотизации современной жизни и ее просвещения и сохранить свободу и цельность духа настолько, чтобы «услышать» в познаваемой истине живую Личность Бога?

Господь именно и призывает нас к этому подвигу свободы. Это будет первый шаг на пути к Нему. Сохранить свое сознание от ненормального, болезненного рассеяния и расщепления, беречь и развивать его силу, цельность и жизненную упругость вопреки всем вредным расслабляющим влияниям, возвышать

и прояснять его настолько, чтобы оно было способно «услышать», почувствовать цельную, живую истину, самого Бога, — вот первая ступень силы нашего свободного духа на пути восхождения его в свою царственную область, где он может прийти ко Христу.

Но не представляет ли это непосильного для нас подвига? Если подумать о той стихийной силе вихря рассеяния, которая всюду кружит и охватывает нас, то где и в чем мы найдем опору и помощь, чтобы отстоять живую целостность и гармонию духа? Не должен ли этот вихрь сокрушить и разметать нас с нашими ничтожными пред ним попытками противостоять ему? Как мы можем «услышать» живого Бога, когда нам открываются лишь частные, мелкие, пока между собой не связанные истины, из которых мы еще никак не можем воссоздать ничего единого, а тем более цельного, живого? Можем ли мы из отрывочных, случайно долетевших до нас звуков какой-нибудь неизвестной нам сложной музыкальной пьесы воспроизвести всю ее во всей ее жизненной целостности и полноте? Услышать живого Бога среди вихря современных познаний не есть ли еще более трудная и невозможная задача? На это мы находим ответ в тех же словах Господа, из которых можем видеть, что и опора у нас есть, чтобы отстоять себя, и задача «услышать» Бога не с таким бесконечным множеством неизвестных, как это может казаться с первого взгляда.

«Всяк, слышавый от Отца... придет ко Мне». Не какого-нибудь неизвестного и чуждого для нас Бога мы должны стараться «услышать» нашим свободно сосредоточенным сознанием, а того самого Отца, творческая печать которого уже лежит в глубине нашего собственного духа. Вот и опора для борьбы, вот и облегчение задачи.

Когда Христос говорил иудеям, что к Нему может прийти только тот, кто услышит голос Отца, то Он этим выражал ту мысль, что Он говорит то самое, что они услышали бы, если бы прислушались к внутреннему голосу своего собственного духа. Он не предлагал им чего-то чуждого, непосильного, что выходило бы за пределы их духовных сил. Совсем нет. Пусть они придут к себе, войдут во внутреннее святилище своей совести, и они услышат как раз то самое, что и Он говорит, и чрез это придут к Нему Самому.

В том и беда была современных Христу иудеев, что они все ушли вовне, все поглощены были непосильными внешними задачами, все отшатнулись от своего внутреннего мира, от своего религиозно-нравственного духа, от своего исторического гения. Они все были как бы в периферии своей душевной жизни и на все смотрели только извне. Они были религиозны, — но в чем состояла их

религия? Во внешнем исполнении закона. Они заботились о религиозном воздействии на народ, — но как? Извне. Они были строгие националисты и патриоты, — но опять, какие? Чисто внешние. Они политиканствовали, мечтали о земном царстве Мессии, о борьбе с римлянами и пр. Их сознание совсем не было обращено внутрь, совсем было оторвано от того корня или ствола, который их породил. Господь их призывает возвратиться к себе, и тогда они придут к Нему.

Что должно было происходить в сознании тех иудеев, которые уверовали в Иисуса Христа как Господа? Они по учению и делам Его увидели в Нем Бога, голос Которого звучал в их собственном духе. Этот голос направлял всю историю еврейского народа. Он действовал в глубине сознания их духовных руководителей на их историческом пути, в носителях и участниках их национально-религиозного гения. Им не нужно было напрягать всех своих умственных и душевных сил куда-то вовне, чтобы схватить нечто совсем иное. Нет, наоборот, они должны были услышать самую глубокую свою старину, спуститься к самому корню своей истории, к живому Богу Авраама. И конечно, должны были сделать это не извне, а изнутри, т. е. в своем собственном сердце же ощутить тот живой ток, которым питалась и согревалась вся их история, в своем же собственном сознании прояснить тот образ, черты которого отразились в деятельности их великих представителей. И как только это происходило, так становилось возможным и признание Христа. Происходил, собственно, акт так называемой в психологии перцепции, т. е. узнавания. Воспринимая что-нибудь, мы сейчас соединяем его с прежде виденным и таким образом узнаем его. Иногда достаточно нескольких штрихов, даже одной черты, чтобы воспроизвести прежде виденный, знакомый образ и чтобы новое восприятие дополнилось его чертами. Конечно, перцепция тем легче и вернее совершается, чем интенсивнее и определеннее прежний образ. Поэтому те из иудеев, которые носили в своем духе более ясную печать своего духовного Отца, легче узнавали Господа и легче в Него веровали.

Не веровавшие в Господа иудеи были похожи на тех больных, которые теряют способность узнавать предметы, хотя и воспринимают их. Шарко сообщает, например, об одном больном, что он возвращался на родину и она ему казалась совершенно чужой; он встретил своих жену и детей и не мог сразу узнать их; один раз не узнал даже самого себя, когда увидел себя в зеркале. Вот то же и с иудеями. Они видели и слушали Господа, ощущали Его силу и влияние, и все-таки Он был для них чужим, они не угадывали в Нем образа Того,

кого они называли своим Отцом. Они только называли Его своим Отцом, а на самом деле не чувствовали Его внутри себя как близкого и родного Отца. Он был для них внешним великим Богом, создавшим историю их народа и обещавшим устроить их счастье, — вот и все. Они и Христа слушали также извне и потому запутывались и терялись в открываемых и проявляемых Им истинах. Если бы они вошли в глубь своего духа, припомнили давно забытое, восстановили давно затертое, сняли те многочисленные скорлупы и покровы, внутри которых лежало зерно их религиозной личности, — они там услышали бы родной отеческий голос, а это помогло бы им узнать и Христа.

То же самое имеет полное приложение и к нам. Чтобы «услышать» живого Бога в необозримом разнообразии отдельных теоретически познаваемых нами истин, нам нужно перцепировать Его тем образом нашего небесного Отца, который уже живет с самого начала нашего бытия в глубине нашего собственного духа. Если этот образ будет близок и дорог нам, если Его голос будет для нас слышен, то перцепция будет значительно облегчать нас в восприятии Бога во внешнем познании истины. Даже более того. Мы только потому и можем воспринять Бога извне, что имеем Его как Отца внутри. Кто ничего не припоминает в себе, тот ничего не увидит и не услышит и вне себя. Неизвестного себе Бога мы никогда и познать, и ощутить не можем. Нашему духу может открыться и быть воспринятым им только известный ему и породивший его Отец. Поэтому-то, чтобы уловить тихое дыхание живого Бога в шумном вихре механического знания и устоять пред бурным натиском последнего, нужно крепко и глубоко вращать сознание в свой внутренний мир и держать его под прямым воздействием говорящего там Отца. Что же мы видим в себе и вокруг себя в настоящее время?

Один из самых главных грехов настоящего века — это увлечение внешним. Наука вся ушла в изучение явлений внешнего мира. Метод и характер мышления получил внешний механический пошиб. Культура и цивилизация состоят в борьбе с природой, во внешнем приспособлении ее к внешней жизни человека, в упорядочении всевозможных внешних отношений между людьми, сословиями и государствами. Все интересы и симпатии — вовне, наслаждения и зрелища поглощают всю жизнь. Все живет только внешними впечатлениями и действует только по внешним мотивам, совершенно оторванно от своего внутреннего, духовного корня.

Нужно ли после этого удивляться, что мы нигде не видим и не слышим Бога? что чем далее, тем более наука и жизнь уходят от восприятия Его? Лаплас

справедливо сказал Наполеону, что он нигде не нашел Бога, сколько ни рассматривал неба. Извне Его услышать нельзя, если не слышать Его внутри себя. Мир — без Бога, человек — без личности, тело — без души, все — лишь внешнее сочетание атомов и предметов — вот неизбежный, логически необходимый результат исключительно внешнего направления сознания. Это такая же истина, как и то, что нож анатома может и должен открыть только материю, но нигде не найдет и не может найти ни мысли, ни чувства. Одно внешнее познание по самой природе своей непременно атеистично. Поэтому-то тщетны все попытки его привести к Богу и Христу. Никакие доказательства, никакая защита, никакое остроумие ничего не может сделать в данном случае: все равно — как ни утончайте нож, как ни старайтесь его искусно повернуть, он никогда не откроет идеи, чувства или представления.

Нужно ли удивляться и тому, что наше сознание совершенно бессильно сосредоточиться, несмотря ни на какое старание в иных случаях? что вихрь внешних впечатлений и знаний так непреодолимо развеивает его во все стороны? что росток живой веры, только что посаженный нами, сейчас же разрывается и искореняется налетевшим порывом механически несущейся и крутящейся внешней жизни? Посадите цветок в банку и вынесите его сейчас же в бурю на открытый воздух. Можно ли надеяться, что он будет стоять прямо и правильно расти и цвести? Не вырвет ли буря его с корнем? Не сломит ли и не разнесет ли его? То же и с попытками нашей свободы возрастить цветок веры в своем сознании, устремленном всецело вовне и открытом для натиска всех стихий внешнего мира.

Конечно, при таком направлении нашего сознания нечего и думать о живом восприятии Бога и Христа. Теперь уже со всех сторон слышатся предостережения и указания всей опасности этого пути. Наука начинает уделять значительное внимание явлениям внутреннего мира. Представители этики и литературы призывают к внутреннему усовершенствованию, к святине совести, долга и любви. Все вообще вопросы о духовном мире человека и о его вечных идеалах, давно забытые и брошенные, начинают опять подниматься и оживляться...

У нас слышится к этому давно уже призыв. Первые почувствовали необходимость повернуть внутрь наши представители славянофильства. Но и наиболее чуткие носители так называемого западнического направления не отстали в этом от своих противников. Кто читал автобиографию Пирогова⁷ и этику Кавелина⁸, тот, конечно, помнит их благородный призыв вовнутрь, к святине духа

⁷ Дневник и педагогические сочинения Н. И. Пирогова были изданы в Санкт-Петербурге в 1887 г.

⁸ Кавелин К. Д. Задачи этики. СПб., 1885.

и его вечных заветов. Наша литература никогда особенно не вдавалась в крайности внешнего направления, но лучшие гениальные представители ее за последнее время ставят борьбу с ним почти своим девизом. Стоит только вспомнить Толстого и Достоевского. Наша нарождающаяся философская и психологическая мысль развивается в этом направлении и ищет тут своих путей. Кто вообще следит за современным настроением, тот может видеть, что все прежде раздробленные потоки теперь в своих лучших представителях начинают как бы сходиться ближе и пробивать общее русло. И это русло, несомненно, носит одну характерную черту: оно идет по внутреннему руслу человека.

Итак, как будто действительно совершается перелом в направлении сознания: из одностороннего порыва вовне оно оборачивается понемногу внутрь. С христианской точки зрения этому можно только радоваться и всячески содействовать, потому что, как мы видели, чтобы прийти ко Христу, нужно предварительно услышать «Отца» внутри нашего собственного духа. Но, однако, это никак не может еще быть окончательной оценкой совершающегося поворота. Это далеко еще не все. Внутренний мир человека велик: и широк и глубок. Сознанию легко затеряться в его бесконечных лабиринтах. Эпохи мистицизма и всяких суеверий — лучшие тому доказательства. И сейчас разве мы не видим признаков этой опасности?

При оценке современного поворота христианину нужно всегда иметь в виду самое главное — его конечную цель — «услышать Отца» и прийти к Христу. Обращение внутрь только средство; оно не имеет никакой цены для христианина, если им не достигается цель. Тут то же самое, что и при познании внешней истины. Я могу многое знать из нее — и, однако, не «услышать» в этом многом живой голос Бога. Так и во внутреннем мире. Я могу многое наблюдать, переживать — и все-таки не услышать живой голос Бога. Как там необходимо сосредоточение нашего личного сознания, так то же самое и здесь. Только при этом условии мы можем воспринять личный отеческий голос. Это сосредоточение, эта цельность духа и есть та грань, за которой мы только и можем почувствовать, что пришли к себе, к своему сокровенному святому святых и действительно ощутили голос своего родного Отца... На это и должно быть устремлено христианское сочувствие и содействие. Поворот внутрь должен быть поворотом не раздробленного и рассеянного нашего сознания, а цельного живого духа. Если повернуть туда одну мысль, то, кроме мертвого знания внутренних явлений и их законов, ничего не будет. Если погрузиться внутрь своим чувством, то результат — темный мистицизм, если направить туда волю, — то стоицизм

и ригоризм. Все это крайне односторонне и с точки зрения живого христианского сознания ложно, так как ни к какому живому Богу привести не может. Еще более, конечно, нежелательны те частные погружения внутрь какого-нибудь одного уголка своей души, которые могут кончиться только извращением всей душевной жизни и ни к чему живому привести никогда не в состоянии.

Голос породившего нас Отца мы можем услышать только нашим цельным живым сознанием, нашим живым «я», и поворот внутрь может быть плодотворным и цельным только при условии этого живого сосредоточения нашего духа. Что же мы видим вокруг себя, в охватывающем нашу жизнь движении? Где эта живая цельность духа? Кто слышит внутри себя родной голос Отца? Не фигурально, не отвлеченно, а действительно и реально в живом внутреннем ощущении? Где гармония нашего сознания, сквозь которую звучала бы гармония нашей родины — неба? Я не говорю, кто достиг ее, но кто стремится к ней? кто живо переживает ее хотя в моментах? кому открылась она как действительно — родной, нераздельно близкий, интимный голос нашего Отца? Где мы видим работу над воссоединением нашего «я», над собранием рассеявшихся лучей и цветов его спектра в один живой белый свет цельного, ясного сознания?

Современный поворот внутрь пока не уменьшил нашего рассеяния. Я не буду говорить о хаосе настроений европейского человека. Все признают, что какая-то тьма и путаница все больше охватывает его внутренний мир. Но и у нас совершается то же самое. Нельзя сказать, чтобы все наши поиски внутренней правды приводили к согласию. Возьмем пример. Толстой ищет внутренней правды, Вл. Соловьев ищет, по-видимому, ее же, К. Леонтьев стремился к ней же. Все торжествующе заявляют, что нашли ее, нашли настоящего Христа, настоящую внутреннюю истину, — и, однако, все между собой в полном противоречии.

Прежние западники ищут внутренней правды в одном направлении, прежние славянофилы — в другом. Поэтому, когда поднимается вопрос о ней, — является полная разногласица и взаимное, иногда сознательное непонимание друг друга... Отчего все это? Оттого что никто не ищет правды там, где она действительно есть: в живой, гармоничной сосредоточенности духа, где говорит наш родной Отец. Стоит почитать этих весьма часто искренних искателей правды, особенно в их полемике, и сейчас же почувствуешь, что о живой гармонии сознательного духа, об этой реальной, сейчас под рукой находящейся правде нет и речи. Ищут всего, кроме этого; культивируют всякое настроение, кроме ясного, гармоничного; ищут всех путей, кроме этого единственного; прислуши-

ваются ко всем голосам, кроме этого голоса Личного Отца, звучащего со дна нашего живого, личного духа...

Кто хоть раз испытал это состояние, тот знает, что оно неразрывно соединено с совершенно ясным и всерадостным чувством «сыновства», с тем невыразимым миром, который овладевает душой по возвращении на родину, под отеческий кров, к самому себе после долгих блужданий и мук. И это ощущение имеет такой специфический характер, в нем так всесторонне приходит в волнение все наше духовное существо, в нем дрожат такие глубокие струны, такие первичные мелодии, раздававшиеся в нас еще в первый, неведомый нам момент нашего духовного рождения, — что ошибиться в нем нельзя: это действительно голос Отца, любовно встречающего нас.

Кто услышал этот голос, кто пережил это блаженство сыновства, тот будет ловить его черты и отзвуки не только внутри себя, но и вовне. И чем ближе и дороже нам эта святость, тем более становимся мы чутки к угадыванию всего истинного, где бы и как бы оно ни являлось, и по самым малейшим намекам и частностям воспроизводим пережитое бесконечно дорогое, живое ощущение сыновства к породившему нас Отцу... Тогда задача познания истины, задача богопознания становится несравненно более легкой. Мы слышим во всем — во всяком законе, во всякой былинке — проявление живого Отца, родной голос Которого звучит в нас блаженной гармонией нашего собственного сердца... Мы стремимся к этому. Мы жаждем этого. Познание истины обращается в величайшую потребность нашей любви, нашего сердца... Это уже не мертвое знание отдельных истин, не трудный подвиг нашей свободы познать в них неизвестного личного Бога, а влечение нашего духа, старающегося разглядеть дорогие черты и вслушаться в дорогие звуки родного Отца.

Вот где точка опоры для нашего свободного подвига — жизненно сосредоточить наше сознание для нашей борьбы с мировым рассеянием в области познания, и вот где надежда на победу жизни в нас самих и в окружающих нас над механическим процессом ее разложения.

Тут и открывается живая задача представителей Христова дела на земле и вся их великая важность для настоящего времени. Они должны быть живыми гармонизаторами нашего духа. Они должны отражать, прояснять и усиливать тот внутренний божественный голос, который начинает звучать в современном сознании. Они должны увеличивать ту привлекающую силу, которая смутно чувствуется всеми в евангельском призыве возвратиться в распростертые объятия отеческой любви. Они должны призывать и привлекать свободу человека

к восприятию родного «Отца» в неудержимо все дальше разворачивающемся процессе внешнего, механического знания и просвещения.

В этом и состоит второй момент свободного восхождения духа к Богу на пути ко Христу. Первой ступенью было «услышать» голос Бога, т. е. сосредоточить свое духовное, живое сознание настолько, чтобы в разрозненных и мертвых частностях познаваемого нами быть способными услышать голос единой, живой, личной истины. Вторая ступень состоит в том, чтобы живое, сосредоточенное сознание направлять не только вне, но и главным образом внутрь себя, чтобы раздающийся оттуда голос «Отца» помог нам перцепировать и внешнюю истину как голос того самого Отца.

«Всяк слышавый от Отца и *навык*, придет ко Мне». «Навык» — по-русски «научившийся», по-гречески μαθητις, т. е. переживший и приусвоивший слышанное. Господь указывает дальнейшую ступень освобождения духа из порабощения природным силам. Недостаточно сосредоточить свое сознание настолько, чтобы, оградившись от рассеяния, ощутить и воспринять голос живого, личного Бога. Недостаточно соединить это восприятие истины с Тем, Кто, как Отец, присущ нашему духу. Нужно *навыкнуть* в этом, т. е. пережить и приусвоить это восприятие отеческих велений. Можно воспринять и угадать родной голос, и, однако, это будет единичным явлением и временным моментом. Сейчас мы его слушаем, а затем занялись другим — и голос из нашего сознания исчез. Нужно держать свое внимание крепко и настойчиво, чтобы из него раздавшийся однажды голос не ускользнул, а звучал непрерывно, раскрывая свое содержание и жизненную силу. На это как на дальнейшую ступень восхождения к Себе и указывает Господь словом μαθητις.

В современной психологии — установленный факт, что наше внимание может усиливать воспринимаемые образы, звуки, идеи и пр. (Рише⁹, Рибо¹⁰, Жане и др.). Смотря по степени внимания, обращенного к известному образу, последний выступает то более, то менее ярко. Я могу довести интенсивность идеи до высокой степени, если исключительно устремлю на нее свое внимание. Я могу дойти в своем сознании известной истины до почти реального переживания ее в себе. Известно, что таким именно образом происходит стигматизация

⁹ Рише Поль Мари (1849—?) — французский врач-невролог. В 1882—1895 гг. возглавлял лабораторию клинических болезней нервной системы в Париже. Ученик и последователь Шарко, он написал ряд работ по анатомии и физиологии, а также об истерии и гипнотизме.

¹⁰ Рибо Теодюль Арман (1839—1916) — французский психолог-эмпирик, философ, профессор сравнительной и экспериментальной психологии. В 1885 г. основал в Париже Общество физиологической психологии.

и множество других явлений, когда внутренняя идея воспроизводится как полная действительность и душевно и телесно.

Если где необходима настойчивость в сосредоточении своего сознания, так именно в восприятии голоса Отца. Он не врывается насильственно и не завладевает нашим сознанием помимо его воли. Он слышен может быть только свободе и только по мере свободы. Нужно ее настойчиво устремлять на голос, чтобы он прояснился и внутренне переживался. При ослаблении внимания ослабевает и голос. Это настойчивое напряжение внимания тем необходимей, что все окружающее, все внешнее постоянно его отвлекает и рассеивает. Среди шума мира и нашей природы нужно очень энергично и настойчиво напрягать свой внутренний слух, чтобы услышать тихий, как дыхание зефира, голос Отца.

Это напряжение внимания не есть что-либо болезненное и одностороннее. Если бы оно было обращено на нечто частное или на одну какую-нибудь сторону дела и всецело поглотилось бы этим, тогда действительно вышел бы тот моноидеизм, который можно считать болезненным уклонением сознания. Но в том напряжении, которое дух употребляет, чтобы слышать в словах Господа и в открывающихся истинах мира голос живого Отца, — нет ничего ни частного, ни одностороннего. Совершенно наоборот. Человек при этом обладает всякой частностью и обнимает в живом синтезе все стороны бытия. Если *idee fixe* есть только случай рассеянности, при которой человек невольно ничего не замечает остального и к которой насильственно притягивает все другое, то в настойчивом сосредоточении внимания на живом голосе Отца — полное обнаружение свободы духа и полное преодоление рассеянности. Человек не остается чужд ничему, но все воспринимает в органическом синтезе всеобъемлющей жизни божественного сознания.

Чем чаще и настойчивее мы будем сосредоточиваться на голосе Отца, тем отчетливее и яснее он будет нам слышаться. Известно, какая бывает разница, когда мы слушаем музыкальную пьесу или читаем книгу в первый или во второй раз: при повторении все в непосредственном восприятии является нам яснее и отчетливее (Гёфдинг¹¹). Мало того, и самое узнавание будет происходить все скорее, и самое воспроизведение родного, может быть давно забытого, отеческого голоса все легче, быстрее и незаметней. Чем чаще происходит повторение, тем легче, быстрее и бессознательней происходит узнавание. От повторения и навыка уменьшается и время последнего (Гёфдинг). Живой голос Отца

¹¹ Гёфдинг Гаральд (1843–1931) — датский психолог и философ, профессор Копенгагенского университета.

все чаще и чаще будет звучать при малейших намеках и поводах или из области Откровения, или из окружающей и внутренней природной жизни. Его гармония будет воспроизводиться отчетливее и всестороннее, и все частное в ней будет как ее отдельные тоны и отзвуки. Так мы будем входить в ту гармонию небесных сфер, о которой грезил Пифагор, Платон и другие натурфилософы, представляя ее в неизмеримых пространствах видимого неба...

Нужно иметь в виду, что вместе с моментом переживания в слове *μωβῶν* нераздельно связан и момент волевого осуществления. Я навык — это значит, что моя воля достаточно напрактиковалась в проявлении изучаемого и переживаемого. Я сказал бы, что в *μωβῶν* момент переживания чувством можно перевести словом «привык», «приучился», а момент проявления волей — словом «навык», «научился». Я привык к тому-то, т. е. известный образ или чувство легко во мне воспроизводится и стремится к воспроизведению при малейшем поводе. Я навык тому-то, это значит, что мне легко стало проявлять вовне свою идею или чувство. Эти два момента совершенно нераздельны. В психологии теперь вообще признается, что ум, волю и чувство нельзя представить чем-то изолированным друг от друга. Идеи окрашиваются непременно в тот или другой тон чувства и стремятся к осуществлению. Чувство имеет те или другие идейные черты и тоже так или иначе проявляется. Также и воля соединяется и с чувством, и с какой-либо мыслью. Если так бывает в области нашей стихийной жизни, где все односторонне, где наше сознание в высшей степени рассеянно, то тем более эта неразрывная связь должна существовать в акте нашего личного сознания и внимания к голосу живого Отца. Голос Божий не только дает мысль и радость, но он есть и сила. Именно потому он и есть живой голос, что в нем органически связаны необходимые моменты живого духа: ум, воля и чувство. Именно потому-то и приходится сосредоточить в себе все эти силы в одном акте живого внимания, чтобы быть способным услышать его. Жизнь можно услышать только жизнью же. Мертвые жизни не слышат. Одностороннее не может обнять и воспринять все стороны. Поэтому если мы слышим голос живого Отца, то непременно слышим его не только умом и чувством, но и волей, и насколько сильнее при этом переживание его радости, настолько оно рельефнее выражается и в проявлении его силы.

Мы видели, что чем настойчивей и чаще мы будем прислушиваться к голосу Отца, тем быстрее и легче будем воспринимать его. То же самое и в осуществлении. В психологии известен закон, что чем больше навык, тем больше времени уменьшается для воли, т. е. тем быстрее наша воля отвечает на раздражения,

тем быстрее ощущение переходит в область проявления. При полном навыке переживаемая идея сейчас же становится делом, фактом действительности. Мы навыкли бегло читать и писать. Между представлением буквы или переживанием известного чувства и его выражением в известном звуке или букве нет заметного промежутка. Сейчас же идея или переживание переходят в соответствующий факт действительности. Так же точно музыкант навык бегло читать ноты, опытный оратор — быстро и легко подыскивать выражения. То же самое и в процессе внимательного вслушивания в голос живого Отца. Чем чаще оно будет совершаться, тем все меньше и меньше будет промежуток между его слышанием, или переживанием и исключением, или проявлением в действительной жизни. Сначала могут быть всякие колебания. Мы можем не ту ноту взять, которую нужно и которую хотим. Мы можем взять ее нерешительно и после раздумываний. Потом чем дальше, тем вернее и быстрее будет идти дело. Голос Отца и радость, наполняющая наше сердце, будут тотчас же проявляться в жизни. При совершенном навыке — «слышать от Отца» будет все равно что непосредственно проявлять слышанное, как для виртуоза — слышать внутреннюю мелодию нераздельно сливается с проявлением ее на инструменте. Так в завершение всего слышание при навыке превращается в жизнь.

Таким образом, в словах Господа мы нашли следующие моменты восхождения нашей свободы с почвы теоретического богонаучения к живой вере во Христа.

Во-первых, нужно «услышать», т. е. сосредоточить свое личное живое сознание настолько, чтобы быть способным воспринять голос живого личного Бога Отца, звучащий в словах Христа и в законах и явлениях мира.

Во-вторых, нужно услышать «Отца», т. е. направить свое живое сосредоточенное сознание внутрь себя, откуда раздается прирожденный нашему духу, родной и сладостный голос породившего его Отца, и перцепировать им свое восприятие Бога извне.

В-третьих, нужно услышать Отца и «навыкнуть», т. е. нужно настойчиво направлять свою свободу на то, чтобы как можно чаще слышать всюду, и внутри и вне, своего Отца, переживать радость его родных духу звуков и как можно постоянной осуществлять силу его велений.

Постепенно и восприятие голоса будет непрерывней и отчетливей, и узнавание — быстрее и всесторонней, и радость — интенсивней, и проявление — непосредственней и верней. В конце все три момента сольются в один процесс жизни в Боге.

Так дух наш, освобождаясь из рабства рассеяния, постепенно сосредоточивается в жизненный зародыш и возрастает из низших сфер в область высшей духовной жизни, где его обнимает небесная гармония Отца. Здесь-то, по словам Господа, он и приходит к Нему. «Приходит», очевидно, в смысле жизненного, органического приближения.

С точки зрения этой конечной цели и моментов, подготовляющих ее и ведущих к ней, и должен христианин смотреть на совершающийся теперь перед ним прогресс научного знания и просвещения, на обозначившийся внутренний поворот в сторону чувства и нравственного опыта, на задачи человеческой воли в будущем и, наконец, на свое значение и на свои обязанности в настоящем.

В рассмотренных словах Господа он найдет для себя указание и цели, и путей, и их исходной жизненной почвы, и притом в такой сжатой органической формуле, которая могла принадлежать только божественному разуму и божественным устам:

«Есть писано во пророцех: и будут вси научени Богом. Всяк слышавый от Отца и навек, приидет ко Мне».

XXIII

*Сын Человеческий... пришел... чтобы послужить и отдать душу
Свою для искупления многих (Мф. 20:28)*

Теперь нередко называют ветхозаветным и схоластичным церковное определение тайны нашего спасения в такой формуле: Христос пришел и пострадал, чтобы удовлетворить правде Божией и искупить нас от вечного гнева Божия. Что такое гнев Божий? Что значит «искупить»? Все это находят совсем несогласным с современными нравственными и юридическими понятиями. Хотят просто утверждать, что Христос возлюбил людей и пришел дать им радость и вечное счастье любви. Но, с одной стороны, это не решает вопроса, почему же нужна была такая крайняя мера, как страдание и смерть Сына Божия, а с другой — первая формула гораздо шире и глубже разъясняет дело. Бог пребывает в вечности, и все в Нем вечно. Как Бог Отец Он — вечный разум, вечное сцепление причин и следствий. Все в Его божественной жизни закономерно, и каждое звено в этой цепи закономерности имеет вечную связь с остальным, вечные следствия себя... Ничто в Боге не изъято из этой логической необходимости и закономерности. И человек, будучи образом и подобием Бога, объятый и проникнутый

Его законом, находится в той же атмосфере вечной разумной необходимости. Каждое его действие неизбежно влечет за собой бесконечный ряд следствий. Вступив на путь удаления от Бога, человек тем самым навеки определил себя, ход своего существования. Начальный шаг определил все остальные шаги по наклонной плоскости бесконечных причин и следствий. Жизнь падшего человека стала процессом постепенного развития зла и неизбежной с ним муки, правосудием, карающим его, мрачным огнем гнева Божия, от власти которого он не имел никакой силы и возможности избавиться. Итак, человеку, в силу именно его богоподобной природы, рассчитанной на вечность, предстояла вечная гибель, т. е. вечный путь к измельчанию, к уничтожению — без надежды, однако, уничтожиться совсем.

Как же можно было спасти человека? Единственно: противопоставив одной бесконечно разворачивающейся цепи причин и следствий другую, столь же бесконечную и ей прямо противоположную, ее нейтрализующую, ее побеждающую. Если человек роковым образом катится вниз по пути измельчания и омертвления, — и это предстояло ему без конца, — то только ставшая на пути его бесконечная же сила жизни, направляющаяся к Богу рядом тоже закономерных причин и следствий, могла спасти его. Правосудие Божие неизменно, Его законы неуничтожимы. Раз человек попал на их путь, — он в их вечной власти; но если на пути этого вечного правосудия и смерти ставится сила возрождающая, то, конечно, она будет спасать человека, не изменяя ничуть закономерности Божией; силе правосудия противостоит сила любви, столь же закономерная и реальная, как и сила правосудия. Это именно и исполнено во Христе. Он, сделавшись человеком, стал на пути человеческого. Мы идем по пути омертвления — Он стал силой и источником нашего возрождения. Эгоизм и злоба людей привели Его на страдания и крест, — но чрез это именно, в этих Его страданиях и смерти и положено начало Его возрождающей силы. Принимая на себя идущие прямо навстречу Его беззакония и грехи мира, Он противопоставляет их силе Свою силу благодати и вечной жизни, страдая, животворит, силой Своего воскресения побеждает смерть, любовью покрывает правосудие Божие; короче, Собою созидает искупление людей. Он в строгом смысле слова Искупитель мира, так как принимает на Себя всю тяжесть мирового греха и озлобления. Хорошо говорит один современный духовный писатель. «Искупление факт не юридический, но и не субъективно нравственный. Он есть факт жизненный, т. е. имеющий в своем существе закон жизненного общения личностей и вообще элементов жизни. Потому-то он и есть тайна. Христос действительно берет на

Себя наши грехи и недочеты, но не юридически, т. е. не отвлеченно-формально, и не субъективно-нравственно, т. е. возбуждая Своим примером и нас к добровольному покаянию и страданию, а жизненно, т. е. принимая в свою гармонию все наши грехи, которые мы свободно к Нему повергаем, возмещая их и изглаждая их ею».

XXIV

Скажу вам, кого бояться: бойтесь того, кто имеет власть ввергнуть в геенну; ей, говорю вам, того бойтесь (Лк. 12:5)

Почему теперь так замалчивают учение откровения о власти Бога над нами: о Его праве требовать, чтобы мы безусловно покорились Его воле под опасением в противном случае великих и тяжелых страданий? Власть Бога над всем сотворенным — такой же непреложный закон, как и закон притяжения, круговращения планет вокруг солнц и боковых солнц вокруг центрального солнца. Кто будет противиться этому закону, не хочет признавать его силы, станет действовать вопреки ей, тот погибнет, того в конце концов она заставит путем всяких страданий повиноваться себе. Почему же наше повиновение Богу должно быть меньшим законом и меньшей духовной необходимостью? Почему разумно указывать на закон и силу притяжения и неразумно разъяснять закон безусловного повиновения Богу в духе? Говорят о любви, о премудрости Божией, но не о власти Его. Но и любовь, и премудрость не только не исключают власти, но именно и проявляются в ней. Разве в непреложных законах притяжения не проявляется любовь и мудрость? И однако, мы, видя и то и другое, указываем на их власть, и силу, и непременимость. Почему не должно быть того же отношения к законам притяжения духовного — к законам послушания и власти? Эта власть проявляет любовь и мудрость Божию; это несомненно; из того, что эта власть духовная, выходит только то, что мы должны повиноваться ей духом, т. е. добровольно и сознательно, но это не значит, что ее нет, что ее непреложной принудительной силы не существует. Это значит только, что она не давит своей темной нашей сознание и свободу, а приводит его внутренне к подчинению себе. Но и при добровольном и сознательном подчинении она все же остается силой со своими непреложными законами. И кто противится ей, тот падает под их тяжестью и терпит так же закономерно страдания и несчастья, как и от нарушения физических законов. Теперь наука много говорит о том, что человек должен

изучить природные силы с их законами и, поняв их смысл и значение и добровольно подчинившись им, с помощью их гармонизировать свою жизнь, возвысить ее тон и достичь возможно большего счастья жизни. Не то же ли должно быть и в отношении законов власти Божией над нашим духом? Мы должны познать их, их требования нам предъявлены самим Богом в откровении. Мы должны вникнуть в их смысл, почувствовать открывающуюся в них любовь к нам Божию, должны сознательно и добровольно подчиниться им и чрез них достигнуть радости и счастья в Боге, которые неразлучны с ними, ибо в них и заключаются... Но, однако, мы должны знать, что, несмотря на наше добровольное подчинение, это — все же законы, и законы непреложные; что это власть, и власть непреодолимая, должны знать это, потому что это так и есть, потому что это непреложная действительность; нам необходимо это знать, так как только это сознание предохранит нашу слабую волю и коварный рассудок от многих безумств, зол и лукавых изворотов, как предохраняет твердое знание непреложности физических законов от безумного противления им и близоруких попыток обойти их власть. Забвение и умалчивание о силе и власти Бога и рассуждение только о милости и о любви Его ведут к тому, к чему повела бы мысль, что огонь может смиловаться и не сжечь того, чем мы нарочито или легкомысленно сами его разжигаем. Безумная мысль, ведущая только к истреблению жизни. И святые отцы Церкви величайшим грехом почитали односторонне легкомысленную надежду исключительно только на всепокрывающую любовь Божию без благоговейного страха пред святым правосудием Бога.

XXV

Есть так называемые боги, или на небе, или на земле, — так как есть много богов и господ много, — но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него (1 Кор. 8:5–6)

Нелепо и безрассудно спрашивать, есть ли вообще Бог и нужно ли в Него верить. Все эти вопросы и связанные с ними муки показывают лишь, что мы живем в заколдованном кругу отвлечений и призраков и не видим действительной жизни, которой реально, на самом деле, живем. Помимо всяких наших вопросов у каждого народа и у каждого человека, пока мы живы, есть свой бог. Без этого невозможна реальная жизнь. Что такое Бог? В действительности Бог есть сила, которая могучее всего не свете, которая победит все и пред которой в конце

концов все должно преклониться. Вот смысл того ощущения, которое мы реально переживаем при слове «Бог», если, конечно, попытаемся, чтобы это слово проникло в нас глубоко и нашло там свое жизненное содержание.

Но теперь вопрос: кто же не верит в одну или несколько сил, которые и сейчас, по его мнению, главенствуют и со временем завершат собой ход мирового развития? Например, если кто-нибудь из нас имеет хоть какие-нибудь маломальски определенные мысли, даже и не мысли, а вообще какую-нибудь определенность настроения и жизни, — разве он может не признавать, не верить во что-нибудь одно: или в то, что мертвая материя в конце концов одержит победу, или что дух будет обладать ею; что история вселенной закончится смертью и разложением или что она завершится полным расцветом жизни. Пусть это признание недоступно большинству в виде сознательной, отчетливой мысли, но в жизни — как он может не признавать того или другого? Ведь должен же он отдавать предпочтение или своему телу, или духу — пить, есть и веселиться или подумывать, что действительная сила не в этом — это все пройдет, будет побеждено, — а сила в другом: в душе, в вере, в молитве и пр.?

Заглянем в себя, в свою жизнь. Ведь должны же мы иметь там какое-нибудь направление, должна же у нас быть какая-нибудь сила, которая главенствует, дает некоторый тон и характер нашей жизни. Ведь не может же быть у нас совершенное безразличие, где ничто ни над чем не преобладает, ничто вокруг чего-то не группируется, где все рассыпается на отдельные силы и факты без всякой связи. Этого никак не может быть. Так вот, в этой силе, которая в нас преобладает, которая ведет за собой нашу жизнь, и есть наш бог; бог — то, за чем мы идем. Мы только и думаем о том, как бы побольше и послаще поесть и попить, и наслаждаемся этим насколько можем: это значит, что наш бог — чрево. Это никак не аллегория, а грубая действительность. Если бы мы были наивно последовательны, для нас ничего не было бы странного обоготворять его в том или другом образе или символе. В самом деле, нет решительно оснований, почему бы не обоготворять эту силу. Раз я вижу, что в мире только и хорошего, что поесть и попить, что в жизни и есть только этот блаженный дар, которым нужно пользоваться и вокруг которого нужно располагать свою жизнь, — почему же не воздать ей почтения, не считать ее лучшей силой в жизни, благостнейшей по своим внутренним достоинствам? Если ни от чего другого нет такого удовольствия, как от процесса питания, если это единственное, чем хороша жизнь и на чем она держится, — то почему же это не высказать прямо и в мысли, сказав: это и есть то, что есть божественного в жизни, и я преклоняюсь пред

ним: все другое и само по себе пустяки, и радости никакой не дает: мой бог — мое чрево и его процессы питания? То же самое можно сказать и в отношении других сил внутри нас. Всмотримся в дело попроще, без предвзятых мыслей. Если я признаю в жизни, что вот такая-то сила в мире самая главная, она должна все подчинить себе — сейчас или в будущем, все равно, — почему бы я не мог назвать ее для себя богом? Что же иное в таком случае был бы для меня бог? Ведь я не сомневаюсь, что эта сила властнее или привлекательнее всего, — почему же мне не преклониться пред ней? Это совершенно естественно и выходит само собой. Что же такое и бог, как не то, что в конце концов одержит победу над всем? Иначе никакого другого реального смысла нельзя с ним и соединять. Да и никто в действительности не соединял и не соединяет.

Я нарочно выбрал грубый пример, чтобы и на нем показать, что в жизни каждый непременно признаёт какого-нибудь бога или нескольких. Если мы обратимся к людям с более благородной натурой, с сознательным направлением жизни и деятельности, то там тем более найдем подтверждение данной мысли. Прежде всего, верит ли такой человек в себя? Базаров у Тургенева говорит где-то: «Эка штука — верить в себя. Всякий дурак в себя верит!» Но это не такой пустой вопрос, чтобы с ним можно было покончить насмешкой. Тут все дело в том, чтобы вдуматься в себя и спросить: «А верю ли я в свою деятельность? верю ли в силу своих принципов? Правда ли, что та сила, которой я служу, действительно в конце концов должна одержать победу над противными силами? Или же я сам не знаю, кому служу и на кого работаю?» Конечно, так нельзя говорить добросовестному работнику, и он обязан спросить себя: верит ли он в свои принципы? А это не что иное, как допрос: есть ли у него бог и каков он?

Если он скажет себе, что служит правде, что правда должна победить все, то этим самым он признает, что правда есть всепобеждающая сила, что она восторжествует над всем, что, следовательно, она для него — Бог. Я верю в силу любви, верю, что она преодолееет все враждебные ей силы, и поэтому всячески стараюсь служить ей, это значит, что она для меня — Бог.

Я верю в торжество личности, в то, что она есть верховная сила; значит, я признаю, что истинный царь всего — личность, что она восторжествует над всем затемняющим и ослабляющим ее, т. е. что она — Бог всего. Но наша современная жизнь потеряла свою цельность, и наша мысль стала еще более лукавой, трусливой и непоследовательной, чем была прежде. Мы говорим, что мы признаём силу и значение за многим другим, и не только за материальным, но и за духовным. Но ведь вопрос не в том, что мы признаем, а в том, за чем мы идем.

Ведь и бесы признают истинного Бога, а все же они — бесы, и для них действительный бог — диавол. Бог есть конечный пункт жизни, а не конечный пункт теории. Ведь если мы знаем, что нам нужно ехать в Крым, а сами едем в Архангельск, то ведь приедем непременно в Архангельск; и как бы отчетливо ни знали, что в Крыму растет виноград и что там тепло, — все же будем во всецелой власти страны мхов, тундр и холодов. Тут ничего поделать нельзя... Теория, фантазия никогда не превозможет жизни.

Мы как будто не понимаем, каким это образом древние язычники поклонялись идолам; на самом деле они только представляли в конкретных символических формах то, что и поднесь постоянно совершается. Разве не безумие — отдавать всю свою жизнь страсти наживы? Ведь есть люди, которые все свои помыслы, все чувства, все движения своей жизни подчиняют этой страсти и даже прямо жертвуют жизнью, умирая с голоду на сундуках с золотом. Разве это не самое беззаветное и последовательное язычество? Разве это не очевидное поклонение ложному, призрачному богу? А поклонение силе, власти? Разве мало жрецов этого ложного бога и разве мало жертв ему? И множество таких богов, которые прямо ложны, не имеют всепобеждающей силы и которым мы в действительности, однако ж, служим и отдаем свою жизнь. Что мы не строим им храмов и кумирен, это ничего не значит; это показывает только, что мысль подточила нашу фантазию, развела беззаветную цельность чувства, — но отсюда еще не значит, что ложный бог перестал быть для нас богом потому только, что мысль разрушила их капища и храмы.

Таким образом, вопрос совсем не в том, есть ли бог и нужно ли верить в него, а в том, какой у нас бог и стоит ли верить в него. Первый вопрос — праздный, академический, покоящийся лишь на недоразумении. Второй — совершенно реальный и имеющий важные практические последствия. Бог какой-нибудь у каждого непременно есть, но только какой бог: есть боги ложные, и есть Бог истинный.

Ты будешь служить золотому мешку, всю жизнь отдашь на служение ему — и конечно, твой бог обманет тебя, он окажется ложным и бессильным дать тебе мир, радость и здоровье. Ты можешь верить, что только наслаждения дают смысл жизни и составляют ее истинное, божественное содержание — и конечно, этот бог окажется лишь тщетным кумиром, призраком твоей любовно-страстной фантазии.

Но, кроме ложных богов, есть и истинный Бог. Когда почувствуешь вечную ценность личности, вечную ее красоту, всепобеждающую силу ее нравственного

блага, тогда уверуешь, что совершеннейшая личность должна все победить, что ради нее только должно работать и только ей можно отдавать свою жизнь; тогда конечной целью всех твоих стремлений будет вечная Личность, исполненная бесконечного блага, бесконечной свободы и самосознания, — это и есть истинный Бог. В конце концов Он все победит, и мы бесконечно счастливы, что можем служить Ему, единому истинному Богу.

XXVI

Милости хочу, а не жертвы (Мф. 9:13)

То есть не внешнего соблюдения передо Мной формы Моего закона, а внутреннего исполнения его духа в применении к людям.

Внешняя жертва есть лишь символ внутренней и без последней есть мерзость пред Богом (см.: Ис. 1).

Наружная правда наша должна быть обнаружением внутреннего света, потому что боговедения Бог хочет больше, чем всесожжения (Ос. 6:6).

К нам, христианам, это нравственное указание Господа имеет более тонкое применение. Для нас любовь и сострадание к ближнему стали уже законом, очевидным для каждого. Хотя есть еще очень много и таких христиан, которые полагают свою праведность только во внешнем исполнении законов богопочтения; но это лишь недоразумение, и в глубине их же собственной совести они находят смутный укор за лукавство пред Богом. Но есть другой сорт людей среди последователей Христа, которые более тонко и потому более опасно нарушают рассматриваемое нами правило. Это люди, сделавшие для себя из нравственного закона любви к ближнему закон внешний, подобный древнему закону жертв и всесожжений. Исполнение закона любви они полагают во внешних благодеяниях, в материальных жертвах благотворительности, без участия внутреннего огня любви к тем, кому они благотворят, без той милости сердца, без которой жертва наша есть мерзость пред Богом.

К таковым слова Господа: «Милости хочу, а не жертвы»¹² — имеют также свое полное применение. И на них особенно требуется обратить внимание в настоящее время. Бог не может довольствоваться нашим принесением одних только внешних жертв благотворительности. Он не жертвы хочет, а милости, т. е. внутреннего любовного отношения к ближнему, мудрой отзывчивости к скрытым

¹² Ос. 6:6; Мф. 9:13; Мф. 12:7.

причинам его бедствий и предупреждения их, а не наружного только материального благотворения, не исцеляющего внутренней болезни, а только временно облегчающего ее и дающего лишний повод нам гордиться своею мнимою праведностью в исполнении Христова закона — любви...

XXVII

Отче! прославь имя Твое. Тогда пришел с неба глас: и прославил и еще прославлю. Народ, стоявший и слышавший то, говорил: это гром. А другие говорили: ангел говорил Ему (Ин. 12:28–29)

Для грубой толпы прозвучал только гром, для лучших из нее людей — в этом гrome послышался голос ангела, для Господа — это была целая ободряющая речь Небесного Отца к своему возлюбленному Сыну. Для Него это было Божие чудо, для окружающей Его толпы — просто гром, одно из естественных явлений, не более. Он, конечно, поразил ее, но внутренне не повлиял на нее, не открылся ей в своем духовном значении; он был для нее лишь внешним знаменем, а не внутренне цельным чудом. Из этого мы видим, как значение и влияние чуда постепенно раскрывается по мере развития духовного человека; оно и запоминается, и приносит жизненные плоды только по степени его к тому подготовленности и восприимчивости. Потому-то Христос творит чудеса, повинуясь внутренним мотивам любви, сострадания, может быть желая повлиять на избранных; но Он систематически избегает народной молвы и не дает народу чудесных знамений. И это понятно. Его чудеса были бы только *зрелищем*, которое, может быть, постарались бы эксплуатировать в свою пользу низшие человеческие инстинкты (как и показывает намерение народа поставить его царем над собой после чуда с хлебами). Совершенно объясняется психологически, что чудеса не могут оставить прочных следов в грубой, внешней, обыденной душе. Им не к чему прицепиться, нечего воспламенить, не с чем срастись... И они должны скоро оставить душу, отлететь от нее, как горох отлетает от стены.

Говорят, что чудеса только для толпы. Наоборот: толпа именно самая неблагоприятная среда для истинных чудес. Для толпы чудо только минутное зрелище. Она если и сохраняет его в памяти, то только по блеску и внешнему величию. Оно если и воспринималось, то совершенно внешне, волшебным... Чудо в его истинном значении доступно только внутреннему взору, оно воспринимается только подготовленной почвой: оно в ней только и может сохраниться...

И чем богаче почва души со стороны ее внутренних переживаний, чем выше ее стремления, чем глубже ее перевороты, тем чудо лучше воспринимается, лучше запоминается и больше приносит плодов...

Чудо само по себе есть нечто выходящее из обычного круга явлений, ни с чем обычным тесно не связанное. Понятно, что оно не удерживается прочно и живо в памяти, как блестящий и необычный сон... Есть условия, благоприятствующие памяти чуда. Именно, когда оно отвечает на глубочайшие внутренние запросы души, когда оно попадает в крепчайшую ассоциацию чувств, стремлений и становится точкой перелома всей внутренней жизни, — тогда, конечно, оно удерживается в памяти прочно и ложится в основание новой жизни. Таково было чудо явления Господа Савлу на пути его в Дамаск.

XXVIII

Мк. 10:2—12

Мы говорим о разводе как о юридическом акте, который уничтожает юридические отношения между мужчиной и женщиной, считавшимися пред законом доселе мужем и женой. Эти отношения могут касаться разных сторон: общих их детей, их имущества и пр.

Мы спрашиваем: позволителен ли, нравственно оправдываем ли такой развод? возможен ли он вообще с нравственно-религиозной точки зрения? и если возможен, то в каких случаях? Что сказал Христос относительно этого?

Приводят слова Христа у Марка и Матфея (гл. 19). Одни выводят, что Господь допускает развод, но только по вине прелюбодеяния; другие говорят, что не допускает даже и по этой вине.

Я думаю, что Господь совсем не имел в виду того, что мы называем разводом, и ни утвердительно, ни отрицательно не отвечал на него. И спрашивающие фарисеи, и отвечающий Господь имеют в виду не юридически внешние отношения между мужем и женой, установленные людьми, а самые брачные, супружеские отношения, установленные природой и Богом.

Мы из-за юридических отношений упускаем из виду отношения природные; мы смотрим на брак как на законную сделку ради внешне совместной жизни и относительно нее хлопочем или о ее неразрывности, или, наоборот, о том, чтобы она могла более свободно разрываться. Одни находят, что неразрывность стесняет свободу мужчины и женщины и, следовательно, мучит их; другие, наоборот, думают, что если допустить свободу юридического разрыва, то пропадет

семейная жизнь, будут постоянные перемены отношений, и мук будет еще больше... Но все имеют в виду именно юридическую сторону брачного союза, брак как общественное установление...

Прежде юридическая сторона не затемняла естественной и религиозной, она не была так сложна и не вызывала стольких забот, как в настоящее время. В браке видели брачные отношения между мужчиной и женщиной, остальное было следствием и обстановкой главного, природного факта.

Фарисеи что спрашивают? Позволительно ли мужу отпускать свою жену? Что они хотят сказать? в чем их тайная цель? в какое противоречие они хотят поставить Господа? По Моисееву закону муж и жена могут расходиться и почти свободно вступать с другими в новые супружеские отношения по очень незначительным причинам. И раз эти причины написаны в разводном письме, женщина считала себя свободной и шла к другому мужчине, ничуть не считая этого прелюбодеянием. Точно так же и мужчина, отпустив жену, сходил с другой женщиной — и опять не считал этого грехом прелюбодеяния...

Господь еще в первый год Своей проповеди был против этого. Теперь фарисеи хотят публично поставить Его в противоречие с законом Моисеевым. Они спрашивают: нравственно ли, или составляет ли грех прелюбодеяния, если муж отпускает свою жену и женится на другой? Они предполагают одно из двух: если Христос скажет, что тут нет никакого нравственного проступка, то, значит, Он будет противоречить Себе; а если скажет: да, это прелюбодеяние, — тогда Он станет в полное противоречие с законом и признает его безнравственным. Весь вопрос именно в нравственной оценке того факта, когда муж и жена расходятся и вступают в новые супружеские связи.

Что же отвечает Господь? Он прежде всего указывает, что если Моисей дал им такое позволение расторгать супружеские отношения, то только по их жестокосердию... И затем Он раскрывает истинный смысл и истинную цену супружеских отношений. Бог создал мужчину и женщину как нечто единое. Поэтому и мужчина, вступающий в брачные отношения с женщиной, осуществляет на себе лишь этот божественный закон телесного единства. И муж и жена после этого составляют одну плоть. Таков божественный закон природы. И поэтому ни муж, ни жена не имеют нравственного права разделять свои тела, разрушать то единство, которое установил Бог... Поэтому ни муж, ни жена никак не должны вступать в связь с другими — это есть прямое нарушение божественного закона телесного единства. Таким образом, если муж отпустит свою жену и женится на другой — он прелюбодейца. Если жена отпустит мужа и, оставив

его, выйдет замуж за другого, — тоже прелюбодейца; и та женщина, которая сойдется с тем мужем, — прелюбодейца...

Итак, что же Христос сказал? То, что раз мужчина и женщина сошлись как муж и жена, они должны смотреть на себя как на одно тело; всякое нарушение этого единства есть нарушение божественного закона и, следовательно, есть прелюбодейство.

Как же относится вопрос о разводе в современном смысле слова к словам ответа Господа? Мы, собственно, спрашиваем: можно ли признать юридически не мужем и не женой тех, которые были прежде фактически таковыми, но теперь не таковы? А Христос и говорит в Своем ответе: всякое изменение супружеских отношений есть прелюбодейство, т. е. нарушение божественных установлений брака... Очевидно, ответ Господа никак не может подходить к тому вопросу, который мы Ему предлагаем. Мы спрашиваем: можно ли юридически признать несуществующими отношения, раз они фактически нарушены? А Господь отвечает лишь на вопрос: можно ли нарушать супружеские отношения? Он отвечает: «Нельзя — это будет прелюбодейство, хотя бы это было совершено и по самым законным основаниям».

Нам, собственно, нет дела до того, нарушены или не нарушены фактически брачные отношения; а для Христа именно в этом вся сила. Нам лишь нужно знать: можно ли юридически признать это нарушение фактом; а для Христа это решительно все равно. Признаете ли это вы или не признаете с внешней юридической точки зрения, — для Него это дело ваше, ваших законов, вашей сообразительности. Для Него, раз женщина сошлась с другим мужчиной, кроме мужа, — брак уже нарушен, его уже нет... Какие бы ни были к тому основания — это есть нарушение того единства плоти, которое Бог установил как закон в супружеских отношениях, и, следовательно — прелюбодейство... А уж как вы посмотрите на это с внешней, мирской, юридической стороны, — этого Христос не касается.

XXIX

Ин. 19:28; Ин. 12:14–16 и др.

Что такое прообраз?

Божественная истина является нам в образах и, будучи бесконечно разносторонней, рассыпается и отражается своими лучами на бесчисленно многих гранях действительности и истории, восходя из силы в силу, из красоты в еще

высшую красоту, от внешнего к все более и более внутреннему... И низшая ступень есть лишь отражение высшей и ее прообраз... Иудейская теократия была прообразом последующего Царства Христова. Давид — прообраз Христа; его страдания за власть во имя Бога — прообраз Христовых страданий ради славы Божией; чаяния его сердца во вдохновенных псалмах нашли высшее исполнение в предведениях пророков, стали действительностью в личности Христа и в устройении Его Царства. Если низшая ступень была прообразом высшей, то высшая была восполнением низшей, ее расцветом, осуществлением ее высшей, еще скрытой дотоле красоты, воплощением ее предчувствий и стремлений. Прообразы и исполнение их связаны внутренне, неразрывно и вытекают из одного проникающего их Божественного Духа, и прозревать эту связь и значит быть боговдохновенным провидцем. Пророки чувствовали и знали, что их образы и чаяния суть прообразы имеющей открыться высшей правды, и потому-то они и были боговдохновенными пророками, предсказания которых нашли своего сознательного исполнителя в лице Богочеловека Христа.

Господь знал Свои прообразы и был их исполнением. Он знал, что Он исполняет, и исполнял с непоколебимой твердостью (ср.: Мф. 26:53–54). Такова была воля Его Отца, чтоб Он был той страждущей истиной, которая прообразована в боговдохновенных созданиях пророков и в жизни иудейского народа как представителя всего человечества в его религиозной жажде примирения с Богом. И каждый народ имеет свои прообразы и свои исполнения их, хотя они и частного характера сообразно частной миссии на земле известного народа... Народ идет из силы в силу, сохраняя свой особенный, свойственный только ему гений. И потому предшествующие ступени его духовной жизни суть прообразы его последующего развития, если только последнее совершается органически... Как в юноше и муже исполняется только то, что было уже в дитяти, и игры и мечты детства суть прообразы дел и мыслей взрослого возраста, — так и народ исполняет, проясняет, освещает, возводит ко все большему и большему совершенству духа то, что до этого было еще на низшей ступени и только предобразовало будущее... Потому-то выразители народного гения и имеют свои прообразы в предшествующей истории. Знать эти прообразы и в литературе, особенно народной, духовной и возвышенной, и в истории жизни, особенно в ее величайших и вдохновенных выразителях и подвижниках, — не только знать, но и жить в них, видеть, воспринимать их высшую, отражающуюся в них красоту и правду, чувствовать ее веяние и отражение в себе — это самый лучший путь воспитания к духовному служению своему народу, самое

верное средство угадать ту тропинку к Богу, которой ему предназначено идти и встать на нее самому...

Кто воспринял эти прообразы, почувствовал, что в нем то же самое открывается, что и в них, и что рука Божия ведет его к исполнению их, — тот истинно послужил своему народу и Христу и будет подвижником своей земли и Церкви Божией.

XXX

Лк. 17:20–37

Христос идет на праздник в Иерусалим, чтобы там пострадать. Его окружают ученики, народ, и среди него фарисеи. В последнее время фарисеи неотступно преследуют Иисуса, чтобы как-нибудь уловить Его, сбить, привести в замешательство. Они, может быть, слышали, что Иисус идет открывать Свое царство. Они представляли царство Мессии как царство внешнее, политическое. И вот спрашивают Иисуса: «Когда же придет Царствие Божие?» Они думали, что царство Мессии принесет им счастливый гражданский и политический строй без их внутреннего перерождения. И вот Христос говорит им: не придет Царствие Божие приметным образом, Царствие Божие внутри вас, т. е. не ждите Царствия Божия извне; оно должно прийти изнутри вас. Прежде изменитесь внутренне, тогда и узрите его. Христос далее не развивает Свою мысль, потому что видел, что фарисеи предложили вопрос не потому, что искали истины, а чтобы только совопросничать с Ним и ловить Его. Но, конечно, вопрос, предложенный фарисеями, интересовал и учеников Христовых. Они, конечно, чувствовали, что нужно внутренне ждать Царствия Божия, и они уж любили своего Господа сердцем, но все же их занимал вопрос, когда же наступит царство их возлюбленного Учителя. И вот Христос отвечает на их мысли, которые они, быть может, не осмеливались формулировать в вопросе. Если в отношении фарисеев Христос говорит только: «Чего вы лукаво спрашиваете о внешнем наступлении царства? прежде возродитесь внутри себя», то в отношении учеников Он не отрицает, что за их внутренним процессом перерождения наступит и внешнее торжество их Учителя. Он, однако, говорит, что это не зависит от их желания: «И пожелают видеть хотя бы в один из дней Сына Человеческого и не увидят». Значит, торжество Царствия Божия зависит не от наших субъективных желаний, а от объективного хода вещей. Затем (23), Царствие Божие не будет иметь частного характера, оно не будет здесь или там. В блестящем образе

Христос поясняет Свою мысль о независимости от наших желаний или ожиданий всеобщности наступления видимого Царствия Божия: молния сверкает неожиданно, и она охватывает все небо от края до края. Так будет и торжество Царствия Божия. Но Христос идет далее и как бы умеряет, быть может, пылкие надежды учеников. Они, может быть, думали, что торжество их Учителя хотя бы и не зависело от их субъективных чаяний, все же откроется скоро. И вот Христос говорит (25), что прежде Ему надлежит много пострадать и быть отвержену родом сим. Он пользуется опять образом, чтобы пояснить Свою мысль. Ученики, может быть, слишком рассчитывали на податливость людей, думали, что учение их Учителя произведет сенсацию, будет принято всеми и пр. Но Христос вспоминает Ноя и Лота. Ной заранее предсказывает о потопе, а Лот о гибели Содомы и Гоморры, и все-таки люди не внимали, и их жизнь текла обычным порядком до последней минуты. Та же самая участь постигнет и учение Сына Человеческого. Он пострадает и запечатлеет Свое учение смертью, а люди будут идти своей обычной колеей до последнего мгновения. Но вот заблещет вселенская молния, и наступит кризис. Тогда уже нечего думать о прошлом, о своей жизни, о своих богатствах, о своей работе (31–32). Ведь, конечно, если бы Ной стал думать о своем богатстве, то был бы потоплен; жене Лота жаль было расставаться с прошлым, и она окаменела. Кризис будет решительный, мировой, и нужно решительно пережить его, порвав с прошлым. Но, проведя сравнение наступления Христова Царства с наступлением потопа и гибелью Содомы и Гоморры, Христос далее приводит между ними и существенное различие. Там дело шло о физической жизни и смерти, о физическом спасении от гибели. А здесь не то. Здесь внешняя жизнь ни при чем. Здесь катастрофа будет носить внутренний, духовный характер. Здесь «кто станет сберегать душу свою (т. е. жизнь), тот погубит ее, а кто погубит ее, тот оживит ее» (33). Значит, катастрофа по характеру будет совершенно иного свойства, чем потоп. Она будет иметь отношение к нашему духовному, внутреннему миру, а не к телесной внешней жизни; потеря этой последней не должна пугать; не о ее спасении идет дело, как было у Ноя и у Лота, а о спасении внутренней, духовной жизни.

Христос еще подробнее развивает Свою мысль (34): великий кризис совершится независимо от семейных уз — «в ту ночь двое будут на одной постели, один возьмется, а другой останется»; независимо от совместного труда — «два будут молоть вместе, одна возьмется, другая останется»; независимо от пространственной связи — «двое будут в поле; один возьмется, а другой останется» (36). Таким образом Христос все оттеняет и усиливает ту мысль, что

имеющий быть кризис хотя по важности и решительности будет похож на катастрофу и гибель Содома и Гоморры, однако глубоко будет отличаться от него по своему внутреннему характеру. Если те катастрофы соприкасались с внешней, физической жизнью, эта имеет отношение к самым внутренним глубинам жизни; если те неизбежно имели связь с семьей, пространством и временем, то эта выше всего этого; можно быть двоим вместе, и, однако, один спасется, а другой погибнет; можно принадлежать к одной семье, и, однако, переворот одного повернет в одну сторону, другого — в другую. Все дело будет зависеть от внутреннего состояния духа, от силы и высоты духовной жизни... Ничто внешнее, никакая внешняя связь не будет иметь значения, как это было в дни Ноя и Лота... И когда ученики Иисуса, не будучи в состоянии подняться на высоту мысли Христовой, наивно спрашивали: «Где же, Господи? т. е. где же все это начнет совершаться? Где же это будет?» — Христос пользуется этим, чтобы еще раз подчеркнуть внутренний, выше всякого пространства происходящий кризис: где труп, там соберутся и орлы, т. е. кризис произойдет там, где будет подготовлена к этому почва; как запах трупа привлекает к себе орлов, которые довершают уничтожение, так и состояние человеческого мира, когда дойдет до известного предела мертвенности, когда не будет уже надежды на его жизнь, — вызовет окончательный кризис. Можно еще глубже пояснить мысль Христа: когда организм умирает, разлагается, новая жизнь поглощает его элементы и возрождает их в себе: частицы трупа возрождаются орлом, пожравшим его. Так и в мировом кризисе: когда организм мира одряхлеет внутренне, новая жизнь пожрет и возродит в себе все, что только в нем осталось годного. Итак, смотрите, на какую высоту возводит Христос мысль учеников от наивных вопросов: когда и где наступит новая жизнь, Царствие Божие. Отвечая фарисеям, предложившим вопрос: «Когда?» — Он говорит: когда вам угодно; в вашей воле положить начало Царствию Божию, оно должно начаться внутри вас. Отвечая на молчаливый вопрос о том же ученикам, у которых уже начался процесс новой жизни, Он имеет в виду окончательное наступление Царствия Божия, так сказать, завершение того начала, какое положено в их душе: Царствие Божие наступит не тогда, когда вы хотели бы (22), не тогда, когда ожидают пылкие иудеи, жаждущие Мессии (23), а тогда, когда угодно Богу — соответственно ходу мировой жизни; но не думайте, что скоро, что жизнь перед этим внешне изменит свой порядок; нет, по-видимому все будет идти обычным порядком (25–35). Только внутри будет подготавливаться нечто, что вызовет решительную катастрофу. Как молния происходит, когда накапливается электричество, и это

совешенно неуловимо для внешнего взора, так и в мировой жизни, когда накопится достаточно элементов и греха и добра, вспыхнет вдруг мировая молния от края и до края и произойдет выделение старого и нового в самих глубинах человечества независимо ни от каких внешних связей и форм, независимо от самой нашей физической жизни (31–36), независимо ни от какого пространства (37), исключительно только по внутреннему процессу духовной жизни человечества. Наивные вопросы «когда и где?» теряются в глубине Христова ответа: тогда и там, когда и где приведет к тому внутренний ход человеческой жизни; а этот ход зависит от свободы человека. Лукавые фарисеи думали, что новая жизнь возьмет и осчастливит их извне; наивные ученики Христа думали, что новая жизнь дается легко; и те и другие думали, что все дело в том, чтобы знать, *когда и где*. А Христос прямо перевертывает все их обычные понятия: новая жизнь изнутри начинается и для своего завершения в мире нуждается в страданиях, подвиге, в тяжелом внутреннем процессе человечества; и когда и где — это зависит от того, как люди подготовят духовную почву. От их веры, ревности, любви, подвига зависит наступление новой жизни, зависит ответ на то, *когда и где...*

Я бы вывел отсюда тот нравственный вывод, что обновление мира новой, Христовой жизнью зависит от нашего *внутреннего жизненного подвига*, а не приходит ни извне, ни от наших мечтаний и желаний.

Я бы, пожалуй, еще указал, как осуществляется теперь вот уже в продолжение почти 2000 лет великое созерцание Господа. Вся вера в Него, вся любовь к Нему и во имя Его к людям, все самопожертвование, все подвиги, незримые миру, а иногда и порицаемые им, все добро, что накопилось за эти 2000 лет свободой христиан, — все это лишь накопление того электричества, которое разрядится в последний день и, пожрав смерть, обновит жизнь... Все эти сонмы праведных душ, чистых младенческих сердец, героев, мучеников и подвижников, — все это лишь воинство, имеющее победить мир своей всемогущей любовью... Ни одно доброе движение не пропадает бесследно, и все идет в общую сокровищницу общего спасения. Все, что по-видимому умерло, все на самом деле живо, и в глубине жизни, в сфере всего умершего и живого человечества совершается тот процесс выделения и трансформации элементов, который завершится мировой катастрофой. И чем быстрее совершается выделение добра от зла, тем скорее наступит она. И как молния охватывает все, что имеет в себе электричество, так и обновление мира обнимет все, что только способно к обновлению, что имеет в себе возможность воспламениться от наступившей искры...

Апостол Петр, конечно, был слушателем Господней беседы. И прочитайте 3-ю главу 2-го послания его. Он прямо указывает на заповедь Господа и лишь рельефнее и пластичнее, для нашего грубого человеческого воображения осязательнее разъясняет ту же мысль. И по моему мнению, эта глава помогает ближе понять мысль Христову... Я уверен, что она возбудит у многих читателей опять вопросы, очень может быть, и сомнения. Конечно, Евангелие неисчерпаемо, и наша мысль никогда не может уловить всей глубины и высоты того или другого его места, но... каждый по своим силам берет от него, что может... И должен радоваться этому и приводить к этой радости других...

XXXI

Насыщение пятью хлебами и хождение по водам

Время было перед Пасхой (см.: Ин. 6:4). Это была третья Пасха за время общественного служения Господа¹.

Он находился на берегу Галилейского озера² (в окрестностях Тивериады), куда пришел по направлению от Назарета, послав на пути своих апостолов на проповедь по Галилее, после чего они должны были здесь сойтись со своим Учителем (см.: Мф. гл. 10; Мк. 6:1–13; Лк. 9:1–6). В это время пришли ученики Иоанна Крестителя и рассказали о мученической кончине его (см.: Мф. 14:12). Дошла до Господа весть о том, что Ирод, убив Иоанна, искал видеть и Его (см.: Лк. 9:7–9). Возвратились наконец и апостолы и отдали Ему отчет в том, что они сделали и чему научили (см.: Мк. 6:30). Господь решил удалиться на другую сторону озера (см.: Мф. 14:13; Мк. 6:30–31; Лк. 9:10)³.

И вот Он говорит ученикам: «Пойдите вы одни в пустынное место и отдохните немного» (см.: Мк. 6:31). И, взяв их с собой, вместе с ними (см.: Лк. 9:10) отправился на лодке (см.: Мк. 14:13) на ту сторону озера (см.: Ин. 6:1), и удалился затем один в пустое место близ города, называемого Вифсаидой (см.: Лк. 9:10)⁴.

Народ увидел, как они отправлялись, и многие узнали их⁵. И пешком по берегу бежали за ними из всех городов (см.: Мк. 6:33; Мф. 14:13; Лк. 9:11; Ин. 6:2), потому что видели чудеса, которые Он творил над больными (см.: Ин. 6:2). И предупредили они их, и собрались к Нему (см.: Мк. 6:33)⁶.

Выйдя⁷, Иисус увидел множество народа (см.: Мф. 14:14; Мк. 6:34). Он сжался над ними: они были как овцы, не имеющие пастыря (см.: Мк. 6:34), и Он принял их, много беседовал с ними о Царствии Божиим и больных, требовавших исцеления, Он исцелял (см.: Лк. 9:11; ср.: Мф. 14:14; Мк. 6:34).

Затем Иисус восшел на гору и там сидел с некоторыми из своих учеников (см.: Ин. 6:3)⁸. Наступала же Пасха, праздник иудейский (см.: Ин. 6:4)⁹. Возвел Иисус очи Свои и видит: множество народа идет к Нему. И говорит Он Филиппу: «Где бы нам купить хлебов, чтобы они поели?» Это Он говорил, испытывая его; Сам же знал, что будет делать. Отвечал ему Филипп: «На двести динариев хлебов недостаточно будет им, чтобы каждый из них хоть немножко что-нибудь получил». Говорит ему один из учеников Его, Андрей, брат Симона Петра: «Есть здесь один мальчик, который имеет у себя пять ячменных хлебов и две рыбы, но что это для стольких?» (см.: Ин. 6:5–9). А было уже много часов (см.: Мк. 6:35), день начал склоняться (см.: Лк. 9:12); становилось уже поздно (см.: Мф. 14:15).

Народ между тем пришел, и с ним остальные ученики Иисусовы (см.: Мф. 14:15; Мк. 6:35)¹⁰.

Таким образом, вокруг Господа собрались все двенадцать апостолов (см.: Лк. 9:12). Подойдя к Нему, ученики Его говорят: «Место это пустынное и уже часов много; отпусти народ; пусть они идут на ночлег в окрестные деревни и села и там купят себе хлеба, а то они не имеют ничего, чего бы поесть» (см.: Мф. 14:15; Мк. 6:35–36; Лк. 9:12). Он же, отвечая, сказал им: «Незачем им уходить; дайте есть им вы». И говорят ему: «Что же, нам пойти купить на двести динариев хлеба и дать им есть?» Он же говорит им: «Сколько вы хлебов имеете у себя? пойдите и посмотрите». И, узнав, они сказали: пять хлебов и две рыбы (см.: Мф. 14:16–17; Мк. 6:37–38; Лк. 9:13)¹¹.

Он сказал: «Принесите Мне их сюда» (см.: Мф. 14:18). И повелел им рассадить всех отделениями на зеленой траве. Было на том месте много травы. И сделали так, и рассадили всех рядами по сто и по пятидесяти. И возлегло таким образом людей числом около пяти тысяч (см.: Мк. 6:39–40; Ин. 6:10; Лк. 9:14–15; Мф. 14:19). Иисус же, взяв пять хлебов и две рыбы и воззрев на небо, воздал благодарение и благословил их; и преломив хлебы, роздал ученикам своим, а ученики — возлежащим; также и две рыбы разделил на всех, сколько кто хотел (см.: Мф. 14:19; Мк. 6:41; Лк. 9:16; Ин. 6:11). И ели все и насытились (см.: Мф. 14:20; Мк. 6:42; Лк. 9:17). И когда насытились, говорит ученикам своим: соберите оставшиеся куски, чтобы ничего не пропало. И собрали, и наполнили двенадцать полных коробов кусками от пяти ячменных хлебов и остатками от рыб, оставшимися от тех, которые ели (см.: Ин. 6:12–13; ср.: Мф. 14:20; Мк. 6:43; Лк. 9:17). А евших было около пяти тысяч человек, кроме женщин и детей (см.: Мф. 14:21; ср.: Мк. 6:44; Лк. 9:14). Люди, видевшие чудо, которое сотворил Иисус, говорили, что это действительно Пророк, которому должно прийти

в мир (см.: Ин. 6:14). Иисус же, узнав, что хотят прийти и похитить Его, чтобы сделать Его царем, опять удалился на гору один (см.: Ин. 6:15).

Когда же настал вечер, ученики Его сошли к морю (см.: Ин. 6:16). И тотчас Он понудил¹² их войти в лодку и отправиться вперед Его на другую сторону, к Вифсаиде¹³, пока Сам Он отпустит народ (см.: Мф. 14:22; Мк. 6:45).

И, войдя в лодку, ученики отправились на ту сторону моря, к Капернауму. Становилось уже темно, а Иисус не приходил еще к ним (см.: Ин. 6:17)¹⁴. Море же при сильном ветре волновалось. Ветер был противный, и лодка была уже на середине моря, кидаемая волнами (см.: Ин. 6:18; Мф. 14:24).

А Он, отпустив народ, восшел на гору помолиться наедине, и в продолжение вечера, в то время как лодка с учениками была среди моря, Он оставался там один (см.: Мк. 6:46—47; Мф. 14:23—24).

И увидел Он их, бедствующих в плавании, и около четвертой стражи ночи подошел к ним, шествуя по морю, и хотел миновать их (см.: Мк. 6:48; ср.: Мф. 14:25). Они проплыли около двадцати пяти или тридцати стадий, когда увидели Иисуса, шествующего по морю и бывшего близ лодки. Они встревожились, думая, что это призрак, и от страха вскричали, потому что все видели Его и испугались (см.: Мф. 14:26; Мк. 6:49—50; Ин. 6:19). И тотчас же Иисус заговорил с ними и сказал им: «Ободритесь! это Я, не бойтесь» (Мф. 14:27; Мк. 6:50; Ин. 6:20). Петр сказал Ему в ответ: «Господи! если это Ты, повели мне прийти к Тебе по воде». Он же сказал: «Иди». И, сойдя с лодки, Петр пошел по воде, чтобы подойти к Иисусу. Видя же сильный ветер, испугался и, начав утопать, закричал: «Господи, спаси меня!» Тотчас же Иисус, простерев руку, поддержал его, и говорит ему: «Маловерный! зачем ты усомнился?» (см.: Мф. 14:28—31)¹⁵. Ученики пожелали принять Его к себе в лодку (см.: Ин. 6:21). И Он вошел к ним (см.: Мк. 6:51). И когда вошли они, ветер утих (см.: Мф. 14:32). Бывшие же в лодке, подойдя, поклонились Ему, говоря: «Действительно Божий Сын Ты» (см.: Мф. 14:33). А лодка между тем сейчас же очутилась в пределах той земли, куда они плыли (см.: Ин. 6:21)¹⁶.

И они чрезвычайно изумлялись в себе и дивились, ибо не вразумились они чудом над хлебами: сердце их было окамененно (см.: Мк. 6:52).

И, переправившись, прибыли в землю Геннисаретскую и пристали к берегу (см.: Мк. 6:53)¹⁷. И когда они вышли из лодки, сейчас узнавшие Его жители того места послали бежать всю окрестность ту и начали приносить к Нему на кроватях всех больных туда, где Он, как слышно было, находился. И куда бы ни приходил Он — в селения ли, в города ли, в деревни ли, — клали больных на

открытых местах и просили Его, чтобы им коснуться хотя воскрилия одежды Его; и которые касались Его, исцелялись (см.: Мф. 14:35–36; Мк. 6:54–56).

Примечания

¹ Первая Пасха — вскоре после Крещения, когда Господь изгнал торжников из храма (см.: Ин. 2:13–25). Вторая Пасха, когда Господь исцелил 38-летнего расслабленного (см.: Ин. 5:1). Третью Пасху Господь не идет праздновать в Иерусалим, а пребывает в Галилее и празднует ее чудесным насыщением пятью хлебами и проповедью о хлебе небесном в синагоге капернаумской.

² Так как из последующего видно, что Он тут же сел с апостолами в лодку (см.: Мф. 14:13; Мк. 6:32).

³ Поводов удалиться было, вероятно, несколько. Во-первых, Сам Христос говорит апостолам (см.: Мк. 6:31), что им необходимо отдохнуть от утомления и постоянного наплыва народа.

Во-вторых, Иисус Сам чувствовал потребность в уединении, как это и говорит — см.: Мф. 14:13 и Лк. 9:10.

После убийства Иоанна, после слухов о том, что Ирод считает Его за воскресшего Иоанна, очевидно, наступила критическая минута в жизни Господа. Со смертью Иоанна обрывается Его связь с ветхозаветной сферой. Глаза всех ищущих правды теперь устремлены на Него. Он должен выступить вполне и самостоятельно. Он должен выставить свою особую миссию рельефно и определенно теперь, со смертью Пророка. В решительные минуты Господь всегда прибегал к уединенной молитве; а так как и апостолам нужно было отдохнуть, то Он и воспользовался этим, чтобы запастись духовными силами в пустынном месте.

Затем была и третья причина, не менее важная и притом определившая и место, куда можно было уединиться.

Если Ирод считал Иисуса за воскресшего Иоанна и ищет Его увидеть, то уж, конечно, не с доброй целью; если присоединить к этому вражду иродиан к Иисусу, заключивших союз с фарисеями, то, понятно, пребывание Господа в пределах Тивериадских, т. е. во владениях Ирода Антипы, было небезопасно, и Господь знал, что Ему еще рано окончить свой подвиг; вот Он и выбирает пустынное место в пределах Вифсаиды Юлии, т. е. во владении Филиппа.

⁴ Мф. 14:13: «И услышав, Иисус удалился оттуда на лодке в пустынное место один; а народ, услышав о том, пошел за Ним из городов пешком».

Мк. 6:31–32: «Он сказал им: пойдите вы одни в пустынное место и отдохните немного. Ибо много было приходящих и отходящих, так что и есть им было некогда. И отправились в пустынное место в лодке одни».

Лк. 9:10: «Апостолы, возвратившись, рассказали ему, что они сделали; и Он, взяв их с Собою, удалился особо в пустое место, близ города, называемого Вифсаидой».

Ин. 6:1: «После сего пошел Иисус на ту сторону моря Галилейского, в окрестности Тивериады».

Соответствующие места у евангелистов, касающиеся переправы Господа на ту сторону, представляют немало затруднений. Евангелист Матфей говорит: «Удалился оттуда на лодке в пустынное место один» (14:13). Евангелист Марк: «И отправились (апостолы. — *Авт.*) в пустынное место в лодке одни» (6:32). Евангелист Лука: «И Он, взяв их с Собою, удалился в пустынное место близ города, называемого Вифсаидой» (9:10). Евангелист Иоанн: «После сего пошел Иисус на ту сторону моря Галилейского, в окрестности Тивериады» (6:1).

Во-первых, отправился ли Господь на лодке, как сообщают Матфей и Марк, или пошел в окрестности Тивериады, как, по-видимому, сообщает Иоанн? Несомненно, отправился на лодке. «Пошел» Иоанна по-гречески читается ἀπῆλθεν, а ἀπῆλθεν не значит в строгом смысле «пошел» (пешком), а вообще «отправился». Евангелист Марк употребляет то же слово: ἀπῆλθεν... τῷ πλοίῳ —

«отправились... в лодке»; следовательно, и у Иоанна ἀπῆλθεν должно переводить не словом «пошел» (что по свойству русского языка указывает на пешее хождение), а словом «отправился», и тогда в рассматриваемом случае противоречия между евангелистами не будет.

Излишня и прибавка в русском тексте слова «в окрестности»; его нет в греческом тексте, и оно дает как бы подтверждение той мысли, что Господь действительно «пошел» (пешком), потому что Тивериада находилась ведь на этом берегу, и, следовательно, если Господь пошел в окрестности Тивериады, то на лодке переехать было некуда. Но тогда прямое противоречие со словом «на ту сторону», πέραν. Сказано: отправился «на ту сторону». Что-нибудь одно: или «на ту сторону», или «в окрестности» Тивериады. Но так как «в окрестности» в греческом тексте нет, то выбор очевиден: нужно «в окрестности» оставить. Это слово важно, между прочим, для того, чтобы отнести куда-нибудь название «Тивериада». По-гречески выходит так: отправился Иисус на ту сторону моря Галилейского — Тивериады. Для пояснения последней прибавки и вставлено «в окрестности», но это излишне. «Тивериады» можно здесь перевести так же, как и предшествующее ему слово Γαλιλαίας — в форме прилагательного, и тогда выйдет, что Господь отправился на ту сторону моря Галилейского — Тивериадского. Тут неясности нет никакой; последнее только яснее определяет первое. Определение это могло иметь двоякий смысл: или оно указывает на часть Галилейского озера, или имело в виду вообще другое употреблявшееся его название. Талмудисты разделяли Галилею на нижнюю Галилею, в которой растут сикоморы, на верхнюю, в которой не растут сикоморы, и на Тивериаду, которая в религиозно-административном отношении стояла в Галилее так же особливо, как Иерусалим в Иудее [Олесьницкий А.А. Святая Земля: отчет по командировке в Палестину и прилегающие к ней страны. В 2 т. Киев, 1875. Т. 2. С. 395].

Таким образом, евангелист Иоанн, может быть, только точнее определяет положение того озера, чрез которое Господь переправился со своими учениками. Он и в другом месте, говоря о явлении воскресшего Господа, называет озеро Тивериадским (см.: 21:1), указывая, может быть, тоже на ту часть озера, которая примыкала к Тивериаде. Но могло быть и так, что Галилейское озеро называлось вместе и Тивериадским: местные жители называли его Галилейским, а с административной точки зрения оно могло называться Тивериадским.

У Птоломея и Павсания озеро прямо называется Τιβεριάς — Тивериада. Евангелист Иоанн мог иметь в виду именно такое официальное и иудейско-храмовое наименование.

Таким образом, и в том и в другом случае прибавка τῆς Τιβεριάδος должна быть поставлена в непосредственную связь с предшествующими словами без вставки «в окрестности». И тогда у евангелиста Иоанна получится прямой смысл, что Господь отправился на ту сторону (и, следовательно, на лодке) моря Галилейского-Тивериадского, т. е. смысл вполне согласный с прочими евангелистами.

Во-вторых, на одной ли лодке с учениками Он отправился или особо от них? Евангелист Матфей говорит, что Он удалился один, евангелист Марк — что апостолы отправились в лодке одни. Выходит, как будто Господь и апостолы отправились на особых лодках. А евангелист Лука говорит, что Он, взяв их с Собою, удалился особо; следовательно, тут Господь и апостолы отправляются вместе и только потом Он удалился от них. Евангелист Иоанн в первом стихе не говорит об этом ничего; но зато в 22-м стихе он прямо говорит, что на том берегу была только одна лодка и другой не было, следовательно, очевидно по Иоанну, что Господь отправился с апостолами в одной и той же лодке.

Как примирить эти кажущиеся противоречия? Думается, что евангелист Лука дает ключ к их полному примирению. Он говорит: «Он, взяв их с Собою, удалился особо (ὑπεχώρησεν κατ' ἑἑαυτὸν — отступил особо — *Авт.*) в пустое место»... Здесь κατ' ἑἑαυτὸν относится не к переправе на лодке, а к пути Господа на берегу после переправы. При переправе — «Он взял их с Собою»; затем на берегу отделился от них особо в пустое место»... Так выходит по Луке. Не так ли говорят и другие, т. е. евангелисты Матфей и Марк? Евангелист Матфей говорит: «Удалился (Господь. — *Авт.*) оттуда (где застала Его весть о смерти Иоанна Крестителя. — *Авт.*) в пустынное место один» (κατ' ἑἑαυτὸν — особо). К чему здесь относится κατ' ἑἑαυτὸν к лодке ли или к удалению в пустынное место? Хочет ли евангелист сказать, что Он на лодке отправился один? или же — что Он удалился в пустынное место один? Не может быть никакого сомнения, что евангелист разумел последнее.

Для него, по связи речи, не имело значения то обстоятельство, как отправился Иисус: отдельно на лодке или не отдельно. Он говорит пред этим, что ученики Иоанна Крестителя пришли и рассказали Ему о смерти его от руки Ирода, «и, услышав, Иисус удалился оттуда... в пустынное место один», т. е. уединился, отошел один, как Он это делал и в другие важные моменты.

Слово «на лодке» прибавлено евангелистом только для того, чтобы обозначить, что Он отправился «на ту сторону», не тут уединился, где застала Его важная весть, но переправился «на другую сторону».

Таким образом, по связи речи евангелисту решительно незачем было оттенять Его отдельную переправу; но были все основания оттенить, что Он удалился в пустынное место один...

Затем и грамматически нет никаких оснований относить κατ' ἰδίαν к слову «на лодке», а не к словам «в пустынное место», которые ему непосредственно предшествуют.

Наконец, такой смысл совершенно приводит в согласие текст евангелиста Матфея со словами евангелиста Луки и, следовательно, по одному этому заслуживает всякого предпочтения.

По-русски текст мог бы избежать всякого двусмыслия при таком переводе: «Иисус удалился оттуда, переправившись на лодке в пустынное место один». Или просто поставить слова «на лодке» между запятыми, как пояснительную только вставку.

Теперь обратимся к евангелисту Марку (см.: 6:31–32): «И собрались апостолы к Иисусу... Он сказал им: «Пойдите вы одни (κατ' ἰδίαν) в пустынное место и отдохните немного, ибо много было приходящих и отходящих, так что и есть им было некогда». И отправились в пустынное место в лодке одни» (καὶ ἀπῆλθον εἰς ἔρημον τόπον τῇ πλοίῳ κατ' ἰδίαν).

Спрашивается: что имеет в виду Господь, когда говорит усталым и голодным апостолам: пойдите вы одни в пустынное место и отдохните немного? То ли, чтобы они отправились отдельно от Него (κατ' ἰδίαν) на лодке? Очевидно, нет. Для них нужен был отдых, и Господь посылает их в пустынное место, чтобы они побыли там именно одни, без народа, и отдохнули бы; а переправа на лодке решительно была безразлична по данной цели, как бы она ни совершалась — вместе с Ним или отдельно от Него.

Если в словах Господа κατ' ἰδίαν — «особо», несомненно, относится (очевидно) к удалению в пустынное место, а не к переправе на лодке, то и последующие слова евангелиста, в которых он говорит об исполнении этого повеления Господа, конечно, нужно понимать в таком же смысле. «И отправились в пустынное место в лодке одни» — не то значит, что они в лодку сели и отправились одни (это совершенно безразлично), а то, что они в пустынное место удалились одни, как предложил им Господь.

Чтобы по-русски избежать двусмысленности в выражении, можно бы с греческого сделать такой перевод: и удалились (а не «отправились», как в русском переводе) в пустынное место (переправившись) лодкой (а не в «лодке», как в русском переводе) одни.

а) Переводить ἀπῆλθον в данном месте словом «отправились» неудобно потому, что это делает ударение на исходный пункт путешествия, на момент отправки апостолов, и тогда, как ни располагай фразу, все в ней будет выходить по-русски так, как будто бы апостолы с самой отправки с берега были одни, т. е. когда отправились, были уже одни; а греческий глагол ἀπῆλθον этого оттенка не имеет; он просто говорит об удалении, не ударяет на исходный его пункт (греческий перевод у того же евангелиста Марка — 1:20, 42 и 1:35, где и сказано: ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν, — и по-русски прямо переведено «вышел и удалился»).

б) Выражение «в лодке» лучше заменить выражением «лодкой». Это будет буквальный перевод τῇ πλοίῳ, как стоит у евангелиста Марка (а не ἐν τῇ πλοίῳ, как у евангелиста Матфея), и он имеет то удобство, что по-русски даст оттенок вставочной мысли: евангелист говорит об этом как бы мимоходом, между прочим, имея в виду главное — то, что они удалились для отдыха в уединенное место одни, а «лодкой» вставлено как частности, как черта действительности — не более...

Таким образом, между евангелистами не оказывается в данном случае даже и тени противоречия. Наоборот, если подумаем, то увидим удивительное, дышащее непосредственной правдой, дополнение их друг другом.

Евангелист Лука не был очевидцем; он передает такую редакцию события, которая была среди очевидцев и соединяла в общем все их точки зрения.

У остальных евангелистов мы замечаем особенности, обнаруживающие их личные отношения к событию.

Евангелист Матфей имеет в виду решение Самого Господа (уединиться). Ученики Иоанна Крестителя приходят к Господу и сообщают Ему о мученической кончине своего учителя от руки Ирода. Услышав это, Иисус удалился оттуда, переправившись на лодке в пустынное место один. Здесь нет и речи об апостолах. Имеется в виду один Господь. Евангелист Матфей как бы жил в это время Им одним, Его настроением. Оно осталось у него в памяти живее всего; под этим личным освещением он и передает событие. У него в последующем рассказе апостолы тоже являются на том берегу — значит, подразумевается, что они переправились тоже. Но евангелист, говоря о событии, известном всем верующим, имеет в виду сообщить только то, что он лично пережил в нем, как отразилось оно именно в нем, не излагая всего в подробном ходе события.

Евангелист Марк со слов Петра оттеняет другую сторону того же события. Очевидно, Петр был в числе тех апостолов, которые были посланы Господом на проповедь из окрестностей Назарета и которые пришли к нему усталые и измученные... У него запечатлелось, что, несмотря на всю усталость, они не могли отдохнуть, не могли даже поесть за множеством приходящего и отходящего народа. И вот Господь, милосердя к ним, предложил им пойти в уединенное место и отдохнуть отдельно от Него, чтобы народ, таким образом, не беспокоил их... И с этой точки зрения евангелист излагает событие.

Говорится, что апостолы воспользовались Его предложением и удалились в пустынное место одни. О Господе не передается ни слова. После Он оказывается на том берегу; но как Он туда попал — апостол Петр умалчивает. Очевидно опять, что так мог говорить только очевидец, и притом добро-совестнейший. Он говорит именно то, чем он жил во время самого события.

Ученики после проповеди устали и, однако, не могли найти времени и поесть. Иисус предложил им уйти от Него в уединенное место, и они ушли... Как переправлялись они вместе с Ним на лодке — он не говорит, потому что это в его тогдашнем настроении не было важным; а изложить, как все событие шло в его объективной точности, — он, как и все евангелисты, не имел своей целью. Он желал быть вполне достоверным передатчиком только своего личного опыта.

То же можно сказать и о евангелисте Иоанне. Он ничего не говорит о мотивах удаления на ту сторону. Он имеет в виду только дополнить других евангелистов. Но случайно, говоря о соображениях народа, который на другой день после насыщения искал Иисуса, он в 22-м ст. 6-й гл. говорит как раз то, что как нельзя более сходно со всеми евангелистами, хотя он совсем и не имеет их в виду, а именно: что лодка на том берегу была только одна, на которой отправились апостолы. Следовательно, ясно, что Господь переправился вместе с ними, но об этом евангелист Иоанн совсем и не говорит, считая это удостоверенным уже другими евангелистами.

Так чудно правдиво, с такими явными чертами наивных очевидцев рассказывали евангелисты о событии. Самые кажущиеся противоречия при ближайшем рассмотрении оказываются наиболее сильными свидетельствами их безусловной достоверности...

И мне думается, что это чтение внутренне более правильно и гармонирует со всем ходом речи. Апостолы как бы с самого начала выделяют Господа. Он предложил им отдохнуть одним, без Него; Он Сам отправляется в особое от них пустынное место.

И эта обособленность их отражается на всей речи очевидцев. Они не оттеняют этого нарочито, потому что это не имеет значения, но, правдиво передавая свои впечатления, они невольно выражают такую обособленность Господа в оттенках рассказа.

И здесь они на лодке были вместе с Господом. Но в душе у них осталось ощущение, что они не вполне сливались в это время с Господом: они плыли в одно место, Он — в другое, лодка была лишь внешним и временным соединением; Он, так сказать, плыл с ними только по пути. И вот такая двойственность ощущения, такое разделение себя и Его прорывается и в данном случае: народ видел их отправлявшихся; узнали многие и Его... Может быть, даже Он нарочито хотел быть незаметным

и неузнанным среди апостолов. Тогда народ, видя их только одних, предположил бы, что Господь остался на берегу и не последовал за ними. А чрез это и апостолы отдохнули бы без народа, и Он Сам получил бы возможность пробыть дольше в уединенном месте. Но народ видел их отправляющимися, всматривался в них, узнал между ними Его, — и это послужило началом ко всему, далее случившемуся и рассказанному; потому апостол и упомянул об этом.

Что за важность, что народ узнал их (αὐτοὺς)? Он за ними не побежал бы, он побежал бы за Ним. Важно именно то, что между апостолами они узнали *Его* (Αὐτόν). Да их нечего было и узнавать. Народ видел, как они отправляются — как же мог не узнать их? Их было 12 человек, все они были известны всем, — как их не узнать? И чего бы об этом упоминать евангелисту? А вот что Господь как бы замешался в их среду и имел намерение незаметно среди них переправиться на ту сторону (и, конечно, Его могли и не рассмотреть) — многие, однако, Его все-таки узнали, — упомянуть об этом, конечно, имело большой смысл; и эта, если можно так выразиться с человеческой точки зрения, случайность имела большое значение, потому что послужила преддверием к одному из величайших чудес Господа и к одной из величайших Его речей по этому поводу. Не узнали бы Его... но последующие события расположились бы как-нибудь иначе... Поэтому лучше по-русски переводить греческое слово Αὐτόν.

⁵ У евангелиста Марка (ст. 33) сказано: «Народ увидел их, как они отправлялись, и многие узнали их». По-гречески в некоторых кодексах вместо «их» (αὐτοὺς) читается «Его» (Αὐτόν) это чтение удержано в греческом тексте издающегося в настоящее время Нового Завета на четырех языках (Петербургская Синодальная типография, 1-е изд., 1887 г.).

⁶ ...καὶ προῆλθον αὐτοὺς, καὶ συνῆλθον πρὸς Αὐτόν, — «и предупредили их, и собрались к Нему». Оттенок в этом выражении не может ли дать нам некоторое указание на путь, которым направлялась лодка с Господом и апостолами. Почему здесь отдельно упоминается об апостолах (αὐτοὺς) и о Господе (Αὐτόν)? Почему к ним отнесен глагол «предупредили», а к Нему — «собрались»? Почему и то и другое выражение в предложении совершенно самостоятельные? Указывают как бы на самостоятельные действия, на отдельные их моменты? Если мы представим, что Господь и апостолы вместе сошли на берег, а народ, придя раньше, собрался вокруг Него, — то не лучше ли, не естественней ли было сказать: и, предупредив, собрались к Нему? Тогда было бы видно, что народ предупредил их всех, как, конечно, и было, если Господь вышел на берег вместе с апостолами. По существующей форме выражения как будто выходит, что народ предупредил только апостолов, а собрался только к Нему. К этому склоняет мысль нашу и полная отдельность и независимость предложений; в них все различно и раздельно: и самые действия выделены как самостоятельные моменты (καὶ προῆλθον... καὶ συνῆλθον...), и объекты действий выделены один от другого (αὐτοὺς... πρὸς Αὐτόν...).

По ходу события можно видеть здесь невольный намек очевидца на то, как действительно происходило дело. Если мы представим, что Господь, плывя из Тиверидских пределов в одной лодке с апостолами, вышел на берег около Вифсаиды, в северо-восточном углу озера, и направился к пустому месту, чтобы уединиться, а апостолы отплыли по северному берегу озера и пристали несколько ближе по направлению к западу, к Капернауму, откуда бежал народ, то выражение евангелиста, как очевидца события, будет совершенно понятно.

Когда апостолы вышли на берег, народ был уже там, предупредил их. Но Господь был не с ними — Он уединился несколько далее по направлению к востоку, — и народу нужно было пройти еще, чтобы прийти к Нему. Народ, таким образом, предупредив апостолов, в то же время действительно не предупредил Господа, а пошел к Нему. И еще оттенок: когда апостолы вышли на берег, народ побежал к Господу, конечно, вразброд; он собрался только тогда, когда поджидал выхода Господа, находящегося в уединенном месте. Потому и говорит апостол: (пришли прежде нас к месту нашей высадки) «предупредили нас и собрались к Нему». Так мог сказать только очевидец.

Выражение καὶ συνῆλθον πρὸς Αὐτόν во многих древних кодексах не встречается, и потому Тишендорфом оно опущено. Но если смотреть на дело не с внешней, а с внутренней стороны, то данное выражение звучит такой правдивой наивностью очевидца, передающего раздельно моменты события, что должно присоединиться к александрийскому кодексу и другим, сохранившим это выражение.

⁷ Обычно думают, что тут разумеется выход Господа из лодки: «Выйдя из лодки, Иисус увидел множество народа». Но, по моему мнению, здесь следует разуместь выход Иисуса не из лодки, а из пустого места в пределах Вифсаиды.

Лк. 9:10: «Апостолы, возвратившись, рассказали Ему, что они сделали; и Он, взяв их с Собой, удалился особо в пустое место, близ города, называемого Вифсаидой».

Мы уже видели, что необходимо признать, что евангелисты Матфей и Марк, упоминая о переправе лодкой, не придавали этому центрального значения. Для них важно было удаление в уединенное место, и они именно об этом и рассказывают, упоминая о лодке лишь между прочим. Поэтому и «вышедши» (ἐξελθὼν) правильнее относить в смысле выхода к центральной мысли, а не к второстепенной.

Умственные взоры апостолов устремлены не на переправу, а на то, что произошло после переправы, на ту цель, которую они имели в виду.

Матфей говорит: «И услышав, Иисус удалился оттуда, на лодке, в пустынное место один; а народ, услышав о том, пошел за Ним... И выйдя, Иисус увидел множество народа...» По моему мнению, гораздо естественнее относить «выйдя» к «пустынное место», чем к «на лодке».

Марк тоже говорит: «И удалились в пустынное место, лодкой, одни... и предупредили их, и собрались к Нему. И выйдя, увидел Иисус множество народа».

И здесь удобнее относить «выйдя» именно к тому моменту, когда народ, предупредив апостолов, затем собрался около того места, где Он был в уединении.

Главная выгода такого понимания та, что тогда рассказы Матфея и Марка вполне приводятся в согласие в повествовании евангелиста Луки.

Последний говорит: «И Он (Иисус — *Авт.*) удалился особо в пустое место (близ. — *Авт.*) города, называемого Вифсаидою; но народ, узнав, пошел за Ним, и Он, приняв их, беседовал с ними... О лодке и о выходе из нее — ни слова. Представляется, что Господь удалился в пустое место; народ за Ним; и Он принял его... Очевидно, если «выйдя» Матфея и Марка понимать в смысле выхода из лодки, то получится разноречие. Они говорят, что Иисус, выйдя из лодки, увидел народ и стал учить его. А Лука говорит, что Иисус удалился в пустое место и там уже принял народ. Если же ἐξελθὼν Матфея и Марка понимать в смысле выхода из уединения, то получится совершенное их согласие с Лукой. Лука лишь пропускает эпизодическую вставку, что переправа была лодкой, что для неочевидца разумелось само собой.

Что касается того, можно ли ἐξελθὼν понимать в таком смысле выхода не из чего-либо прямо и точно определенного, как, например, лодка или жилище, а из пустынного места вообще, то в этом не может быть сомнения. Немного далее, в повествовании о жене Хананеянке, говорится, что она вышла (ἐξελθοῦσα) из пределов Тирских и Сидонских (Мф. 15:22) и Господь затем вышел (ἐξελθὼν) из пределов Тирских и Сидонских (Мк. 7:31). И вообще глагол ἐξέρχεσθαι имеет самое широкое значение в евангельском языке, обозначая не только телесное исхождение, но и духовное (исхождение злых духов из человека, исхождение силы из Иисуса, исхождение Святого Духа, распространение молвы и пр.).

Затем нужно отметить и то, что тот же евангелист Марк, рассказывая о выходе Господа из лодки по возвращении Его обратно на эту сторону озера, находит нужным точно прибавить «из лодки»: ἐξελθόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ πλοίου, когда они вышли из лодки (ст. 54).

Таким образом, отсутствие этой прибавки в рассказанном нами месте тоже свидетельствует в пользу нашего понимания ἐξελθὼν в более общем значении выхода на ту сторону, а не в смысле выхода именно из лодки.

Наконец, такое понимание ἐξελθὼν оправдывается и общей картиной действия. Если представить, что Господь вместе с учениками пристал к берегу и, выйдя из лодки, сейчас же начал учить предупредивший их народ, — то как же тогда понять евангелиста Матфея — что Господь отправился в пустынное место один? Марка — что апостолы удалились в пустынное место одни? Луки — что Господь, взяв их с Собой, удалился особо в пустынное место? Всюду будут противоречия непримиримые.

Затем: если Господь сейчас же по выходе из лодки начал учить, то, значит, апостолы так и не отдохнули, Господь так и не успел уединиться хотя ненадолго? Но, однако, евангелисты прямо

говорят противное. Они не говорят: думали отдохнуть, да народ помешал; хотел удалиться в пустынное место, да не успел по причине народа. Они говорят совершенно в положительной форме: апостолы, повинуясь Его позволению, удалились особо в пустынное место... Он ради уединения удалился особо в пустынное место... И затем, народ не выставляется евангелистами в таком свете, что он совершенно помешал всем намерениям Господа и апостолов. Его следование за Иисусом выражается евангелистами без частиц противоположения. Не говорится: хотели апостолы отдохнуть, но народ прибежал; хотел Господь уединиться, но народ собрался. Везде рассказы об этом связаны соединительными союзами. По Матфею, «и», а не «но» — καί, а не ἀλλά; «и выйдя, Иисус увидел много народа». По Марку: «И выйдя, увидел Иисус»... καὶ ἐξελθὼν (по-русски почему-то «и» пропущено). По Луке: «Народ же, узнав, пошел за Ним, и Он принял их», οἱ δὲ ὄχλοι γινόντες... καὶ ἀποδεξάμενος αὐτούς (по-русски почему-то δὲ переведено союзом «но»).

По Иоанну: «И последовало за Ним множество народа» — καὶ ἠκολούθει αὐτῷ (по-русски почему-то «и» выпущено). Везде мы видим, что противоположения нигде нет и, следовательно, евангелисты не имели в виду обозначить, что народ расстроил все планы Господа и Ему не удалось ни отдохнуть, ни уединиться; может быть, конечно, и то и другое было бы более продолжительно, если бы народ не узнал Иисуса и не последовал за Ним, но, чтобы ни того ни другого не было в действительности, а осталось только в проекте, — этого совсем ниоткуда не видно.

Таким образом, с какой бы стороны мы ни посмотрели на дело — везде получается повод представлять дело так, что апостолы и Господь действительно удалялись в пустынное место после переправы на лодке чрез озеро и что поэтому ἐξελθὼν, «выйдя», нужно относить не к тому моменту, когда Господь вышел из лодки, а к тому, когда Он вышел к народу после некоторого уединения на берегу в особом месте в пределах Вифсаиды.

⁸ Как очутились с Господом ученики Его? Нужно предполагать, что некоторые из них пришли со стекавшимся к Нему народом. Мы видим около Господа Андрея, Филиппа и, конечно, должны предположить Иоанна, который передает, как очевидец, последующие разговоры.

⁹ Как понимать это наступление? Так ли, что вообще Пасха была близка, или так, что буквально наступал день Пасхи, т. е. с заходом солнца было ее начало? Обычно предполагается первое, т. е. что евангелист Иоанн хотел сказать, что недалеко была и Пасха иудейская и, следовательно, событие происходило в месяце Нисане, незадолго до 15-го числа. Но тогда спрашивается: почему евангелист Иоанн упомянул об этом именно в данном месте своего рассказа? Почему он не упомянул вначале, а помещает это среди речи, прерывая плавное течение события? Иисус возвел очи свои и увидел множество народа, идущего к Нему, и хочет их накормить. И между этими двумя моментами помещается совершенно, по-видимому, отрывочное известие: «Наступала же Пасха, праздник иудейский...» Какая же была тут связь в мысли евангелиста? Некоторые думают, что тут можно найти связь с тем фактом, что к Иисусу шло множество народа. Так как приближалась Пасха, то в Иерусалим тянулись толпы богомольцев, и вот Господь увидел их идущих. Таким образом евангелист Иоанн своим известием о близости Пасхи как бы объясняет появление множества народа, он как бы говорит: так как близко уже была Пасха, праздник иудейский, то множество народа шло к Иисусу; и вот Он, увидев его, говорит ученикам, чем бы накормить их. Но такое понимание совершенно невозможно. По связи всех евангелистов нужно думать, что здесь разумеется именно тот народ, который бежал с Иисусом из городов, чтобы слушать Его и получить от него исцеление от различных болезней. Это видно и из предшествующих слов самого евангелиста Иоанна (ст. 2).

Путешествие на Пасху в Иерусалим, очевидно, не имело никакого отношения к тем толпам народа, которые стекались к Иисусу.

Затем нужно принять во внимание и географическое положение места, где все это случилось. Это было на той стороне Галилейского озера, недалеко от Вифсаиды Юлии.

Народ стекался из городов, лежащих по сю сторону озера, так как отсюда выехал Господь с учениками на лодке, и здесь Его заметили. Следовательно, народ шел по направлению от юго-запада к северо-востоку по северной стороне Галилейского озера от Капернаума.

При чем же тут могло быть путешествие в Иерусалим на праздник Пасхи? Туда народ должен был идти на праздник как раз в противоположном направлении, и если он вышел из Капернаума, Вифсаиды, Магдалы и других городов по сю сторону Галилейского озера, то ему никак не по пути было идти к Господу. Если бы предположить, что это были другие толпы народа, а не те, которые бежали за Иисусом, то это значит противоречить прямым словам Евангелия, которое отождествляет тех и других, так как и апостолы, приступив, говорят Учителю: отпусти их — уже поздно; т. е., следовательно, предполагается, что они те самые, которые бежали и которых днем Он учил и исцелял...

Таким образом, мне кажется, что попытки связать близость праздника Пасхи со множеством идущего к Иисусу народа не могут быть приняты. Но тогда совершенно непонятно, почему именно так отрывочно и внезапно говорит об этом евангелист Иоанн. Я думаю, что лучше будет принять здесь буквальный смысл, т. е. что действительно наступал день Пасхи, и поставить это в связь с тут же высказанным намерением Господа чудесно накормить идущий к Нему народ. Евангелисты Матфей, Марк и Лука для чудесного насыщения дают мотивы внешние: вечер, народ голоден; купить хлеба в данном месте было негде; и вот Господь, милосердя, чудесно насыщает их... Но своей вставкой, что наступала Пасха, евангелист Иоанн заставляет предполагать мотив для этого более внутренний и существеннейший. Господь решил не идти на Пасху в Иерусалим, где уже был против Него заговор и где Он мог пострадать; а между тем еще не наступило к тому время и ученики не были еще приготовлены. Он идет на другую сторону, в уединенное место. Народ за Ним. Прибыли. Время наступления Пасхи. И вот Господь решил совершить Пасху чудесно, по-своему, всенародно обнаруживая Свою власть и Свое творчество. Вместо Иерусалима Он открывает здесь источник непосредственного божественного присутствия и силы. Где Он, там и Иерусалим; где Он, там и присутствие Бога. Он выступает всенародно как Мессия. Здесь совершилась отмена ветхозаветной Пасхи... После смерти Иоанна Он ясно становится на Свое место Мессии и самым делом показывает это народу, совершая чудесно Пасху... Если через год была тайная вечеря, то теперь происходила публичная, всенародная вечеря... Тут был высший пункт Его общественной проповеди. Беседа в Капернауме служила лишь пояснением факта, и самый факт насыщения был лишь иллюстрацией проповеди. Затем начинается период сокроенной деятельности Господа со своими учениками и специальное их приготовление к имеющему совершиться...

Я думаю, что слова Иоанна о том, что приближалась Пасха, должны служить прямым выяснением внутреннего значения чудесного насыщения. Тут не внешнее отношение «повода», а внутреннее отношение «смысла события»...

¹⁰ Евангелист Лука говорит: «И, приступив к Нему, двенадцать говорили Ему»... *προσέλθόντες δὲ οἱ δώδεκα εἶπον αὐτῷ*. Если брать отдельно это известие, то выходит, что как будто до этого Иисус был совершенно один и только вот теперь приступили к Нему все двенадцать. Но тогда как же быть с известием Иоанна, который сообщает беседу Иисуса с Филиппом и Андреем до пришествия народа, и притом беседу, по взаимному отношению говорящих лиц отличную от той, которую сообщают Лука и другие евангелисты? Я думаю, что если посмотреть на известие евангелиста Луки с той точки зрения, что он не был сам очевидцем и передает не личные впечатления, а такую редакцию события, которая, так сказать, установилась между апостолами и представляла попытку соединить вместе их личные воспоминания, — то смысл сообщения евангелиста Луки найдет свое верное объяснение.

Матфей и Марк говорят вообще: «приступили к Нему ученики», не обозначая, все ли были или только некоторые. Как евангелист Матфей, так и апостол Петр, от которых идут эти известия, сами были в числе этих приступивших и, очевидно, правдиво отмечают этим только время своего прихода к Господу.

«Когда же настал вечер, приступили к Нему ученики» (Мф. 14:15), «И когда времени прошло много, ученики Его, приступив к Нему, говорят»... (Мк. 6:35). Сколько их при этом было, для них это было совсем не важно, и они ничего не говорят об этом. Евангелист Иоанн, бывший, очевидно, с Господом еще до их прихода, передает предварительную беседу Его с Андреем и Филиппом на горе, когда толпы народа и остальные апостолы только еще приближались сюда... Но, конечно, когда последние пришли к Господу и началась последующая беседа, все двенадцать учеников были

около Господа. Все собрались вместе на горе, а народ расположился по склонам ее и у подножия. Этот момент и отмечает евангелист Лука. Не будучи активным деятелем, он описывает не отдельные действия тех и других апостолов, а общую картину.

Когда приближался вечер, евангелист Матфей и апостол Петр сами лично шли из своего уединения к Господу на гору и, придя, просили отпустить народ. Они об этом и сообщают.

Евангелист Иоанн до этого еще был свидетелем беседы Господа с Андреем и Филиппом, о чем и сообщает в дополнение к другим апостолам.

А у Луки не было этих личных воспоминаний, оттеняющих частные, отдельные эпизоды живого целого; он дает общую картину события, перечисляя все главные его моменты. Другие евангелисты, так сказать, предполагали, что общее уже известно и все принимают и верят в него по установившимся устным редакциям; они считали долгом внести лишь свои частные воспоминания, как непосредственные и активные участники события. А евангелист Лука, наоборот, как историк, имеет в виду занести общую, наиболее точную редакцию события, как очень важного, в связь всего сообщаемого им, не касаясь частных в сообщениях того или другого из участников. Он отмечает моменты события в их завершении, в их окончательной форме; а участники рассказывают по личным воспоминаниям их процессуальную сторону. Потому он и отмечает тот момент события, когда двенадцать были вокруг Господа и окончательно решено накормить народ...

¹¹ Разно евангелисты рассказывают те обстоятельства, которые непосредственно предшествовали насыщению пяти тысяч человек пятью хлебами. Матфей, Марк и Лука говорят, что ученики при наступлении вечера приступили к Иисусу и просили Его отпустить народ, чтобы он в окрестных селах мог заночевать и купил бы хлеба, а Господь сказал: «Вы дайте им есть»; апостолы сказали на это, что у них только пять хлебов и две рыбы; тогда Господь велел их принести, преломил их и велел раздать народу.

Иоанн передает не так. Он прежде всего упоминает, что близко была Пасха иудейская. Затем Иисус как бы сидит со Своими учениками, видит только что идущий еще к Нему народ и Сам предлагает вопрос: где бы купить хлеба и насытить народ? Беседующими с Господом представляются Андрей и Филипп. Хлеб они находят у одного мальчика.

Итак, разница повествований в следующем: там народ представляется пришедшим; здесь он только что идет. По Иоанну, инициатива во всем принадлежит самому Господу и мысль о насыщении Господом народа поставляется в связь с приближением Пасхи; по остальным трем евангелистам, апостолы сами приступали к Господу и просили Его отпустить народ по позднему времени. Затем, по Иоанну, вопросы предлагаются Филиппу, а известие о пяти хлебах приписывается Андрею, и, наконец, пять хлебов и две рыбы находятся как будто не у апостолов, а у одного мальчика.

Все это довольно характерные различия, и попытки соединить эти известия евангелистов в одно целое представляются неудачными и искусственно неправдоподобными.

По моему мнению, тут должно видеть два отдельных момента: один, предшествующий, рассказан Иоанном, а другой, последующий, — остальными евангелистами. Все евангелисты рассказывают как очевидцы. Иоанн был с Иисусом, когда остальные апостолы отдыхали отдельно в пустом месте; Филипп и Андрей были с Иоанном. Иоанн был как бы поверенным мыслей Господа (как это видно из 6-го стиха). Приближался вечер, вероятно, пасхальный (так думает и Дидон); к Иисусу все прибывали толпы народа и, вероятно, с ними и другие апостолы. И вот Господь беседует с Филиппом и Андреем (которые, очевидно, распоряжаются организацией толпы, окружающей Господа, как это видно из того, что Филипп же упоминается и в беседе с эллинами (см.: Ин. 12:20—22)). Замечательно выдержан везде характер Филиппа: «приди и виждь; покажи нам Отца; недостает и двухсот динариев»; — везде реализм). Затем приходят и другие апостолы с народом, и происходит описанное Матфеем и Марком. Предшествующая беседа с Филиппом и Андреем им не была известна, и они действуют от себя и сообщают о тех поводах к их просьбе, которые представлялись им, ничего не зная о намерении Господа. Андрей к этому времени приобрел у мальчика пять хлебов и две рыбы. Пришедшие апостолы, справившись потом о запасе хлеба, могли сказать, что у них пять хлебов и две рыбы.

¹² Очевидно, апостол Иоанн был поверенным дум Господа в данную минуту и, вероятно, он же и принес весть о том, что народ хочет сделать Иисуса царем. Другие ученики собирали остатки хлебов в это время и, может быть, смутно подозревали подготавливавшееся движение взять Господа. И пока они убралась с народом и сошли к берегу, Господь, побыв на горе один, тоже сошел вниз и решил за лучшее удалить Своих учеников от соблазна поддаться влиянию народа... Отсюда понятно, почему они употребляют выражение «тотчас». Ученики действительно после уборки хлебов тотчас сошли к берегу и тут по повелению Христа сели в лодку.

А Иоанн, бывший с Господом, помещает здесь известие о том, что Господь, узнав о намерении народа, удалился сначала в гору и *затем* уж сошел вниз и отправил учеников...

Также понятно и выражение «понудил», ἡνάγκασεν (см.: Мф. 14:22; Мк. 6:45). У Матфея и Марка, которые употребляют это выражение, оно остается несколько не объяснимым, не обоснованным. Почему Господь «принудил»? Что вызвало Его на «принуждение»? Евангелист Иоанн объясняет это выражение, упомянув о намерении народа взять Иисуса и внезапно провозгласить Его Царем... Что учеников нужно было «понуждать» — это показывает, что им не хотелось уезжать и что они смутно предчувствовали, что что-то подготавливается в пользу их Учителя, и хотели быть при этом...

Таким образом, евангелисты ненамеренно взаимно дополняют и объясняют друг друга в данном месте, показывая этим, что живое целое совершилось пред их глазами и они были в нем участниками.

¹³ Евангелист Матфей говорит — «на другую сторону» (ст. 22), Марк — «на другую сторону к Вифсаиду» (ст. 45), Иоанн — «на другую сторону моря — в Капернаум» (ст. 17).

Вифсаиду и Капернаум были друг около друга, на Генисаретском берегу Галилейского озера, и потому в данном случае нет никакого противоречия между евангелистами: направление указано то же самое. Можно даже думать, что различие в названиях произошло следующим образом. Апостолы имели целью плыть в Вифсаиду, так как некоторые из них были из Вифсаиды, и они намеревались подъехать туда к пристани, а оттуда уже разойтись по домам. Евангелист же Иоанн, зная, может быть, намерение Господа сказать на следующий день речь в капернаумской синагоге, бессознательно предупреждает и говорит, что ученики поплыли к Капернауму.

Таким образом, в изложенном различии можно слышать отзвук мыслей, наполнявших в это время апостолов.

¹⁴ ...καὶ σκοτία ἦδ' ἐγεγύονε καὶ οὐκ ἔλλύθει πρὸς αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς — «а Иисус не приходил к ним» (Ин. 6:17). Это выражение, единственно встречающееся у Иоанна, очень характерно и своей тонкой правдивостью свидетельствует, что писавший был, несомненно, очевидец и деятельный участник в описываемом событии. Было уже темно, а Иисус не приходил к ним. Разве не слышится здесь ожидание, что Иисус придет, что Он должен прийти и пора бы Ему прийти, но вот Он еще не пришел? А между тем как апостолы могли об этом думать? Они ведь, конечно, не знали о намерении Господа идти по водам. Иначе бы они не сочли Его явление за призрак и оно не было бы для них такой неожиданностью, как это видно из рассказов Матфея и Марка. Откуда же у них могло вырваться такое выражение, очевидно намекающее на чувство ожидания прихода Господа?

По моему мнению, именно тот факт, что это выражение принадлежит Иоанну, и разрешает недоумение. Иоанн был близок к Господу. Мы видим, что он знал о намерении Его напитать народ, когда еще другие апостолы не знали (см.: ст. 6); мы видим, что он знает внутреннюю причину, почему Господь удалился на гору один и понудил учеников ехать на ту сторону, — такой причиной было намерение народа сделать Иисуса царем (см.: ст. 15).

Мне кажется, что и рассматриваемое нами выражение еще раз говорит о той же близости Иоанна к Господу: проглядываемое в нем ожидание прихода Господа показывает, что Иоанн мог знать или предчувствовать намерение Возлюбленного Учителя, — и тогда как другие ученики ничего не подозревали, боролись с волнами и старались добраться до берега, Иоанн ожидал своим сердцем, что вот-вот Господь придет к ним. Такое предположение совершенно правдоподобно и вполне согласуется с тоном и со всеми особенностями рассказа евангелиста. А если так, то невольно вырвавшийся у него намек на переживаемое им в то время душевное состояние не есть ли такое доказательство подлинности

принадлежности рассказа евангелисту Иоанну, которое для живого и чуткого верующего человека лучше и важнее всяких внешних изъяснений и рассуждений...

¹⁵ Известие о хождении Петра по воде мы находим только у евангелиста Матфея. На это следует обратить внимание. Вполне понятно, что Иоанн ничего не говорит об этом: он дополняет только других евангелистов — и раз нечего прибавить чего-нибудь нового в событии, он совсем и не упоминает о нем. Но почему ничего не говорит об этом евангелист Марк? Он писал со слов апостола Петра, — и кто бы, как не он мог, рассказать об этом чудесном с ним случае? Я думаю, что это молчание можно объяснить только тем, что апостол Петр видел в этом происшествии не столько маловерие свое, сколько верность и веру; а потому он из скромности и умалчивает об этом, как и в других случаях, где он выделяется по вере среди других. Мы знаем, например, что он сообщает, как он начал отговаривать Господа от страданий и как Господь назвал его сатаной и велел отойти, но он молчит о том, как только что перед этим он исповедал Иисуса Христа Сыном Бога Живого и как за это Господь высказал ему свое благоволение и дал ему особое обетование (см.: Мк. 8:29—33; Мф. 16:16—23).

По моему мнению, мы напрасно в этом событии хождения Петра по водам привыкли видеть и оттенять только маловерие. Если он был маловерным, то другие апостолы должны называться почти неверами, потому что они не двинулись к Господу, считая Его за призрак. Они, может быть, и апостола Петра сочли в это время за сумасшедшего, и только его пламенное сердце и на этот раз не обмануло его...

Мне думается, что умолчание апостола Петра об этом случае с ним должно именно побуждать нас видеть здесь его горячую, хотя и колеблющуюся еще веру, которая так выгодно выделила его и на этот раз из среды других учеников Иисусовых. Если бы апостол Петр видел здесь только свое маловерие, то, несомненно, он упомянул бы об этом в своих рассказах о жизни Господа.

¹⁶ καὶ εὐθέως τὸ πλοῖον ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς εἰς ὑπῆρρον. По-русски переведено это так: «Хотели принять Его в лодку, и тотчас лодка пристала к берегу, куда плыли». По такому переводу как будто выходит, что самое хождение Господа и Петра по водам было тут же, около берега. Некоторые живописцы так и изображают это событие. Но, по моему мнению, здесь ἐπὶ τῆς γῆς нужно понимать не в смысле берега как пояса континента в противоположность понятию моря и воды, а в смысле области, в смысле ее пределов, как тут же это и встречается у евангелистов Матфея и Марка.

Матфей говорит: «И, переправившись, прибыли» — εἰς τὴν γῆν (т. е. область) Γεννησαρέτ (см.: ст. 34), а Марк даже употребляет тот же ἐπὶ, говоря: «И, переправившись, прибыли» — ἐπὶ τὴν γῆν (область) Γεννησαρέτ (см.: ст. 53). Подобно тому и евангелист Иоанн говорит: «И лодка очутилась в той области, в которую они плыли» — τὸ πλοῖον ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς εἰς ἣν ὑπῆρρον; а никак не то, что лодка пристала к берегу, куда плыли; ни грамматически, ни по ходу события такой перевод не может быть назван точным и удобным.

При таком понимании слова γῆ данное место, следовательно, не то будет значить, что лодка сейчас же очутилась на берегу, а то, что она оказалась в пределах Геннисаретской области. Противный ветер отгонял лодки апостолов от цели их путешествия к югу от Капернаума и Вифсаиды; там, очевидно, произошло и явление Господа. Но после того, как Он вошел в лодку и ветер утих, — лодка оказалась в пределах земли Геннисаретской, т. е. как раз там, куда апостолы и плыли. Потому евангелист Иоанн и отмечает это.

¹⁷ Это место отлично подкрепляет предшествующее примечание. Сказано: «Прибыли в землю (ἐπὶ τὴν γῆν) Геннисаретскую и пристали к берегу (προσώρτισθησαν)». Следовательно, пристали к берегу после того, как прибыли в землю Геннисаретскую. Если бы земля (γῆ) понималась здесь как берег, континент, то вышла бы бессмыслица: сначала прибыли на берег, а потом пристали к берегу... Земля здесь, очевидно, понимается в смысле области, которая в своих пределах заключала и часть озера, примыкающую к ее берегам; потому сначала и говорится, что прибыли в землю Геннисаретскую, а потом — что пристали к берегу, стали на стоянку...

Совершенно тот же смысл имеет слово γῆ и у Иоанна, когда он говорит, что лодка очутилась в той земле, в которую они плыли, т. е. в пределах области Геннисаретской, в черте моря, примыкающей к Геннисаретскому берегу...

ВОСКРЕСНАЯ НОЧЬ

О событии воскресной ночи повествуют все четыре евангелиста
в следующих словах:

Ев. Матфей.
Глава 28

По прошествии же субботы, на рассвете первого дня недели, пришла Мария Магдалина и другая Мария, посмотреть гроб. ² И вот, сделалось великое землетрясение; ибо Ангел Господень, сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба, и сидел на нем. ³ Вид его был, как молния, и одежда его была, как снег. ⁴ Устрашившись его, стерегущие пришли в трепет, и стали, как мертвые. ⁵ Ангел же, обратив речь к женщинам, сказал: не бойтесь, ибо знаю, что вы ищите Иисуса распятого. ⁶ Его нет здесь: Он воскрес, как сказал. Подойдите,

Ев. Марк.
Глава 16

По прошествии же субботы, Мария Магдалина и Мария Иаковлева, и Саломия купили ароматы, чтобы идти, помазать Его. ² И весьма рано, в первый день недели, приходят ко гробу, при восходе солнца. ³ И говорят между собою: кто отвалит нам камень от двери гроба? ⁴ И взглянув, видят, что камень отвален; а он был весьма велик. ⁵ И, войдя во гроб, увидели юношу, сидящего на правой стороне, облеченного в белую одежду; и ужаснулись. ⁶ Он же говорит им: не ужасайтесь. Иисуса ищите Назарянина, распятого; Он воскрес; Его нет здесь. Вот,

Ев. Лука.
Глава 24

В первый же день недели, очень рано, неся приготовленные ароматы, пришли они* ко гробу, и вместе с ними некоторые другие; ² Но нашли камень отваленным от гроба. ³ И войдя, не нашли тела Господа Иисуса. ⁴ Когда же недоумевали они о сем, вдруг предстали пред ними два мужа в одеждах блистающих. ⁵ И когда они были в страхе и наклонили лица свои к земле, — сказали им: что вы ищите живого между мертвыми? ⁶ Его нет здесь: Он воскрес; вспомните, как Он

* Женщины, пришедшие с Иисусом из Галилеи.

Ев. Иоанн.
Глава 20

В первый же день недели Мария Магдалина приходит ко гробу рано, когда было еще темно, и видит, что камень отвален от гроба. ² Итак бежит, и приходит к Симону Петру и к другому ученику, которого любил Иисус, и говорит им: унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили Его. ³ Тотчас вышел Петр и другой ученик, и пошли ко гробу. ⁴ Они побежали оба вместе; но другой ученик бежал скорее Петра и пришел ко гробу первый. ⁵ И наклонившись, увидел лежащие пелены; но не вошел во гроб. ⁶ Вслед за ним приходит Симон Петр, и входит во гроб, и видит одни пелены лежащие. ⁷ И плат, который был на главе Его, не с пеленами лежащий, но особенно свитый на другом месте. ⁸ Тогда вошел и другой ученик, прежде пришедший ко гробу, и увидел, и уверовал. ⁹ Ибо они еще не знали из Писания, что Ему надлежало воскреснуть из

посмотрите место, где лежал Господь. ⁷ И пойдите скорее, скажите ученикам Его; что он воскрес из мертвых и предвещает вас в Галилее; там Его увидите. Вот, я сказал вам. ⁸ И выйдя поспешно из гроба, они со страхом и радостью великой побежали возвестить ученикам Его. ⁹ Когда же шли они возвестить ученикам Его, и се, Иисус встретил их, и сказал: радуйтесь! И они, приступив, ухватились за ноги Его и поклонились Ему. ¹⁰ Тогда говорит им Иисус: не бойтесь; пойдите, возвестите братьям Моим, чтобы шли в Галилею, и там они увидят Меня.

место, где Он был положен. ⁷ Но идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предвещает вас в Галилее; там Его увидите, как Он сказал вам. ⁸ И, выйдя, побежали от гроба: их объят трепет и ужас, и никому ничего не сказали, потому что боялись. ⁹ Воскреснув рано в первый день недели, *Иисус* явился сперва Марии Магдалине, из которой изгнал семь бесов. ¹⁰ Она пошла, и возвестила бывшим с Ним, плачущим и рыдающим. ¹¹ Но они, услышав, что Он жив, и она видела Его, не поверили.

говорил вам, когда был еще в Галилее. ⁷ Сказывая, что Сыну Человеческому, надлежит быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть. ⁸ И вспомнили они слова Его. ⁹ И, возвратившись от гроба, возвестили все это одиннадцати и всем прочим. ¹⁰ То были Магдалина Мария, и Иоанна, и Мария, *мать* Иакова, и другие с ними, которые сказали о сем — Апостолам. ¹¹ И показали им слова их пустыми, и не поверили им. ¹² Но Петр, встав, побежал ко гробу, и, наклонившись, увидел только пелены лежащие, и пошел назад, дивясь сам в себе происшедшему.

мертвых. ¹⁰ Итак ученики опять возвратились к себе. ¹¹ А Мария стояла у гроба, и плакала. И когда плакала, наклонилась во гроб. ¹² И видит двух Ангелов, в белом одеянии сидящих, одного у главы и другого у ног, где лежало тело Иисуса. ¹³ И они говорят ей: жена? что ты плачешь? Говорит им: унесли Господа моего, и не знаю, где положили Его. ¹⁴ Сказав сие, обратилась назад, и увидела Иисуса стоящего; но не узнала, что это Иисус. ¹⁵ Иисус говорит ей: жена! что ты плачешь? кого ищешь? Она, думая, что это садовник, говорит ему: господин! если ты вынес Его, скажи мне, где ты положил Его, и я возьму Его. ¹⁶ Иисус говорит ей: Мария! Она, обратившись, говорит Ему: Раввунни! что значит: учитель! ¹⁷ 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, и к Богу Моему и Богу вашему. ¹⁸ Мария Магдалина идет, и возвещает ученикам, что видела Господа, и что он это сказал ей.

Как мы видим, повествования евангелистов между собой весьма различны. Рассказывая, кем и как получена весть о воскресении Господа и кому было самое явление Воскресшего, они говорят не одно и то же и, по-видимому, даже противоречат один другому. Евангелист Матфей говорит, что у Гроба были Мария Магдалина и другая Мария, что было землетрясение, что ангел отвалил камень Гроба и с него возвестил о воскресении Господа, Который и Сам затем явился женам, когда они шли от Гроба. Евангелист Марк перечисляет уже других жен вместе с Марией Магдалиной: Марию Иаковлеву и Саломию, о землетрясении ничего не упоминает, о явлении Господа женам не повествует. Евангелист Лука указывает вообще на галилейских жен во главе с Иоанной как на получивших весть о воскресении; по его повествованию, им является уже не один ангел, а два; самые слова ангелов иные: в них нет повеления идти ученикам в Галилею, где их предвещает Господь, а указывается только, что воскресение было предсказано Им ранее. У евангелиста Иоанна мы находим повествование, совсем непохожее на повествование других евангелистов; у него получила весть о воскресении и сподобилась явления Самого Воскресшего одна Мария Магдалина, и при совсем особых обстоятельствах, и при иной обстановке сравнительно с описанием других евангелистов.

Как же быть при таких разноречивых рассказах евангелистов? Кем же и как и при каких обстоятельствах получена на самом деле весть о воскресении и кому именно явился Господь в воскресную ночь?

Толкователи Евангелия, видящие в нем только одну из исторических книг человечества, рассматривая его вне церкви и с критической точки зрения, находят в повествованиях евангелистов непримиримые противоречия и отвергают возможность представить их рассказы в цельной картине. Как протекла воскресная ночь, кому и как и при какой обстановке явились ангелы и Сам Господь, и были ли даже эти явления — все это они считают неизвестным и самые евангельские повествования признают позднейшими записями воспоминаний и слухов, не имеющими характера достоверности.

Для Церкви сомнения в достоверности евангельских сказаний быть не может, потому что это ее же собственные сказания, дело живущего в ней Святого Духа, источника неизменной и вечной истины. Поэтому и церковные толкователи, не отрицая величайшей трудности примирить кажущиеся разноречия евангелистов в описаниях воскресной ночи, всегда исходили из веры, что известия их вполне достоверны, что повествуемое ими примиримо и должно представлять цельную картину действительности.

Попыток примирить между собой повествования евангелистов было много, начиная со времен святоотеческих и кончая настоящим временем, и все они вызывались общей и неистребимой потребностью верующего человека представить себе в более или менее цельном виде величайшую ночь воскресения Христова со всеми теми деталями, о которых говорят евангелисты. Одну из таких попыток, и притом самую скромную, сознающую все предстоящие ей трудности и не заявляющую никаких претензий, кроме желания поделиться с верующими сердцами лично достигнутым, хотя и несовершенным примирением евангельских повествований, и представляет настоящая статья.

I

Перед нами сообщения евангелистов о том, как узнали святые жены-мироносицы о воскресении Господа и как они поведали о том Его ученикам.

Мы примем эти сообщения не извне Церкви, а изнутри ее; посмотрим на них не как на дошедшие откуда-то со стороны и потому могущие быть и не совсем достоверными исторические известия, а как на откровения той же самой истины, в которой мы и сейчас живем по силе Святого Духа, пребывающего в Церкви.

Отрицательная критика находит всевозможные противоречия в данных повествованиях и утверждает, что, несмотря на все научное беспристрастие и все усилия, она никак не может примирить их.

Но для Церкви, как мы уже сказали, таких противоречий в них нет; она владеет более верными средствами познать свою истину и утвердить несомненную действительность того, что сообщается ей ее же евангелистами. Церковь исходным началом своего исследования может брать исключительно только безусловное доверие к тому, что в данном случае передается в Евангелии со слов самих жен-мироносиц. Когда всматриваешься в евангельские свидетельства именно в свете такого безусловного доверия, то те отдельные черты их, которые в холодных руках историка-скептика никак не хотели составить из себя цельной картины события воскресения, сами собой складываются и образуют одно божественно-разумное живое целое.

Прежде всего, когда читаешь все евангельские повествования о воскресной ночи, самое общее и самое первое впечатление получается такое, что евангелисты, имея в виду одно и то же событие, тем не менее передают его различно.

Чем же это различие можно объяснить, не подвергая при этом ни малейшему сомнению правдивости самих евангелистов? Только и единственно тем, что,

значит, рассказы о воскресной ночи шли к ним от различных лиц, т. е. в данном случае от различных жен-мироносиц, как непосредственных свидетельниц события, потому что не могли же евангелисты, будучи верны истине, один и тот же рассказ передать до несравнимости различно.

Но отчего сами эти свидетельницы одного и того же события могли быть несогласны между собою, если они безусловно правдивы? Как ни странным покажется, но не может быть ни малейшего сомнения, что это несогласие могло произойти и произошло именно от их безусловной правдивости. Вчитываясь в евангельские рассказы, мы видим, что святые жены-мироносицы, желая быть совершенно верными истине, с удивительной силой ни на одну минуту, ни на одну черту не дают воли своей фантазии и своим догадкам относительно того, как произошло *все* событие в его целом объеме, *само по себе*, помимо их личного опыта. Каждая из них рассказывает исключительно только то, что сама видела и сама испытала, участвуя в одной какой-либо части события и в том или другом его моменте. Такая необычайная и настойчивая точность свидетельств сама собой ведет к их разнообразию. Когда событие имеет известную пространственную и временную сложность, когда в нем есть движение отдельных лиц, то совершенно понятно, что эти лица, принимая неодинаковое участие в событии, будут непременно рассказывать о нем различно друг от друга, если будут безусловно строго передавать лишь одно только то, что каждое из них лично видело и испытало. Это различие может дойти до полной обособленности, если пространственные и временные пути движения этих лиц отчасти не совпадали между собой или не пересекались взаимно в каких-либо точках события.

Все это мы и имеем перед собой в евангельских рассказах о событиях воскресной ночи. Временно эти события протекали от позднего вечера до восхода солнца включительно; пространственно они обнимали пути от жилищ жен-мироносиц ко Гробу и обратно; лица в них участвовали различные; движения их, как увидим, не совпадали между собой; участие каждого из них не захватывало всего происшедшего в его совокупности; свидетельства их строго относились только к тому, что лично каждым испытано. Таким образом, у нас все данные для того, чтобы не только объяснить различие отдельных евангельских повествований о воскресной ночи, но и видеть неизбежность этих различий как следствие безусловной правдивости жен-мироносиц, из признания которой должно исходить всякое церковное понимание и примирение всего сообщаемого ими.

Теперь спрашивается: имеем ли мы средства и какие именно, чтобы воссоздать цельный облик всего события по таким частным, не совпадающим

между собою свидетельства? Имеем. Средства эти те же самые, что и при всякой разборке верных исторических известий; они могут заключаться единственно в том, чтобы в отдельных рассказах о событии найти какие-либо точки соприкосновения, подметить какие-либо признаки, по которым можно было бы судить о взаимоотношениях различных моментов случившегося, т. е., например, передаваемое одним произошло ли в одно время с тем, или ранее, или позже того, что передается другим, в одном с ним месте или в другом, там или здесь, при таком положении рассказывающего лица или при другом и пр. Изучая данные евангельские известия, можно видеть, что и в них есть такие указания, такие частные черты и пометки, за которые наша мысль может ухватиться, чтобы найти известные взаимные отношения между отдельными моментами, которые в них передаются.

Отсюда можно видеть, куда должны быть направлены все усилия тех, кто хотел бы восстановить в цельном виде событие воскресной ночи, о котором повествуют так различно наши евангелисты. Прежде всего необходимо определить непосредственных свидетелей события; затем должно наметить те случайные пространственные и временные указания, по которым представлялась бы некоторая возможность установить взаимные внешние отношения между свидетелями вместе с их наблюдениями; наконец, сообразно этим указаниям начертав план события, попытаться воссоздать последнее в его живом целом, совмещающем в себе все отдельные евангельские повествования без всяких противоречий и во внутренней органической связи.

II

Свидетельницами события воскресной ночи очевидно были жены-мироносицы. Указания на их имена мы находим у всех евангелистов. Есть между ними имена, общие всем, есть и особенные у каждой. Когда вдумаясь, то эта черта окажется для нас очень важной. Если евангелисты безусловно правдиво передавали слова жен-мироносиц и если сами жены передавали безусловно правдиво виденное и испытанное ими, то само собой следует, что различные рассказы могли исходить только от различных жен, потому что не могла одна и та же жена передавать один раз одному евангелисту одно, другому — другое.

Если это так, то из сравнения имен жен-мироносиц, сообщаемых отдельными евангелистами, можем с вероятностью наметить, от которой из них всего естественней мог возникнуть рассказ того или другого евангелиста. Евангелист Матфей в своем повествовании о воскресной ночи упоминает Марию Магдалину

и «другую» Марию (см.: 28:1); Марк — Марию Магдалину, Марию Иаковлеву и Саломию (см.: 16:1); Лука — Марию Магдалину, Марию Иаковлеву и Иоанну с другими, с ней бывшими (см.: 23:55; 24:1, 10); Иоанн — одну Марию Магдалину (см.: 20:1). Какая же именно из названных жен которому из евангелистов передавала то, что вместе с другими сподобилась видеть и испытать?

Начнем с самого несомненного и очевидного. Евангелист Иоанн упоминает только одну Марию Магдалину. Тут выбора для нас нет: мы должны признать, что сообщение евангелиста Иоанна передано с ее слов. Если это так, то мы получаем возможность сделать дальнейший шаг и определить, от какой из жен мог взять свои сведения и евангелист Матфей. У него мы встречаем имена Марии Магдалины и «другой» Марии. Так как его рассказ совсем отличен от рассказа евангелиста Иоанна, то автором его не могла быть Мария Магдалина, и, следовательно, таковою могла быть только «другая» Мария. Евангелист Лука говорит о Марии Магдалине, Марии Иаковлевой и Иоанне с бывшими с ней другими галилейскими женами; но так как опять его повествование совсем иное, чем у других евангелистов, то мы и источником его не можем предполагать ни Марию Магдалину, потому что ее собственный и совершенно отличный рассказ мы находим у евангелиста Иоанна, ни Марию Иаковлеву, потому что она упоминается, как сейчас скажем, у евангелиста Марка тоже при ином рассказе — следовательно, естественнее всего предположить, что евангелист Лука записал свои известия со слов Иоанны во главе с другими, с ней бывшими галилейскими женами. Остается сказать о евангелисте Марке. Апостол Петр, со слов которого записано Евангелие Марка, сообщает имена трех жен: Марии Магдалины, Марии Иаковлевой и Саломии. Мария Магдалина не могла быть первоисточником повествования евангелиста Марка по высказанному выше основанию, так как евангелист Марк передает известия о воскресении иначе, чем евангелист Иоанн, записавший несомненно со слов Марии Магдалины. Остается предположить, что апостол Петр, устное благовестие которого передал письменно евангелист Марк, передал о событии воскресной ночи со слов или обеих остальных жен, или одной которой-нибудь из них, и, вероятнее всего, как увидим, со слов Марии Иаковлевой.

Так вначале предположительно намечаются наиболее вероятные лица, со слов которых записаны евангельские повествования. Однако при этом следует устранить одно существенное недоумение. Дело в том, что мы в евангельских рассказах рядом с особенными в каждом именами встречаем также и общие в них имена. Так, Мария Магдалина упоминается у всех евангелистов; Мария

Иаковлева — у евангелистов Марка и Луки. Как же это могло случиться? Если рассказы обособлены и представляют между собою различие, то и лица, от которых они исходят и которые участвовали в событиях воскресной ночи, по нашему принципу безусловного доверия к их сообщениям, должны быть также различны. Как же, например, Мария Магдалина могла попасть во все повествования? Если она участвовала везде, то не должна ли она представить и весь ход события, т. е. и все то, что сообщается и другими женами? Если же она не участвовала, то как же другие жены сообщают о ней? Разрешение этого, по-видимому, существенного противоречия заключается в самих же евангельских повествованиях. У евангелиста Матфея мы читаем: «Пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть Гроб» (28:1); у Марка: «Мария Магдалина и Мария Иаковлева и Саломия купили ароматы, чтобы идти помазать Его» (16:1); у Иоанна: «Мария Магдалина приходит ко Гробу рано» (20:1); у Луки: «И, возвратившись от Гроба, возвестили все это... то были Магдалина Мария, и Иоанна, и Мария, мать Иакова, и другие с ними, которые сказали о сем апостолам» (24:9–10). Что мы из всех этих сообщений видим? То ли, что Мария Магдалина непременно участвовала во всем вместе со всеми другими женами? Нет: с одной она ходила осмотреть Гроб; с другими покупать ароматы; к третьим она присоединяется уже в рассказе апостолам о воскресении Господа; но когда она была у Гроба и когда ей являлся Господь, она была одна, как и сообщает евангелист Иоанн. С другими женами она была до и после получения вести о воскресении, что для нее не имело никакой важности при рассказе о самом событии, которое составляло единственный предмет ее внимания. То же самое должно сказать и о Марии Иаковлевой: у евангелиста Марка она упоминается как идущая покупать ароматы; у евангелиста Луки — как присоединившаяся к галилейским женам, когда они говорили апостолам о явлении им ангелов; но, чтобы она была вместе с ними у Гроба, мы опять этого нигде не видим. Но, может быть, спросят — почему же, однако, евангелисты так прямо и не говорят, что вот — Мария Магдалина до сих пор была вместе с другими женами, а затем ушла, не участвуя при самом событии? Да просто потому, что жены, рассказывая, имели в виду исключительно только само событие в тот момент, когда его переживали, а не самих себя; для них присутствие или отсутствие той или другой из них было не важно, потому они и не отмечают этого в своих рассказах. В таком поглощении внимания жен только переживаемым ими событием, касающимся Господа, и видна настоящая евангельская черта боговдохновенности. Мы во всем Евангелии видим, что апостолы совсем не говорят нарочито о себе, о том, кто из них когда приходил

или уходил при том или другом событии. Они всецело поглощены лицом и делом Господа. То же мы видим в данном случае и у жен-мироносиц.

Итак, после всего сказанного мы имеем право наметить в качестве первоисточников евангельских повествований о воскресной ночи следующих жен-мироносиц: Марию Магдалину — в Евангелии Иоанна; «другую» Марию — в Евангелии Матфея; Иоанну во главе галилейских жен — в Евангелии Луки; и, вероятно, как увидим ниже, Марию Иаковлеву — в Евангелии Марка.

III

Все перечисленные жены-мироносицы передали евангелистам то, что каждая из них видела и испытала. Но как же могло случиться, что они видели и испытали не одно и то же? Прежде сего это могло произойти оттого, что они не были во все это время вместе, не составляли одной нераздельной группы, а пространственно делились между собой, отчего, естественно, получилась бы возможность и различий в наблюдениях. Евангельские рассказы дают для уяснения этого некоторые данные.

Из всей совокупности жен, следовавших за Господом и присутствовавших у Его Креста, мы имеем основания наметить две группы. Евангелист Матфей говорит: «Там (т. е. при Кресте) были также и смотрели издали многие женщины, которые следовали за Иисусом из Галилеи, служа Ему. Между ними была Мария Магдалина и Мария, мать Иакова и Иосии, и мать сынов Заведеевых» (27:55–56). Марк говорит: «Были тут и женщины, которые смотрели издали: между ними были Мария Магдалина и Мария, мать Иакова меньшего и Иосии, и Саломия, которые и тогда, как Он был в Галилее, следовали за Ним и служили Ему, и другие многие, вместе с Ним пришедшие в Иерусалим» (15:40–41). Евангелист Иоанн говорит: «При Кресте Иисуса стояли Матерь Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина» (19:25). Евангелист Лука: «Все же, знавшие Его, и женщины, следовавшие за Ним из Галилеи, стояли вдали и смотрели на это» (23:49). Что же мы видим из этих сообщений? Первые два евангелиста из всей совокупности галилейских жен совершенно ясно выделяют группу, состоящую из Марии Магдалины, Марии, матери Иакова и Иосии, и Саломии, матери сынов Заведеевых. Это выделение доходит до степени еще большей определенности у двух остальных евангелистов. Евангелист Иоанн, говоря о женах, стоявших *при Кресте*, упоминает только эту группу, ставя во главе ее Матерь Господа; и так как Господь в это время поручает Ее с Креста апостолу Иоанну (19:26–27), то, очевидно, эта группа стояла в последние

моменты земной жизни Господа буквально *при Кресте*, т. е. совсем вблизи Него. Наоборот, евангелист Лука, говоря о женщинах, стоявших в эти же последние минуты *вдали*, обозначает их только как женщин, следовавших за Господом из Галилеи, не называя ни одной из Марий, ни Саломии. Итак, вырисовываются как бы две группы жен, присутствовавших при распятии Господа. В первой мы видим самых ближайших к Господу во главе с Его Матерью; во вторую входят вообще галилейские жены, следовавшие за Иисусом во главе, вероятно, с Иоанной, которую называет потом евангелист Лука (см.: 24:10). Может быть, вначале эти группы были вместе (Матфей и Марк), а потом (по Иоанну и Луке) одна стояла вблизи Креста, а другая — вдали. Вот первая черта различия, которую нам позволяет наметить само Евангелие среди жен-мироносиц.

Затем мы можем усмотреть и дальнейшее различие уже в действиях той и другой группы сейчас же по положении Господа во Гроб. Евангелист Лука, рассказав о последнем, затем говорит: «День тот был пятница, и наступала суббота. Женщины, пришедшие с Иисусом из Галилеи, смотрели Гроб и как полагалось Тело Его. Возвратившись же, приготовили благовония и масти; и в субботу остались в покое по заповеди» (Лк. 23:54–56). Евангелист Марк сообщает, что «по прошествии субботы, Мария Магдалина, Мария Иаковлева и Саломия купили ароматы, чтобы идти помазать Его» (Мк. 16:1). Очевидно, та и другая группа покупку ароматов совершили в разное время: первая — в пятницу *до* субботнего покоя; вторая — *по* прошествии субботы, когда последняя законная грань субботнего покоя уже миновала. Чем же можно объяснить такое различие?

Конечно, самое естественное — тем, что так как время положения Господа во Гроб было перед самым наступлением субботы, то одни жены, уйдя немного раньше, захватили еще лавки отпертыми и успели купить ароматы, а другие, промедлив у Гроба, не могли уже этого сделать и оставили покупку до после субботы. Действительно, можно найти некоторый намек в самом Евангелии на то, что галилейские жены ушли несколько ранее от Гроба, чем другая группа. Дело в том, что евангелисты Матфей и Марк со слов жен из первой группы сообщают, как Иосиф после погребения Господа привалил ко Гробу Его камень (см.: Мф. 27:60; Мк. 15:46). А евангелист Лука, передавая известия со слов галилейских жен, не сообщает, что они видели это, оканчивая все такими словами: «И смотрели (они — *Авт.*) Гроб и как полагалось тело Его» (Лк. 23:55). Принимая безусловную точность в сообщениях жен, мы видим здесь ее очень тонкое подтверждение. Первая группа промедлила у Гроба и видела, как приваливали камень, а вторая

ушла ранее и ничего такого не видела, а потому и не сообщила об этом. Таким образом, определяется момент ухода галилейских жен от Гроба.

Однако этого объяснения для дела недостаточно. Если бы та и другая группа были у Гроба совсем вместе и жили бы тоже вместе, то разве ушедшие ранее не могли бы купить ароматов и на долю оставшихся? Разве те, которые, может быть, не имели сил оторвать своих глаз от Гроба, не могли бы все-таки попросить уходящих подруг сделать закупки? Очевидно, одним различием во времени ухода не вполне еще выясняется, почему жены совершили покупку ароматов в разное время: одна группа — до субботы, другая — по ее прошествии. Нужно предположить, что галилейские женщины ушли от Гроба, не переговорив с остальными и не сообщив им, что время уже совсем на исходе и что они идут поскорее купить ароматов. Составляя как бы самостоятельную группу при распятии, они и от Гроба уходят как будто самостоятельно. Естественнее всего думать, что эта самостоятельность происходила от очень простой причины: то была группа родственниц Господа и самых ближайших к Нему лиц во главе с Его Матерью и апостолом Иоанном, которому Господь только что поручил Ее; а это были хотя и верные Господу жены, но не так к Нему близкие; они не смели из внутренней сострадательной деликатности даже и напомнить о чем-нибудь Матери Господа и окружающим Ее в минуты такого безграничного для них горя и отчаяния. Мысль о помазании не была подготовлена: она явилась в душах любящих Господа жен уже тут, при Кресте; события надвигались так невероятно быстро и так были поразительны и горестно потрясающи, что мысли жен не только не могли предвирать их, но не успевали и следить за ними. Когда в подавленном от тяжести горя сознании блеснула мысль, что нужно помазать Господа, что еще раньше нужно запастись благовониями, а суббота уже наступает, галилейские женщины должны были насколько возможно скорее спешить к продавцам погребальных ароматов. Они не могли знать в точности мыслей и намерений тех родных Господу лиц, которые сидели против Гроба и, позабыв все, не отрывали от Него своих взоров.

Самостоятельный уход галилейских жен становится еще более понятным и естественным, если мы примем во внимание, что та и другая группа жен, вероятно, и жилища свои имели в разных местах. Это можно предполагать уже по тому одному, что они, конечно, находили приют на время праздника Пасхи у частных знакомых лиц и, следовательно, навряд ли могли помещаться в одном и том же доме. Но и само Евангелие дает несколько намеков на это.

Прежде всего мы знаем, что евангелист Иоанн имел свой дом, куда он по поручению Господа и приютил Его Матерь (см.: Ин. 19:27). Около Нее в его же

доме естественно было находить приют и всем остальным женам этой группы. Саломия была матерью Иоанна и, по предположению некоторых, сестра Матери Господа; Мария Клеопова — Мать Иакова и Иосии — была или тоже сестрой, или во всяком случае родственницей Ее; Мария Магдалина постоянно упоминается с ними и по беззаветно восторженной любви к Господу стала близким и родным им лицом и, конечно, не оставляла их; тут же жил, может быть, и Иаков, родной брат Иоанна. Это была как бы отдельная колония ближайших ко Господу жен под главенством двух тоже ближайших к Нему апостолов.

Жены другой группы жили, по-видимому, в ином месте и под главенством апостола Петра; на это мы можем найти в Евангелии некоторые указания. Когда Мария Магдалина с отчаянием в сердце бежит сказать Петру и Иоанну, что во Гробе тела Господа нет, то сообщающий это евангелист Иоанн выражается так: «Бежит и приходит к Симону Петру и к другому ученику, которого любил Иисус» (πρὸς Σίμωνα Πέτρον καὶ πρὸς τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς) (Ин. 20:2). Мы видим здесь повторение предлога к — *πρὸς*; не сказано: к Петру и другому ученику, как проще и естественнее всего сказать, если бы они жили вместе, а: к Петру *и* к другому ученику. Эта постановка предлога пред каждым именем отдельно, так сказать, пространственно обособляет друг от друга обоих апостолов. Евангелист Иоанн как бы говорит: «Мария Магдалина бежит к Симону Петру и затем к другому ученику и говорит им». Можно предположительно наметить и самый дом, где пребывали апостол Петр и галилейские жены. От евангелиста Луки мы узнаём, что лет четырнадцать спустя тоже во время Пасхи апостол Петр, чудесно освобожденный из темницы, идет прямо в дом Марии, матери евангелиста Марка; там всю ночь молилась о спасении Петра немногочисленная Церковь Христова; Петра там узнают, как своего близкого, по одному голосу, когда он стучится в дверь; сообщив о своем освобождении, Петр скрывается в другое место (см.: Деян. 12:12–17), указывая этим, что дом Марии, как известное место его пребывания, был не безопасен от преследователей. Есть основание думать, что Тайная вечеря Господа происходила в том же доме евангелиста Марка, так как тогда проще всего объясняется присутствие последнего при взятии Господа воинами. Из этих двух известий не вправе ли мы предположить, что и в ночь воскресения Христова некоторые из апостолов и жен пребывали в доме этой же Марии? Но мало этого; от самого апостола Петра мы знаем, что он был с евангелистом Марком в особенно близких отношениях: он называет его своим сыном (см.: 1 Петр. 5:13) и, как известно, имел его своим спутником; наконец, Марк и записал то, что апостол Петр рассказывал и проповедовал

о Христе и что теперь мы имеем под именем Евангелия Марка. Сопоставляя все эти соображения, мы вправе признать пребывание в доме Марии апостола Петра весьма вероятным. Есть основание думать, что в том же доме были и некоторые святые жены-мироносицы. Обратим внимание на то, как описывает евангелист Лука возвращение галилейских жен с вестью о воскресении: «И возвратившись от Гроба, возвестили все сие одиннадцати и всем прочим» (Лк. 24:9). Прежде всего должно отметить слова евангелиста: «возвратившись от Гроба» (ὑποστρέψασα ἀπὸ τοῦ μνητερίου). Жены *возвратились*, т. е. вернулись туда же, откуда пошли ко Гробу, как и до этого евангелист говорит, что жены, «возвратившись», приготовили благовония и масти (см.: Лк. 23:56). Следовательно, мы по евангелисту Луке должны представлять дело так, что галилейские жены уходили из дому, чтобы сопровождать Господа на Крестном пути в пятницу, и опять вернулись, купив по дороге благовония, к себе и проводили у себя субботу; затем после нее, отправившись ко Гробу с ароматами и получив благовестие ангелов, не пошли куда-либо в другое место, а опять «возвратились» к себе же. Мы, следовательно, имеем дело с их собственным временным местопребыванием. Кого же они там находят? апостола Петра и с ним других от одиннадцати и всех прочих (см.: Лк. 24:9); тут были некоторые и из семидесяти, как это мы можем видеть из того, что известия возвратившихся галилейских женщин слышали еммаусские путники Лука и Клеопа и прямо их называют женщинами «из наших» (ἐξ ἡμῶν) (см.: Лк. 24:22). Таким образом, если одна группа жен-мироносиц была, вероятно, в доме апостола Иоанна, то другая с прочими апостолами могла пользоваться сравнительно обширным помещением (как это можно видеть из описания горницы при Тайной вечере) близкого апостолу Петру семейства — родителей евангелиста Марка и, во всяком случае, во главе с Петром вместе с другими учениками помещалась не там, где родственницы Господа первой группы.

Итак, пред нами наметились некоторые черты, вносящие уже известный, хотя бы только и пространственный порядок в то, что рассказывают все евангелисты. При Кресте было две группы жен: одна — из родственниц Господа и ближайших к Нему лиц; другая — из остальных галилейских женщин. Последняя группа от Гроба Господа отправилась купить благовония и затем возвратилась к себе в дом, где, вероятно, пребывали и другие апостолы во главе с Петром. Матерь же Господа с родственницами и с Марией Магдалиной замедлили у Гроба и прямо направились к дому апостола Иоанна, отложив уже покупку ароматов до после субботы.

IV

Зашло солнце в субботу, и кончилось определенное законом время субботнего покоя. С возжжением вечерних светильников воссиявал уже следующий день; наступал первый день недели.

В евангельских рассказах мы сейчас же находим несколько, теперь уже временных, точек для взаимного сравнения и упорядочения далее сообщаемого.

У евангелиста Матфея мы читаем: «В вечер же субботний (Ὁψέ δὲ σαββάτων — т. е. поздно в субботу) свитаючи во едину от суббот (τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων — т. е. когда воссиявал, или наступал, первый день недели) прииде Мария Магдалина и другая Мария видети Гроб» (θεωρῆσαι τὸν τάφον) (Мф. 28:1). Так намечается первый пункт времени: «поздно в субботу», «когда воссиявал первый день недели». «Воссиявал» здесь не значит в буквальном смысле — «рассветал». Из Матфея (27:62) и из Луки (23:54) мы видим, что положение тела во Гроб было в пятницу вечером, до наступления еще захода солнца, когда начиналась уже суббота, и этот момент у евангелиста Луки обозначается словами: καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν, т. е. суббота воссиявала, или, как в русском переводе, наступала (см.: Лк. 23:54). Таким образом, ἐπιφώσκω — «воссиявало», обозначает здесь не рассвет природного дня, а начало суток, которые на востоке считались с вечера, когда воссиявали, т. е. возжигались светильники в храме. Итак, «поздно в субботу» можно определить точнее: когда зажигались вечерние огни и наступал по закону следующий день, первый по счету в еврейской неделе. В это время Мария Магдалина и другая Мария приходят «посмотреть Гроб» (θεωρῆσαι τὸν τάφον). Так повествует евангелист Матфей.

У евангелиста Марка читаем: «По прошествии субботы (διαγενομένου τοῦ σαββάτου), Мария Магдалина и Мария Иаковлева и Саломия купили ароматы, чтобы идти помазать Его» (Мк. 16:1). Устанавливается второй пункт — время покупки ароматов теми женами, которые не запасались ими в пятницу; это именно когда прошла суббота. Это обозначение — более общее сравнительно с предшествующим; покупка ароматов была вообще по прошествии субботы, но раньше или позже, чем Мария Магдалина с «другой» Марией ходили «смотреть Гроб», точно определить на основании этого евангельского места нельзя. Для уяснения этого, может быть, можно сделать следующее предположение. Мы видели, что группа галилейских жен запасалась ароматами для помазания Тела Иисусова еще с пятницы, а жены первой группы не сделали этого. Может быть, причиной

этого было не одно промедление у Гроба, а и то, что через Иоанна, который имел знакомство в первосвященническом кругу, они могли знать о предположении архиереев поставить стражу у пещеры и запечатать ее и потому не были вполне уверены, что можно будет совершить помазание ранним же утром после субботы, и вследствие этого не принуждали себя в пятницу заранее спешить от Гроба ради покупки благовоний. Очень вероятно, что они в субботу уже знали о страже и печати, и, может быть, поэтому-то Мария Магдалина с «другой» Марией и отправились еще поздно вечером в субботу «посмотреть Гроб», т. е. сообразить — возможно ли будет и когда именно возможно совершить помазание при данных обстоятельствах. Когда это было узно, Мария Магдалина, оставив «другую» Марию у гроба, сама отправилась известить о времени других жен из своей группы, с которыми и совершает покупку ароматов. Если это было так, то эту покупку лучше поместить после того, как Мария Магдалина и «другая» Мария были уже у Гроба и узнали, когда стража будет снята и когда можно будет помазать Тело Господа.

Непосредственно за тем мы находим у того же евангелиста Марка указание и еще на один пункт времени: «И весьма рано, в первый день недели (καὶ λίαν πρωὶ τῇ μιᾷ σαββάτων), приходят ко Гробу, при восходе солнца (ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου)» (Мк. 16:2). Тут уже обозначается утро следующего дня, когда было еще «очень рано», «когда восходило солнце». Значит, те же жены, которые купили ароматы с вечера, пошли ко Гробу для помазания Тела Господа только на следующее утро, при восходе солнца.

Таким образом, в первой группе жен намечается три различных пункта времени. Во-первых — по наступлении вечера, когда зажглись огни, две жены идут посмотреть Гроб; во-вторых — по прошествии субботы три жены из той же группы покупают ароматы; в-третьих — на следующий день, при восходе солнца, жены той же группы идут ко Гробу для помазания Господа.

Есть еще и четвертое указание времени, относящееся к той же группе женщин. У Евангелиста Иоанна читаем: «В первый же день недели Мария Магдалина приходит ко Гробу рано, когда еще было темно (ἔρχεται πρωὶ σκοτίας ἔτι οὐσῃς — завтра еще сущей тьме)» (Ин. 20:1). Здесь прямо определяется время еще до рассвета, когда было темно. Значит, Мария Магдалина хотя покупала ароматы вместе с другими женами из своей группы, но ко Гробу пришла отдельно от них и значительно раньше их; они — когда восходило солнце (ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου), она — когда еще было темно (σκοτίας ἔτι οὐσῃς). Таким образом, среди той же группы женщин мы должны отметить еще четвертый

момент — когда Мария Магдалина отделилась от них; это было во время ночи между покупкой ароматов и восходом солнца.

Евангелист Лука дает нам возможность установить некоторый момент времени и относительно другой группы — галилейских женщин с Иоанной во главе. Он сообщает: «В первый же день недели, очень рано (ὄρθρου βαθέως), неся приготовленные ароматы, пришли они ко Гробу» (Лк. 24:1). В какой порядок времени мы поставим это «очень рано»? Греческое ὄρθρος значит: рассвет, начало рассвета, а βάθος значит: «глубокий»; ὄρθρου βαθέως обозначает, следовательно, в *глубокий рассвет*, т. е. когда едва брезжило, когда был еще предрассветный сумрак. Таким образом, это было во всяком случае до восхода солнца, когда пришли жены первой группы ко Гробу; но это было и после прихода Марии Магдалины ко Гробу, потому что она пришла, когда было еще совсем темно (σκοτίας ἐτι οὐσης), — следовательно, это было между тем и другим приходом.

Так окончательно наметились пять временных пунктов. Первый — Мария Магдалина и «другая» Мария *поздно в Субботу, когда зажглись вечерние огни*, идут посмотреть Гроб; второй — Мария Магдалина, Мария Иаковлева и Саломия покупают ароматы, *когда прошла Суббота*; третий — Мария Магдалина приходит ко Гробу *в первый день недели*, но *когда было темно*; четвертый — *в предрассветной мгле* пришли сюда же Иоанна и другие галилейские жены и, наконец, пятый — *при восходе солнца* приходят Мария Иаковлева и Саломия.

V

Из сопоставления всего доселе найденного в евангельских рассказах мы можем приблизительно очертить положение и движение тех жен-мироносиц, которые были более всего вероятными авторами этих рассказов.

Начнем с Марии Магдалины. Она видна всюду. Она соединяет собою всех. Поздно в субботу она идет с «другой» Марией посмотреть Гроб. Затем, очевидно, возвращается назад и с другими женами своей же группы покупает ароматы. Потом, когда они остались у себя до рассвета, она идет ко Гробу, «еще сущей тьме». Это было совсем незадолго до прихода галилейских жен; их отделяла только незаметная грань между оттенками предрассветной мглы. Весьма даже вероятно, что она встречалась с ними, может быть, заходила к ним, может быть, шла с ними некоторое время. По крайней мере, когда она, приблизившись ко Гробу, увидела его пустым, то сейчас же побежала к Петру и Иоанну со словами: «Унесли Господа из Гроба, и не знаем (οὐκ οἶδαμεν),

где положили Его» (Ин. 20:2). Если бы она все время шла одна, то откуда бы у неё появилась эта потребность говорить от лица многих? Очевидно, она сознавала, что вот вслед за ней сейчас же придут ко Гробу другие ее подруги и увидят и почувствуют то же самое, что видела и почувствовала она, поэтому и говорит также и от их лица: «Не знаем, где положили Его». Петр и Иоанн идут с ней ко Гробу и, посмотрев, возвращаются обратно к себе, а она после этого вблизи Гроба удостоивается явления Господа. То, что касается самого события, т. е. как она видит Гроб пустым, как приходят апостолы Петр и Иоанн и уверяются в том же, как затем ей являются два ангела и Сам Господь, все это с ее слов с полной точностью и передает евангелист Иоанн, дополняя существенно этим рассказы остальных евангелистов об участии Марии Магдалины заодно с другими женами в подготовительных к тому моментах.

Это участие прежде всего выразилось в том, что она еще с вечера идет посмотреть Гроб с «другой» Марией (ἡ ἄλλη Μαρία). Эта «другая» Мария — вероятный автор рассказа евангелиста Матфея. Церковь в лице многих святых отцов издревле полагала, что под этим словом смиренным именем разумеется Матерь Господа. Мы увидим потом, что это как нельзя более правдоподобно и объясняет встречающиеся недоумения. Теперь же наша задача только в том, чтобы в общем проследить путь этой «другой» Марии и точку Ее зрения при рассказе. Она идет поздно в субботу, когда воссиявал огнями первый день недели, посмотреть Гроб в сопровождении Марии Магдалины. Последняя, как мы видели, возвращается к себе, чтобы с остальными женами, окружавшими Богоматерь, купить ароматов и прийти утром помазать Тело Иисуса. «Другая» Мария, вероятно, остается при Гробе и делается свидетельницей землетрясения и сошествия ангела, отвалившего камень от Гроба. Затем, вероятно, последовало явление воскресшего Господа Своей Матери, во что верует Церковь, согласно древнейшим преданиям, но Она об этом, как лично к материнству Ее относящемся факте, из смирения умалчивает, а описывает лишь гораздо позднее случившееся явление ангела «женам» и повеление его возвестить ученикам, что воскресший Иисус предваряет их в Галилее (см.: Мф. 28:5—7). Кто были эти «жены»? Так как «другая» Мария передает слова ангела так же, как передает их евангелист Марк со слов или Саломии, или, что вероятнее, Марии Иаковлевой (см.: Мф. 28:5—7; ср.: Мк. 16:6—7), то, следовательно, можно полагать, что эти последние и были теми «женами», о которых говорит «другая» Мария. Посему должно думать, что эта последняя, удостоенная явления воскресшего Сына, отошла от Гроба и возвратилась

к Нему уже к восходу солнца, когда пришли Ее близкие Саломия и Мария Иаковлева, которым вместе с Нею и явился ангел. Передав благовестие ангела в тех же словах, как оно сообщается в Евангелии Марка, «другая» Мария затем присоединяет и совсем новые, другими не собираемые повествования о явлении Самого Господа, когда они с трепетом и радостью бежали уже обратно от Гроба. Господь встретил их со словами: «Радуйтесь»; они ухватились за ноги Его и поклонились Ему, а Он повелел им идти и возвестить братьям Его, что Он предваряет их в Галилее (см.: Мф. 28:8–10). Этим оканчивается рассказ «другой» Марии и завершается ее путь движения ко Гробу и обратно к себе в великую для нее воскресную ночь.

Почему же, однако, только что упомянутого явления Господа не передает та жена, которая была автором повествования о воскресной ночи по Евангелию Марка? Из умолчания можно предположить, что она лично не была участницей в этом событии, хотя пред этим вместе с другими женами и видела явление ангела, о чем и сообщила Петру в одинаковых словах с «другой» Марией. Вероятно, она от Гроба пошла не вместе с остальными, а направилась отдельно к апостолу Петру; а потому и не была очевидицей явления Господа. Так как у Гроба были, как мы уже сказали, «другая» Мария, Саломия и Мария Иаковлева, то, следовательно, которая-нибудь из двух последних отделилась до явления Господа и была потом тем первоисточником, из которого почерпал апостол Петр сообщаемые им сведения в Евангелии Марка. Вероятно, это была не Саломия, а Мария Иаковлева, чему мы находим основания у евангелиста Луки, который, перечисляя жен, передававших апостолам во главе с Петром благовестие ангелов, называет именно Марию Иаковлеву. Следовательно, она от Гроба и направилась туда, где жил апостол Петр с остальными учениками и женами. Этим самым мы уже перешли к Марии Иаковлевой как первоисточнику рассказа о воскресной ночи по Евангелию Марка.

У этой святой жены отмечаются сами собой три ею пережитых момента. По прошествии субботы она идет вместе с Марией Магдалиной и Саломией купить ароматы; затем утром, при восходе солнца, приходит ко Гробу с Саломией, а затем к ним присоединяется и «другая» Мария, слышит благовестие ангела и повеление его сказать ученикам и *Петру*, что Господь предваряет их в Галилее; наконец, бегство ее от Гроба с трепетом и ужасом к ученикам и Петру и, вследствие страха, боязливое умолчание о том, что она видела и слышала вместе с другими и что повелел сказать ангел (см.: Мк. 16:8). В этой передаче благовестия ангела и бегства от Гроба мы должны отметить две характерные

черты. Во-первых, Мария Иаковлева обратила особенное внимание на то не-выделенное у евангелиста Матфея обстоятельство, что ангел повелел сообщить о предварении Господа учеников в Галилее «и Петру» (см.: Мк. 16:7). Вероятно, вследствие этого она и не пошла вместе со своими спутниками обратно к себе, а направилась немедленно туда, где пребывал апостол Петр с остальными. Во-вторых, тогда как, по описанию «другой» Марии, жены бежали от Гроба со страхом и радостью великой (см.: Мф. 28:8), чтобы поведать апостолам, что они видели и слышали, Мария Иаковлева изображает волновавшие их чувства несколько иначе, оттеня больше трепет и ужас (см.: Мк. 16:8), которые, очевидно, поглощали ее душу и сковывали ее язык.

Нам остается сказать о путешествии на Гроб и обратно тех галилейских жен во главе с Иоанной, от которых почерпал свои сведения евангелист Лука. Их путь и движения были очень просты. Как мы прежде видели, они еще с пятницы запаслись благовониями. Проведя субботу по закону в покое, они вслед за Марией Магдалиной, когда рассвет начал уже чуть-чуть брезжить, пришли ко Гробу. Затем они видят двух ангелов, которые и сообщают им о воскресении Господа и напоминают пророчество Его об этом, когда Он был еще в Галилее. От Гроба они возвращаются обратно к себе и возвещают все это апостолам и всем прочим (см.: Лк. 23:56; 24:1–9). К ним присоединились и Мария Магдалина и Мария Иаковлева, тоже подтвердившие их весть о евангельском явлении и благовестии (см.: Лк. 24:10).

VI

Перед нами теперь общее очертание путей святых жен. Вечер субботы. Из дома апостола Иоанна идут Мария Магдалина и «другая» Мария посмотреть Гроб. Мария Магдалина возвращается обратно и с Саломией и Марией Иаковлевой покупает ароматы. «Другая» Мария остается у Гроба и становится свидетельницей землетрясения и сошествия ангела с неба, который отваливает камень от Гроба. После полуночи Мария Магдалина опять уходит из дому и, вероятно, идет по пути к другим женам или же обгоняет их, идущих ко Гробу. Когда мрак ночи царил еще вполне, она была уже у Гроба. Увидев, что он пуст, она бежит к Петру и Иоанну. В это время, в самом начале рассвета, приходят галилейские жены и тоже в недоумении видят, что Тела Господа нет; затем им являются два ангела и возвещают о Его воскресении. Когда они пошли опять к себе, чтобы рассказать ученикам о случившемся, приходят ко Гробу с Марией Магдалиной Петр и Иоанн, вероятно, от дома Иоанна, так как к нему Мария Магдалина

отправилась уже после извещения Петра; удостоверившись, что Тела Господа действительно нет, они уходят обратно к себе, а Мария Магдалина, оставшись, удостоивается видения двух ангелов и вслед за этим — Самого Господа. Когда она шла возвестить о сем, приходят ко Гробу, уже при восходе солнца, Саломия и Мария Иаковлева, к которым присоединяется и «другая Мария». Они видят ангела и получают благовестие от него о воскресении Господа и повеление идти и возвестить ученикам и Петру, что Он предваряет их в Галилее. Мария Иаковлева, обратив внимание, что повелено сказать Петру, объятая страхом и трепетом, направляется к его жилищу, а остальные жены идут к себе, т. е. к дому апостола Иоанна и по пути удостоиваются явления Самого Господа. Между тем Мария Магдалина идет к ученикам и застаёт там галилейских женщин, рассказывающих о явлении им ангелов, и вместе с пришедшей сюда же Марией Иаковлевой, присоединяется к их известиям и подтверждает их (см.: Лк. 24:10). Апостол Петр, выслушав, вторично бежит на Гроб и, наклонившись, опять видит только лежащие пелены и возвращается назад, полный удивления и недоумения.

Здесь мы не можем не обратить внимания на одну глубоко знаменательную и характерную черту. Галилейские жены видели только явление ангелов и слышали только их благовестие о воскресении; ангелы им ничего не говорили, чтобы ученики шли в Галилею и что Господь там их предварит. Мария Иаковлева пришла к Петру и ученикам уже после того, как получила повеление идти к ним и послать их в Галилею. Мария Магдалина была уже удостоена явления Самого Господа. И однако, как та, так и другая только присоединяются к рассказу галилейских женщин и говорят лишь о явлении ангелов, ничего не говоря о другом, более важном, что они знали. Что это было так, мы видим из слов евангелиста Луки. Он, сообщив то, что видели галилейские жены, говорит: «То были Магдалина Мария, и Иоанна, и Мария, мать Иакова, и другие с ними, которые сказали о сем (т. е. о том, что слышали и видели галилейские жены. — *Авт.*) апостолам» (см.: Лк. 24:10). Затем и другой раз он подтверждает то же, сообщая, что эммаусские путники, слышавшие женщин-благовестниц, знали от них только о явлении ангелов, которые говорили, что Иисус жив (Лк. 24:22, 23). Что бы значило это молчание Марии Магдалины и Марии Иаковлевой? Это разъясняет нам евангелист Марк. Он говорит, что жены, услышавшие повеление сообщить ученикам и Петру, чтобы они шли в Галилею, где предварит их Господь, были объаты трепетом и ужасом «и никому ничего не сказали, потому что боялись» (Мк. 16:8). Очевидно, апостол Петр здесь отмечает это событие именно потому, что оно ближе всего

касалось его: *ему* не сообщили повеление Господа; и причиной этого была боязнь. Значит, Мария Иаковлева и Мария Магдалина, придя в дом, где пребывал Петр с остальными учениками, и, услышав от галилейских жен их рассказ о виденном ими, не осмелились сообщить прямо и открыто пред всеми о том, чему они одни удостоены были быть свидетелями. Мария Иаковлева была и так объята страхом; Мария Магдалина тоже боялась сказать все; ей, вероятно, представлялся вопрос, почему ангелы не сказали того же повеления и галилейским женам, если это должны знать все? почему Господь не явил Себя всем им, если бы это было сейчас необходимо? вправе ли она предупредить волю Господа? не лучше ли подождать со своим рассказом, пока соберутся только одни одиннадцать Его учеников? Тогда воля Господа будет исполнена точно. Она не должна являть Его открыто, потому что Он не явил Себя так. Открыть всем тайну Господа без воли Господа казалось ей дерзновенным. И она молчала. Таковы могли быть соображения и таковы причины боязни, сомкнувшие уста Марии Магдалины и Марии Иаковлевой в присутствии всех жен и учеников. Изумительно, что мы можем находить некоторые косвенные указания у самого же евангелиста Марка на то, что Мария Магдалина, умолчав в общем собрании всех, сообщила потом обо всем, когда собрались одни ближайшие ученики Господа. Упомянув о том, что жены ничего не сказали о повеленном им (см.: Мк. 16:8), он затем говорит совершенно неожиданно, как будто без связи с предыдущим: «Воскреснув рано в первый день недели, Иисус явился сперва Марии Магдалине, из которой изгнал семь бесов, она пошла и возвестила бывшим с Ним, плачущим и рыдающим» (Мк. 16:9–10). Очевидно, тут связь есть, именно связь впечатлений. Сперва, т. е. в присутствии всех, Мария Магдалина и Мария Иаковлева молчали о виденном и слышанном ими, потому что боялись неточно исполнить волю Господа. Потом, когда собрались одни бывшие с ним, т. е. ближайшие Его ученики, Мария Магдалина рассказала о явлении ей воскресшего Господа.

VII

Наполним теперь этот общий скелет полнотой содержания и постараемся воспроизвести все событие в его жизненной целостности, воспользовавшись всеми сближениями, которые мы усмотрели, и всеми указаниями, которые мы находим у евангелистов.

Поздно в субботу, когда воссиявал первый день недели, Мария Магдалина и другая Мария пришли посмотреть Гроб (см.: Мф. 28:1).

Посмотрев его и узнав, что нужно, Мария Магдалина вернулась обратно.

Так как суббота уже миновала, то она, Мария Иаковлева и Саломия покупают ароматы, чтобы утром помазать Иисуса (см.: Мк. 16:1).

Между тем «другая» Мария была у Гроба.

И вот сделалось великое землетрясение, и ангел Господень, сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери Гроба и сел на нем. Вид его был как молния, и одежда его бела как снег. Страхом пред ним потрясены были стерегущие и стали как мертвые (см.: Мф. 28:2–4).

А Мария Магдалина после покупки ароматов, оставив своих подруг, опять спешит ко Гробу. Обогнав шедших тоже туда галилейских жен, она приходит на Гроб ранним утром в первый день недели, когда было еще темно, и видит, что камень отвален от Гроба. Под этим впечатлением она бежит и приходит к Симону Петру и к другому ученику, которого любил Иисус, и говорит им: «Взяли Господа из Гроба и не знаем, где положили Его». Услышав это, вышел Петр, также и другой ученик и пошли ко Гробу (см.: Ин. 20:1–3).

В то время, когда Мария Магдалина побежала к Петру и Иоанну, шедшие следом за ней галилейские женщины приближались ко Гробу, неся приготовленные ароматы. Только что забрезжил рассвет первого дня недели, когда они пришли. И нашли они камень отваленным от Гроба и, войдя, не нашли Тела Господа Иисуса. И было в то время, как они недоумевали об этом, вот два мужа предстали в одеждах блистающих и, когда они были в страхе и наклонили лица к земле, сказали им: «Что ищете живого с мертвыми? Он не здесь, но восстал; вспомните, как Он вещал вам, еще будучи в Галилее, говоря, что должно Сыну Человеческому быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту и в третий день воскреснуть». И вспомнили они слова Его и пошли от Гроба, чтобы, возвратившись, возвестить все это одиннадцати и всем прочим (см.: Лк. 24:1–9).

А Петр и Иоанн спешили тем временем с Марией Магдалиной ко Гробу. Они бежали оба вместе, но другой ученик бежал скорее Петра и пришел ко Гробу первый и, наклонившись, видит лежащие пелены, однако он внутрь не вошел. Вслед за ним приходит и Симон Петр и вошел в Гроб и видит лежащие пелены и плат, который был на главе Его, лежащий не вместе с пеленами, но особо свитый в одно место. Тогда вошел и другой ученик, пришедший первый ко Гробу, и уверился: они еще не знали писания, что должно Ему из мертвых воскреснуть. И отправились опять к себе ученики (см.: Ин. 20:4–10).

Мария же, плачущая, стояла у Гроба. И когда плакала, наклонилась в Гроб и видит двух ангелов в белом, сидящих, одного у главы и другого у ног, где лежало Тело Иисуса. И говорят ей они: «Жена, что ты плачешь?» Она говорит им: «Взяли Господа моего и не знаю, где положили Его». И сказав это, обратилась назад и видит Иисуса стоящего и не узнала. Говорит ей Иисус: «Жена, что ты плачешь? Кого ищешь?» Она, думая, что это садовник, говорит Ему: «Господин, если ты вынес Его, скажи мне, где положил Его, и я возьму Его». Говорит ей Иисус: «Мария!» Обратившись, она говорит Ему: «Раввунни», т. е. Учитель! Говорит ей Иисус: «Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему, а иди к братьям Моим и скажи им: восхожу ко Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и к Богу вашему». И, повинуясь слову, Мария Магдалина идет, чтобы возвестить ученикам, что видела Господа и вот что Он сказал ей (см.: Ин. 20:11–18).

А раннее утро первого дня недели все более светлело, и уже восходило солнце. Подруги Марии Магдалины, покупавшие вместе с нею ароматы, Мария Иаковлева и Саломия, а вслед за ними и другая Мария, в это время приходят ко Гробу. И говорили они между собой: «Кто отвалит нам камень от двери Гроба?» И, взглянув, видят, что камень отвален, а он был весьма велик. И, войдя во Гроб, увидели юношу, сидящего вправо, облеченного в белую одежду; и ужаснулись. Начав же речь, ангел сказала женщинам: «Не бойтесь, ибо знаю я, что Иисуса Назарянина распятого ищете. Воскрес Он; нет Его здесь. Идите сюда, посмотрите, вот место, где положен был Он. Идите же скорей и скажите ученикам Его и Петру, что Он воскрес из мертвых и предвывает вас в Галилее. Там Его увидите, как Он сказал вам». И, выйдя поспешно из Гроба со страхом и радостью великой, побежали они возвестить ученикам Его (см.: Мк. 16:1–8; Мф. 28:5–8), а Мария Иаковлева, объятая трепетом и ужасом, направилась отдельно прямо к Петру.

Когда же они шли, «се, Иисус встретил их и сказал: радуйтесь! И они, приступив, ухватились за ноги Его и поклонились Ему. Тогда говорит им Иисус: не бойтесь! пойдите, возвестите братьям Моим, чтобы шли в Галилею, и там они Меня увидят» (Мф. 28:9–10).

Между тем галилейские жены, возвратившись от Гроба, возвестили одиннадцати и всем прочим все, с ними происшедшее, т. е. явление ангелов и их благовестие о воскресении. К ним присоединились и Мария Магдалина и Мария Иаковлева, так что все они вместе говорили апостолам. И показались им слова женщин неправдоподобными и не поверили им. Но Петр, встав, побежал

ко Гробу и, наклонившись, увидел только пелены лежащие и отошел, дивясь сам в себе происшедшему (см.: Лк. 24:9–12).

Мария же Магдалина и Мария Иаковлева, подтверждая пред всеми собравшимися среди общего недоверия свидетельство галилейских жен, никак не могли осмелиться присовокупить к нему еще то, что лично ими одними видено и слышано. Они никому и ничего не сказали — ни о повелении идти Петру и другим ученикам в Галилею, ни о явлении Самого Господа. Они боялись говорить об этом открыто перед всеми и дожидались, когда будут одни одиннадцать (см.: Мк. 16:8).

И вот когда этот момент настал, Мария Магдалина возвещает им, «бывшим с Ним», плачущим и рыдающим, что видела Господа, и передает слова, которые Он сказал ей. Но они, услышав, что Он жив и она видела Его, не поверили (см.: Мк. 16:9–11).

Такова была воскресная ночь. Так происходили разнообразные движения жен-мироносиц; так получались ими различные и друг от друга обособленные впечатления и так создавался материал для их непохожих один на другой рассказов, передаваемых евангелистами.

VIII

Может быть, кто-нибудь подумает, что трудно представить себе, как это жены не встречались между собою на дороге, двигаясь то туда, то сюда? Естественно ли думать, что в продолжение немногих часов, на небольших расстояниях, при участии в одном и том же событии получились четыре различных группы свидетелей, каждая со своим особым путем, со своими особыми впечатлениями и описаниями?

Чтобы допустить это и признать вполне естественным, нужно помнить, что все это было на востоке почти две тысячи лет тому назад, в большом восточном городе с его темными перепутанными улицами и пересекающимися без всякого порядка запутанными переулками; что все происходило ночью и, конечно, при полном отсутствии всякого искусственного освещения; что время было пасхальное, когда сотни тысяч пришедших богомольцев наполняли город и окрестности. Как раз с вечера должна была происходить церемония сжатия первого снопа и ранним утром торжественное принесение его в жертву; конечно, миллионная толпа двигалась в предрассветном сумраке по всем путям по направлению к храму, и отдельным лицам, которые проходили сквозь эту толпу, несравненно труднее было встретиться, чем не встретиться.

Затем нужно взять во внимание душевное состояние жен-мироносиц, когда они направлялись ко Гробу или бежали от Него. Они, конечно, были полны одной мыслью, одним стремлением — или достигнуть Гроба и помазать Тело Господа, или прийти и возвестить апостолам о том, что они видели и слышали. Не рассчитывая встретиться, совершенно спутанные в своих планах неожиданно происшедшим, они менее всего могли высматривать одна другую в несметной толпе в полумраке ночи и предрассветной мглы; они не шли, а бежали, и бежали поглощенные всецело могучим потоком таких ощущений, которые ничего общего с окружающей толпой не имели.

Наконец, какие же, собственно, были движения и пути, где бы жены-мироносицы не могли не встретиться? Разве когда Мария Магдалина и другая Мария шли посмотреть Гроб или когда первая возвращалась обратно к своим подругам? Но тогда некого еще было им и встречать: это был первый выход, предшествовавший всем. То же самое и относительно покупки ароматов: она совершена была женами одной группы при полной невозможности встретиться с другой. Затем Мария Магдалина идет ко Гробу вторично и приблизительно около того же времени, как и галилейские жены. Но мы уже сказали, что, по нашему предположению, вероятно, она или обогнала их, или во всяком случае знала, что они идут тут же за ней; значит, здесь движения их несколько совпадают. Но потом, скажут, Мария Магдалина бежит сейчас же от Гроба к Петру и к Иоанну — следовательно, как раз навстречу галилейским женам. Вот первый раз, когда они могли бы встретиться, но, по-видимому, не встретились. Не говоря уже о всех прежде сказанных соображениях, до того ли было в данный момент Марии Магдалине, чтобы искать встречи с галилейскими женами? Она не посмотрела даже хорошенько Гроба; она заметила лишь, что камень отвален от него, и это так поразило ее; она сейчас же бежит, полная одной мысли, что куда-то взяли Тело Господа и неизвестно, где положили Его... И для чего ей было искать встречи с идущими женами? Передать виденное? Но они сами сейчас увидят то же. Не лучше ли ей как можно скорее бежать к апостолам, чтобы они как-нибудь помогли делу? Может быть, она побежала по самым сокращенным путям, чтобы выиграть время, а галилейским женам не было, конечно, никакой нужды выбирать кратчайшие и глухие улицы, и они могли идти более удобным и лучшим путем. Таким образом, и здесь встреча была маловероятна. После бегства от Гроба Марии Магдалины галилейские жены приходят к Нему и уходят обратно к себе. Но им не с кем в это время было встречаться. Они шли к тому жилищу, где пребывал Петр,

а Мария Магдалина, захватив Петра, направлялась в это время к Иоанну и оттуда с ними обоими ко Гробу; очевидно, пути их не пересекались взаимно. Остается рассмотреть путь Петра и Иоанна с Марией Магдалиной ко Гробу и обратно и таковой же Марии Иаковлевой с Саломией. Они все шли с одного места и направлялись к одной цели. Следовательно, была некоторая возможность, чтобы где-нибудь на пути они встретились. Но мы уже видели, что это предположить очень трудно ввиду льющейся со всех сторон миллионной толпы, и если встречи не произошло, то это вполне объяснимо и естественно. Кроме того, Мария Иаковлева и Саломия, выйдя ранее, чем прибежала от Гроба Мария Магдалина, и имея в виду, что помазание Господа могло быть только на рассвете, конечно, не выбирали тех переулков и путей, которые скорее всего вели ко Гробу и по которым бежали Петр и Иоанн и Мария Магдалина. Очень естественно, что им весьма трудно было встретиться. А когда Мария Магдалина, удостоившись явления Господа, шла обратно, то она направлялась по тому же пути, по которому шли галилейские жены, так как мы видим ее среди них пред апостолами. Значит, ее обратный путь не пересекался с путем Марии Иаковлевой и Саломии, когда они шли ко Гробу от жилища Иоанна. Ничего указывать на обратное движение другой Марии, Саломии и Марии Иаковлевой от Гроба. Они не могли ни с кем встретиться из своих, потому что в это время никто уже не шел ко Гробу. Таким образом, из всех движений жен-мироносиц только в двух случаях мы можем предполагать возможность встречи, но и то возможность очень маловероятную.

Для полноты впечатления нельзя не заключить боговдохновенно правдивых евангельских картин воскресной ночи, где среди любящих Господа и близких Ему лиц весть о Его воскресении встречает или изумление пред неожиданностью у одних, или полное сомнение и неверие у других, последней мрачной картиной сознательной и бесчестной к Нему злобы среди Его врагов. Когда жены, обрадованные явлением воскресшего Господа, шли к себе, «которые из стражи, войдя в город, объявили первосвященникам о всем бывшем. И сии, собравшись со старейшинами и сделав совещание, довольно денег дали воинам и сказали: скажите, что ученики Его, придя ночью, украли Его, когда мы спали. И, если слух об этом дойдет до правителя, мы убедим его, и вас от неприятности избавим. Они, взяв деньги, поступили, как научены были; и пронеслось слово сие между иудеями до сего дня» (Мф. 28:11–15).

На таком темном, но обычном всегда и всюду фоне человеческой косности и маловерия у любящих Господа и злобной энергии у ненавидящих Его ярче, молниеноснее, благодатнее должен воссиять для нас нисшедший прямо с неба помимо всего людского, вопреки всем и всему светоносный облик нашего воскресшего Спасителя.



СТАТЬИ И РЕЧИ



Высокопреосвященный Костромской архиепископ Платон как ректор Тамбовской семинарии (1847–1852)*¹

В ночь с 12 на 13 мая 1877 г., в 11 часов вечера, высокопреосвященный Платон, архиепископ Костромской и Галичский, после продолжительной болезни, волей Божией, скончался в загородном архиерейском доме — в с. Солоникове в 5 верстах от Костромы. Так как преосвященный Платон в 50-х годах был ректором Тамбовской семинарии (1847–1852), то не излишне указать на некоторые данные из его деятельности во время управления этой семинарией.

В начале 1847 г. в Тамбовскую семинарию назначен был ректором архимандрит Платон (Фивейский), находившийся в это время, по расстроенному здоровью, в одном из монастырей Подольской губернии, а прежде бывший ректором сначала Казанской, а потом Орловской семинарий.

В это время в Тамбовской семинарии было 628 учеников при 18 наставниках; преподавались следующие предметы —

в низших отделениях на 1-й год:

1) катехизическое учение (2 урока в неделю), 2) риторика (5 уроков), 3) всеобщая история (2 урока), 4) алгебра и геометрия (2 урока), 5) латинский язык (3 урока), греческий язык (2 урока);

* Публикуется по: *Михаил Грибановский. Высокопреосвященный Платон как ректор Тамбовской семинарии. Тамбовские епархиальные ведомости. 1878. № 15. С. 471–482* (ссылки на семинарские документы из основного текста вынесены в примечания, латинские выражения снабжены переводами. — *Ред.*).

¹ Извлечено из семинарских документов. — *М. Г. Платон (Фивейский Павел Симонович; 1809–1877) — окончил Вифанскую ДС, в 1834 г. окончил МДА со степенью магистра, в том же году 8 сентября пострижен в монашество, 14 сентября рукоположен во иеродиакона, 16 сентября — во иеромонаха. В 1841 г. возведен в сан архимандрита и назначен инспектором МДА. С 1842 г. — ректор Казанской ДС, в 1843 г. переведен ректором Орловской ДС. С 1847 г. — ректор Тамбовской ДС и настоятель Козловского Троицкого монастыря. В 1852 г. переведен ректором Владимирской ДС и настоятелем Троицкого Данилова монастыря. С 1856 г. — епископ Старорусский, викарий Новгородской епархии. С 1856 г. — епископ Ревельский, викарий Петербургской епархии. С 1857 г. — епископ Костромской и Галичский. В 1868 г. возведен в сан архиепископа. — Ред.*

на 2-й год:

1) Священное Писание (1 урок), 2) о богослужебных книгах (1 урок), 3) риторика и поэзия (5 уроков), 4) всеобщая история (3 урока), 5) геометрия и пасхалия (2 урока), 6) греческий язык (2 урока) и латинский язык (2 урока).

В средних отделениях на 1-й год:

1) Священное Писание (1 урок), 2) библейская история (2 урока), 3) логика (4 урока), 4) русская гражданская история (2 урока), 5) физика и естественная история (3 урока), 6) чтение греческих писателей (2 урока) и 7) латинских писателей (2 урока);

на 2-й год:

1) Священное Писание и герменевтика (3 урока), 2) библейская история (2 урока), 3) естественная история и сельское хозяйство (3 урока), 4) логика и психология (4 урока), 5) греческий язык (2 урока) и 6) латинский язык (2 урока).

В высших отделениях на 1-й год:

1) Новый Завет с толкованием (2 урока), 2) догматика, учение о вероисповеданиях и гомилетика (6 уроков), 3) церковные древности и обряды (2 урока), 4) чтение отцов греческих и латинских (2 урока), 5) медицина (1 урок) и 6) сельское хозяйство (1 урок);

на 2-й год:

1) толкование Священного Писания (2 урока), 2) богословие нравственное, о должностях пресвитеров и гомилетика (6 уроков), 3) основание церковных законов и канонического права (2 урока), 4) история Российской Церкви (2 урока), 5) чтение святых отцов по-гречески (2 урока) и 8) медицина (2 урока)².

Таким образом, в каждом классе было 16 уроков в неделю. Занятия по каждому предмету ограничивались по большей части только изучением учебника, так как не было хороших посторонних пособий и у наставников для преподавания, и у учеников для лучшего знакомства с предметом. Библиотека была чрезвычайно бедна и совершенно не устроена.

Архимандрит Платон, имея от роду 38 лет, владея многосторонней ученостью, так как провел всю свою предшествовавшую жизнь в усиленных учебных занятиях², обладая пылким, живым темпераментом³ и большою опытностью, необходимо должен был оказать сильное влияние на ход семинарских дел. И действительно, мы видим это влияние как относительно наставников и учеников, так и во всех других семинарских делах.

² Дело № 159, 1847 г.

² Дело № 128, 1847 г.

³ Душеполезное чтение, 1877. Июнь. С. 252.

До 1847 г. наставники Тамбовской семинарии, получая одинаковый оклад жалованья в 257 рублей 40 копеек в год⁴, имели неодинаковое число уроков. Так, например, наставники риторики занимали 8 уроков в неделю (5 уроков собственно по риторике и поэзии, 1 урок по Священному Писанию и 2 урока по латыни), наставники истории — тоже 8 уроков в неделю (3 урока по гражданской истории, 4 урока по греческому языку и 1 урок о богослужебных книгах), а между тем наставники математики — только 2 урока в неделю (по геометрии и пасхалии), и наставники сельского хозяйства и естественной истории — 4 урока в неделю. Это было очевидно несправедливо. И вот вскоре по приезде отец Платон приступил к уравниванию уроков между наставниками. Наставникам риторики и поэзии назначено по 5 уроков в неделю по специально назначенному им предмету; наставникам гражданской истории — 6 уроков (3 урока по гражданской истории, 2 урока по латинскому языку и 1 урок о богослужебных книгах); наставникам сельского хозяйства — по 5 уроков (4 урока по сельскому хозяйству и 1 урок по греческому языку); наставникам математики — по 6 уроков (2 урока по геометрии и 4 урока по греческому языку); наставникам Священного Писания — по 6 уроков собственно по Священному Писанию⁵.

16 января 1848 г. отец Платон приказал «дать знать наставникам семинарии, чтобы ими исполнялось существующее постановление представлять уроки, ими выдаваемые для учеников, на усмотрение ректора»⁶. Этим отец Платон внес строгий порядок и единство в учебную часть семинарии, и поэтому контроль над уроками был весьма благодетелен и для учеников. При этом нужно заметить, что ректор неослабно всегда занимался просматриванием этих уроков ранее их выдачи ученикам⁷ что, конечно, было нелегко при множестве разнообразных обязанностей его.

Относительно преподавания ректор требовал от наставников ясности и вразумительности, вменял в непременную им обязанность заботиться не о буквальном изучении учебника учениками, а о ясном понимании ими науки⁸. В его время наставники постоянно в надлежащем порядке приходили в класс, за болезнью же того или другого наставника назначаемы были другие. Так, в январе

⁴ Дело № 126, 1847 г.

⁵ Дело № 159, 1847 г., записка отца Платона под № 629.

⁶ Дело № 12, 1848 г.

⁷ «Честь имею объяснить, что уроки г<оспод> наставников прочитал прежде их выдачи ученикам» (Дело № 303, 1848 г., л. 61).

⁸ Дело № 152, 1848 г.

1849 г. за болезнью наставника по классу словесности Алексея Пономарева исправлял должность его наставник по классу сельского хозяйства и естественной истории Димитрий Тростянский⁹. Таким образом, занятия продолжались беспрерывно, что, без сомнения, составляет дело очень большой важности. Поставляя известные требования наставникам, отец Платон сам первый показывал неукоснительное исполнение их в своей деятельности как профессора. Еще 20 мая 1847 г. отец Платон по собственному его желанию, чтобы лучше познакомиться с учениками, оказывать на них большое влияние и делиться с ними своими знаниями¹⁰, назначен был профессором по догматическому и нравственному богословию, с назначением ему в помощники иеромонаха Авраамия, отцу Платону при этом назначено, по уважению к его многочисленным ректорским обязанностям, 2 урока в неделю, во вторник и пятницу, а иеромонаху Авраамии — остальные 4 урока¹¹.

По отношению к ученикам архимандрит Платон всеми силами старался о поднятии их умственного уровня и на него-то обращал всегда свое главное внимание.

Чтобы при составлении списков было обращено должное внимание на умственное развитие учеников, отец Платон 26 ноября 1849 г. дал знать наставникам семинарии, чтоб они, каждый по своему предмету, представляли списки с означением, сколько каждым учеником подано сочинений, разделив сочинения на 4 разряда: очень хорошие, хорошие, посредственные и слабые¹².

На экзаменах он обращал также усиленное внимание на сочинения и задавал многочисленные темы, требующие большого напряжения мысли и достаточных знаний. Например, вот темы, заданные для высших отделений:

«*Iesus Christus proprie ac vere satisfecit iustitiae Dei pro nobis*»¹³; «*Certissimus sis, peccatum tuum a Deo demissum esse, si id jam non committas*»¹⁴ (16 июня 1848 г.); «*Quomodo apparet divinitas Iesu Christi e verbis psalmistae: "Filius meus es Tu, ego*

⁹ Дело № 293, 1848 г. и № 288, 1849 г., л. 16.

¹⁰ «Всю жизнь мою посвятив ученым занятиям, я приобрел навык к ним, так что теперь, при должности ректора, не имея обязанностей профессора, я чувствую как бы лишение некоторое и по сознанию долга желаю употребить мои силы на службу и в звании профессора и чрез сие иметь более близкое влияние на учеников семинарии, вверенной моему управлению» (прошение Платона к преосвященному Николаю от 20 мая 1847 г.).

¹¹ Дело № 128, 1847 г.

¹² Дело № 276, 1849 г., л. 17.

¹³ «Иисус Христос удовлетворил подлинно и истинно правосудию Божию за нас» (лат.). Здесь и далее перевод с латыни А. Г. Дунаева. — *Ред.*

¹⁴ «Будь уверен, что грех твой отпущен Богом, если ты его уже не совершаешь» (лат.).

hodie Te genui?»¹⁵; «Quomodo conscientia persuadet nobis, existere Deum»¹⁶ (16 декабря 1848 г.); «Dogma de propagatione peccati originalis nullo modorectae rationi adversaretur»¹⁷ (21 июня 1848 г.); «De gravitate peccati Adami»¹⁸ (16 июня 1851 г.); «Краткое поучение прихожанам на Рождество Христово» (19 декабря 1847 г.); «Чем доказать, что Дух Святой пребывает и действует в нашей Восточной Православной Церкви?» (18 июня 1848 г.); «Чем доказать, что молитвы христиан друг о друге бывают полезны тем, за которых они приносятся?» (21 июня 1848 г.); «Как согласить тексты: “не мните, яко приидох вовреши мир, но меч” (Мф. 10:34) и “мир оставляю вам, мир Мой даю вам” (Ин. 14:27)?» (июль 1848 г.); «Каков человек, таков и Бог его» (декабрь 1848 г.); «В чем состоит главное и существенное достоинство проповеди?» (июнь 1849 г.); «О чине Таинства покаяния»; «О домашнем занятии древних христиан Священным Писанием» (июнь 1851 г.).

Темы для средних отделений: «Quaenam est differentia inter sacram hermeneuticam et ceteras hujus nominis scientias?»¹⁹ (декабрь 1847 г.); «Si vis cogitationibus pravis non sollicitari, sustine humiliationem animae et labores corporis non semel, sed semper ubique in omnibus rebus»²⁰; «Какое отношение имеет психология к патристике?»; «Почему Иисус Христос избрал людей простых, необразованных для первоначального образования Своей Церкви, имеющей просветить мир?» (июнь 1848 г.); «Utrum affectus animi sunt coercendi, an vero extirpandi?»²¹; «Для чего Бог попустил евреям столько лет странствовать по пустыне на пути в землю обетованную?» (июль 1848 г.); «Какое влияние имеет нравственность на мышление человека?» (декабрь 1848 г.); «Для того чтобы радоваться с радующимися, нужно более благородства душевного, нежели плакать с плачущими»; «Num cognitiones absque revelatione certitudinem habent?»²² (июнь 1849 г.); «Истинная радость происходит от Духа Святого»; «Quomodo coercendi sunt affectus?»²³ (июнь 1851 г.); «О нравственной вменяемости сновидений» (июнь 1851 г.).

¹⁵ «Каким образом явствует божество Иисуса Христа из слов Псалмопевца: “Ты еси Сын Мой, Аз днесь родих Тя»? (лат.).

¹⁶ «Каким образом совесть убеждает нас в существовании Бога» (лат.).

¹⁷ «Догмат о передаче первородного греха никак не противоречит разуму» (лат.).

¹⁸ «О тяжести Адамова греха» (лат.).

¹⁹ «Каково различие между священной герменевтикой и прочими науками, так именуемыми?» (т. е. другими герменевтиками. — Ред.) (лат.).

²⁰ «Если ты не хочешь соблазняться дурными помыслами, соблюдай смирение души и телесные труды не единожды, но постоянно и всюду во всех вещах» (лат.).

²¹ «Душевные чувства (страсти) должны быть укрощаемы или же искореняемы?» (лат.).

²² «Достоверны ли понятия без Откровения?» (лат.).

²³ «Как следует укрощать страсти?» (лат.).

Темы для низших отделений: «Necesse est, ut a Deo petamus lumen ad affectus nostros perspicendos»²⁴; «Холера есть наказание Божие» (декабрь 1847 г.); «Laborem respectu proximi debemus ferre in spiritu amoris; labores ferre debemus tanquam roenam pro peccatis»²⁵; «Всегда помышляй о спасении души своей»; «Мысли и чувствования христианина во время болезни» (июнь 1848 г.); «Описание голгофских страданий Спасителя»; «Filioli mei! Ne deligamus verbo aut lingua, sed opere et veritate (1 Ин. 3:18)»²⁶ (июль 1848 г.); «Христос рождается, славите»; «Sine patientia nemo vir magnus fieri potest»²⁷ (декабрь 1848 г.); «Молитва к Пресвятой Деве Марии»; «Аще стяжеши друга, во искушение стяжи его и не скоро уверишь ему» (июнь 1842 г.); «Самонадеянность вредна» (июнь 1851 г.); «Двадцатипятилетие Императора Николая». Из грузин двум ученикам низшего отделения «Воспоминание о Тифлисе» и «Тамбовская зима» (июль 1851 г.)²⁸.

Чтобы побудить учеников к лучшему писанию сочинений, отец Платон часто составлял «приватные собрания наставников и учеников для выслушивания некоторых ученических сочинений», которые оказались самыми лучшими. «Сочинения по классу словесности, замечательные по своему особенному красноречию, прозаические или стихотворные» должны были произноситься учениками наизусть²⁹.

Сознавая, что для поднятия как самого преподавания, так и умственного уровня учеников необходимы посторонние пособия, отец Платон весьма деятельно заботился об устройстве семинарской библиотеки. Вскоре по приезде в Тамбовскую семинарию, 22 мая 1847 г. он просит правление семинарии истребовать от библиотекаря следующие сведения: имеется ли каталог книг? все ли книги в целости?³⁰ Книг было весьма мало, и давно уж создавалась необходимость выписать несколько книг. Но это дело тянулось несколько лет и не привело ни к какому результату, и вот в 1847 г. отец Платон просит семинарское правление позволить ему войти в личные сношения с книгопродавцами по делу о покупке книг для семинарской библиотеки, так как он лично знаком со многими

²⁴ «Нам необходимо просить у Бога просвещения для ясности наших чувств» (лат.).

²⁵ «Мы должны нести труд в духе любви по отношению к ближнему; мы должны переносить труды как бы в наказание за грехи» (лат.).

²⁶ *Чадца моя, не любим словом, ниже языком, но делом и истиною* (1 Ин. 3:18). См. также синод. пер.: *Дети мои! Станем любить не словом или языком, но делом и истиною.*

²⁷ *Без терпения ни один муж не может стать великим* (лат.).

²⁸ Дела. № 303, 1848 г.; 276, 1849 г.; 157, 1851 г.

²⁹ Дело. № 277, 1849 г.

³⁰ Дело. № 127, 1847 г.

из них и поэтому может купить и скорей, и дешевле. Получивши от правления 300 рублей серебром, он приобрел необходимые книги богословского, философского, исторического и литературного характера, из которых и в настоящее время есть некоторые, например Eusebii Pamphili Evangelicae demonstrationes, librix, graece³¹; Ejusdem Evangelicae Preparationes, libri xv, graece³²; Симфония на Библию; Розыск на раскольников свят. Димитрия, Ростовского чудотворца³³, и другие³⁴. 8 марта 1848 г. по его побуждению пожертвованы были губернской секретаршей Татьяной Волгиной в семинарскую библиотеку 11 сочинений³⁵. 21 марта 1851 г. приобретен более для семинарской библиотеки Cursus completus Sacrae Scripturae³⁶. 28 томов за 76 рублей, ввиду того, что не было совершенно пособий для толкования Священного Писания³⁷. В феврале 1852 г. положено было сделать для семинарской библиотеки шкафы и столы³⁸.

³¹ Евсевий Кесарийский (Памфил). Евангельские доказательства (свидетельства): В 10 кн. (на греч. яз.). Этот труд посвящен доказательству истинности христианства пророчествами Ветхого Завета; на рус. яз. не переведен. — Ред.

³² Он же. Евангельское приготовление: В 15 кн. (на греч. яз.). Целью этого труда было стремление показать причины, по которым христиане отвергли языческую философию и приняли учение Ветхого и Нового Завета. На рус. яз. также не переведен. — Ред.

³³ Димитрий, митр. Ростовский и Ярославский. Розыск о раскольнической брынской вере. Киево-Печерская Успенская Лавра, 1903. Название раскола «брынская вера» происходило от дремучих Брынских лесов в Калужской губернии, которые простирались вдоль реки Брыни, впадающей в Жиздру. В этих лесах и жили раскольники. — Ред.

³⁴ Дело № 177, 1847 г.

³⁵ 1) Ядро Российской истории в 3 частях Елагина (Елагин И. П. Опыт повествования о России. — Ред.); 2) Медико-хирургические наблюдения — Мурзинна в 2 частях (Мурзинна Х. А. Новые медико-хирургические наблюдения: Пер. с нем. 2-е изд. СПб., 1801. Ч. 1—2. — Ред.); 3) Об электрической материи тела человеческого в здоровом и болезненном состоянии — Бертольна (Об материи электрической тела человеческого в здоровом и болезненном состоянии (пер. с франц. сочинения аббата Бертольна. М., 1789). — Ред.); 4) Грамматика французская; 5) Двукратное путешествие в Америку — Хвостова (Давыдов Г. И. Двукратное путешествие в Америку морских офицеров Хвостова и Давыдова, писанное сим последним. СПб., 1810—1812. — Ред.); 6) Немецкая грамматика; 7) История турецкая — Мнибета (Минь В. История турецкая, начиная временами как она составила... СПб., 1789—1790. Ч. 1—4. — Ред.); 8) Всеобщая география; 9) Легчайший способ к познанию русских законов (Смирнов С. А. Легчайший способ к познанию российских употребительнейших законов, с приложением таблицы о присутственных местах. М., 1821. — Ред.); 10) Устав о питейном сборе (входящий в 5-й том Свода законов Российской империи. — Ред.) и 11) Об учреждениях для управления губерниями Екатерины II (речь идет об «Учреждении для управления губерний» императрицы Екатерины II; не представляется возможным установить, какое именно издание имелось в виду; см. по этой теме: Григорьев В. А. Реформа местного управления при Екатерине II: Учреждение о губерниях 7 ноября 1775 г. СПб., 1910. — Ред.) (Дело № 57, 1848 г.).

³⁶ Migne J. P. Scripturae Sacrae cursus completus. Т. 1—28. Parisiis, 1837—1845 (Минь Ж. П. Свод толкований на Священное Писание. Париж, 1837—1845). — Ред.

³⁷ Дело № 104, 1851 г.

³⁸ Дело № 40, 1852 г.

Но так как хотя семинарская библиотека увеличилась благодаря заботам отца Платона в своем объеме, но порядка в ней было все-таки мало, то ректор и на эту сторону обратил свое внимание. Еще 27 февраля 1849 г. ученикам было приказано непременно сдавать книги в полнейшей исправности при отъезде в дома родителей³⁹. Чтобы вполне упрочить порядок, отец Платон сам взялся за весьма трудную работу — составление полного каталога книг семинарской библиотеки⁴⁰ и неусыпно работал над ним целых два месяца. Этим каталогом и до сих пор пользуются в семинарской библиотеке. Из этого видно, сколько тяжелого и усидчивого труда положил отец Платон, как ревностно он заботился о возвышении умственного уровня в семинарии. И заслуга его в этом отношении будет и должна цениться до тех пор, пока будет существовать эта семинария.

Во время управления отцом Платоном Тамбовской семинарией много было послано воспитанников в различные академии: так, например, Кирилл Альбов, Иустин Цветков, Александр Добров, Иван Красивский, Виктор Певницкий (ныне законоучитель в Тамбовском Александринском институте), Алексей Дубровский, Михаил Попов, Александр Студенецкий (бывший наставник Тамбовской семинарии), Петр Преображенский и Иван Сладкопевцев (в настоящее время наставники Тамбовской семинарии)⁴¹.

Заботясь о возвышении умственного уровня учеников, он в то же время не оставлял без внимания и нравственно-религиозного их состояния. Этому служит свидетельством тот факт, что ежегодно по несколько человек из учеников семинарии, и преимущественно из высшего отделения, как находившегося под прямым влиянием отца Платона, отправлялись на поклонение святым мощам в Воронеж, Киев и Москву. Так, в 1847 г. — 7 человек, в 1849 г. — 10 человек, в 1852 г. — 29 человек⁴². О высоком умственном и нравственном уровне семинарии свидетельствует, между прочим, и профессор Казанской академии архимандрит Антоний, ревизовавший Тамбовскую семинарию в июле 1848 г. и объявивший благодарность всем наставникам семинарии и начальникам за ревностное отношение к своим обязанностям⁴³.

Требования отца Платона относительно наставников и учеников особенно рельефно выражаются из его отчета о ревизии Шацкого и Липецкого училищ, произведенной им в 1848 г. В этом отчете говорится: «Нравственный надзор за

³⁹ Дело № 277, 1849 г.

⁴⁰ Дело № 96, 1852 г.

⁴¹ Дела № 145, 1849 г.; 59, 1851 г.; 106, 1852 г.; 57, 1852 г.

⁴² Дела № 180, 1847 г.; 142, 1849 г.; 194, 1852 г.

⁴³ Дело № 277, 1849 г. Имеется в виду Антоний (Амфитеатров). — Ред.

учениками Шацких училищ производится инспектором и его помощником неослабно и бдительно, под руководством смотрителя училищ. Все попечение училищного начальства устремлено на то, чтобы вкоренить в детях страх Божий, для чего строго наблюдается за чтением молитв утренних и вечерних на квартирах; за хождением учеников в храм Божий и за благоговейным их стоянием во время богослужения, сохраняется строгий выбор квартир для учеников». По части учебной: «С латинского языка на русский ученики переводили и говорили трудные примеры хорошо, а некоторые даже очень хорошо; учитель (по Священной истории и катехизису) Бельский умеет передавать ученикам преподаваемые им предметы и утверждать их не только в памяти учеников, но и в разумении. По греческому языку ученики умели переводить и разбирать как хрестоматию, так и Новый Завет везде, где ни открывалось... По географии ученики не приучены к ответам на вопросы, не в порядке учебника предлагаемые, и во всем обучении географии не достаёт практического применения... Учитель Магницкий имеет нужду быть более ясным и вразумительным для учеников, чем теперь. Не много вопросов он умел предложить ясно, определённо и вразумительно. Устав церковный ученики хотя твердо читают по данной книжке, но не имеют понятия о применении его к делу». «В Липецком училище по катехизису ученики читали довольно твердо, но не приучены к ответам, если вопрос будет предложен другими словами, чем в учебнике... Географию мало знают. Наставник старается более о том, чтобы ученики затвердили урок, а не о том, чтобы раскрыть в них разумение и обратить знание в духовную собственность ученика...» По экономической части: «Смотритель с отеческой заботливостью старается о хорошем содержании учеников пищею и одеждою; все съестные припасы, которые запасы, свежи и лучшего достоинства; в столовой кушанье приготовлено было хорошо; хлеб чистый и вкусный. Ученики помещаются в чистых и свежих комнатах, где воздух хороший и сохраняется опрятность...»⁴⁴

Заботясь о возвышении умственного и нравственного уровня, отец Платон не оставлял без внимания и экономической части. При нем в 1848 и 1849 гг. были построены 3 деревянных амбара для складки семинарского провианта⁴⁵, что имело большое значение в гигиеническом отношении, так как здесь несравненно лучше сохранялась пища для казеннокоштных воспитанников, чем, без сомнения, облегчалась жизнь этих бесприютных сирот. Любовь к этим же сиротам побуждала отца Платона два раза ходатайствовать (в 1850 и 1851 гг.)

⁴⁴ Дело № 152, 1848 г.

⁴⁵ Дело № 256, 1849 г.

перед высшим начальством об удвоении бурсачных и полубурсачных окладов, так как, по случаю свирепствовавшей тогда эпидемии, число сирот увеличилось до 469 человек; а окладов бурсачных и полубурсачных положено было только для духовных училищ 120, но такой суммы было совершенно недостаточно для мало-мальски сносного облегчения тяжелой участи этих сирот⁴⁶.

По ходатайству отца Платона 27 октября 1850 г. увеличен оклад на содержание семинарского дома от 857 рублей 10 копеек до 2000 рублей серебром ежегодно⁴⁷.

Итак, мы видим, что отец Платон принимал деятельное участие во всех отраслях семинарских дел; он за всем следил и обо всем заботился. Можно представить после этого, какая неусыпная деятельность на благо семинарии наполняла его жизнь от 1847 до 1853 года! Но кроме сего, он еще с 27 ноября 1847 г. назначен был цензором проповедей, говоримых в кафедральном соборе, на место уволенного от этой должности по болезни архимандрита Иннокентия⁴⁸.

Эта обязанность тоже отнимала немало дорогого для отца Платона времени. Но еще более обременяли его работы в консистории, где он, со свойственным ему неослабным трудолюбием, постоянно занимался⁴⁹.

За все неусыпные труды, за всю неустанную деятельность 27 мая 1852 года отцу Платону пожалован был орден Анны 2-й степени с короною⁵⁰. А в декабре того же года он был переведен в ректора Владимирской семинарии, оставив в Тамбове навсегда добрую о себе память.



⁴⁶ Дело № 260, 1850 г.

⁴⁷ Дело № 209, 1850 г.

⁴⁸ Дело № 293, 1847 г.

⁴⁹ Дело № 303, 1848 г., л. 61.

⁵⁰ Дело № 102, 1852 г.

Посмертные сочинения Д. Г. Льюиса¹

По смерти известного английского мыслителя Д. Г. Льюиса между его бумагами найдены материалы для продолжения его последнего, капитальнейшего труда, «*Problems of Life and Mind*», прерванного смертью на третьем томе, из которых два переведены и на русский язык под заглавием «Вопросы жизни и духа»². Эти материалы недавно обнаружены в Англии в двух небольших томах. Содержания они исключительно психологического и, хотя не представляют вполне цельного и законченного труда, однако общая их основная идея и главные пункты ее развития намечены ясно и составляют значительный вклад в область столь мало разработанной науки, как психология. Льюис выходит из того положения, что позитивисты, разделившись на партии, не могли до сих пор поставить психологию на строго научную почву; до сих пор еще строго не определен круг тех явлений, которые должны войти в ее область, что составляет первое условие всякой точной науки; до сих пор не положено еще в ее основу индуктивно-экспериментального метода, который дал бы ей возможность непрерывно-систематического развития, подобно другим положительным наукам. Выходя из этих мыслей, Льюис хотел в четвертом томе изложить мотивы к изучению психологии, дать ее точное определение и показать ее истинный метод, а в пятом — положить в основу психологии несколько фундаментальных индукций.

Мотивы к изучению психологии Льюис разделяет на отвлеченные и практические. Отвлеченные — частью теологического характера, насколько они способствуют решению вопроса о самостоятельности души, о возможности ее

¹ Печатается по: Г. [Грибановский М.] Посмертные сочинения Д. Г. Льюиса. Мысль, 1882. № 1. С. 121—130. — *Ред.*

² Льюис Джордж Генри (1817—1878) — английский писатель. В труде «*Problems of Life and Mind*» (London, 1874—1879; рус. пер.: Вопросы о жизни и духе (1876)) пытался развить и дополнить позитивную философию О. Конта привнесением в нее метафизики, предложив назвать ее «метэмпирикой». На русский язык было переведено также сочинение «*Physiology of Common Life*» (London, 1860) — «Физиология обыденной жизни» (М., 1861—1862). — *Ред.*

загробного существования и т. п., частью — чисто научной любознательности. Практические мотивы осязательны для каждого, кто занимается воспитанием юношества или стоит на общественном посту, где является необходимость влиять на людей и управлять ими. Психологию Льюис определяет как анализ и классификацию функций и способностей чувства (в широком смысле слова — the sentient functions and faculties) при помощи наблюдения и индукции и с целью разложения их на биологические и социологические условия их существования (conditions of existence). Такое определение психологии как науки, занимающейся явлениями не сознания (consciousness) только, но вообще чувства (sentience), по мнению Льюиса, представляет две выгоды: во-первых, подводит ее под общую науку о жизни, т. е. биологию, а во-вторых, вводит в ее круг бессознательные душевные явления, которые до сих пор занимали какое-то двусмысленное положение между физиологией и психологией. Но тут само собой рождаются три существенных вопроса: 1) как же точно выразить отношение психологии к биологии, т. е. какое место первая занимает в последней? 2) как относятся между собою нервные процессы и чувство? Тождественны ли они, или находятся в отношении причины к следствию, или между ними существует какое-либо другое отношение? и 3) какое значение имеют бессознательные душевные процессы для всей нашей духовной жизни, и в частности для сознательной? Льюис пытается разрешить эти вопросы с строго научной точки зрения. По вопросу об отношении психологии к биологии Льюис старается насколько можно ближе примкнуть к Конту, хотя не может при этом избежать и весьма существенных с ним разногласий. Психология, по его мнению, есть ветвь (the branch) биологии, поскольку она занимается не всеми жизненными явлениями, но только частью их, именно явлениями чувства в широком смысле этого слова. Но в то же время он прибавляет, уже существенно отличаясь от Конта, что часть этих явлений чувства может быть исследуема только чрез внутренний опыт. Он даже идет еще далее, утверждая, что для настоящего времени психологию удобнее всего ограничить, не касаясь мира животного, только явлениями человеческой души, во-первых, потому, что они представляют для нас наибольший интерес, а во-вторых, и самое главное, потому, что они гораздо понятнее для нас, чем темные душевные явления животных, которые мы объясняем по аналогии с нашими же душевными явлениями. По вопросу об отношении нервных процессов или нервности (neurility) к чувству Льюис высказывается за их тождественность. Это две стороны одного и того же факта (этот взгляд был высказан и развит особенно в третьем томе его труда в «Physical Basis of Mind»). Спекулятивное мышление, по его словам,

с давних пор стремилось освободиться от губительного дуализма тела и духа и пыталось помирить их во что бы то ни стало. Льюис считает свою мысль наиболее удачной попыткой в этом отношении. Нервность и чувство не различные вещи, но одна и та же вещь, рассматриваемая с разных сторон: чувство, рассматриваемое объективно, есть нервный процесс; нервный процесс, рассматриваемый субъективно, есть чувство. Этот взгляд, по мнению Льюиса, выгоден и в том отношении, что с принятием его легко разрешается вопрос о взаимодействии души и тела, наделавший столько хлопот философам и породивший столько гипотез. Если душа и тело не отдельные субстанции, а различные стороны одной и той же вещи, то понятно, что взаимодействие между ними не только возможно, но даже необходимо, так как изменения одной стороны не могут не отразиться соответствующим образом на другой. Но принимая существенную тождественность нервности и чувства, Льюис сталкивается с господствующим мнением, что они относятся между собою, как причина к следствию. Он пытается примирить этот взгляд с своим, утверждая, что и причина и следствие не суть какие-либо отдельные вещи, это тоже две стороны одного и того же факта. Что такое следствие, как не встреча (meeting) всех своих условий, т. е. причин? Но очевидно, что в таком случае оно вовсе не есть что-нибудь самостоятельное, а только другая сторона тех же причин в момент их взаимной встречи. Из такого разрешения вопроса об отношении нервности к чувству понятно, как Льюис должен был ответить на третий вопрос и как он смотрит на бессознательные явления души. Если чувство есть только другая сторона нервных процессов, то, очевидно, оно должно быть везде, где замечаются эти последние, сознаем ли мы его или не сознаем — это все равно. К этому же мнению приводит Льюиса и тот факт, констатированный в настоящее время нервной физиологией и анатомией, что нервная ткань в существенных чертах одинакова как в центрах сознания, так и в центрах, не имеющих этого характера, и вообще во всех частях нервной системы. Известно также множество фактов, что обезглавленные животные, следовательно лишенные сознательности, обнаруживают движения, которые указывают на способность ощущения боли и других проявлений чувствительности. При таком взгляде на бессознательные чувства Льюис борется против ограничения области психологии одними сознательными явлениями. Ведь это значит исключать из ее области массу бессознательных процессов ума, чувства и воли, т. е. большую часть нашей душевной жизни, что, конечно, никак не может быть желательно в научных интересах. Нужно принять во внимание и то, что эти бессознательные явления лежат в основе явлений сознательных и объясняют

их. Сознательность приводит к бессознательным процессам вследствие их повторяемости, постепенного выяснения и развития. Если так, то, ограничиваясь одними сознательными явлениями, психология не будет иметь в своих руках ключа к их объяснению, будет рассматривать верхушки, цветы, не обращая внимания на их основы и корни. Выходя из этих соображений, Льюис настаивает, что бессознательные душевные явления должны быть непременно предметом психологии. Давши определение психологии, указавши ее задачу и область ее исследований, Льюис приступает к рассмотрению ее метода. Истинным психологическим методом, по его мнению, должно быть соединение (combination) трех частных методов: метода самонаблюдения (интроспективного), биологического и социологического. Принимая метод самонаблюдения, Льюис, как мы уже сказали, существенно отличается от Конта. Он горячо защищает его и удивляется, как мог отрицать его такой чуткий к действительности мыслитель, как Конт. Ведь существование его — такой же естественный и необходимый факт, присущий каждому человеку, как и простое движение тела. По его мнению, гораздо логичнее было бы утверждать невозможность наблюдения внешних предметов, так как оно может совершаться только под окраскою наших внутренних процессов. Поэтому нужно признать, что с психологической точки зрения как внутреннее, так и внешнее наблюдение одинаково законны; как то, так и другое есть проявление одной и той же способности; различие их обуславливается разностью производящих их стимулов: внутреннее наблюдение возбуждается фактами внутренней жизни, а внешнее — фактами внешнего мира. Льюис требует, чтоб самонаблюдению в научном методе было отведено почетное место наравне с внешним наблюдением. Но, защищая законность метода самонаблюдения, Льюис не исключает этим пригодности и даже необходимости для психологии и других методов. Метод самонаблюдения недостаточен, потому что он неприложим к бессознательным явлениям, которые сам же Льюис вводит в область психологии, да и кроме того, он носит на себе слишком субъективный характер и не может, взятый в отдельности, сообщить психологии твердой научной основы и объективной точности наравне с другими положительными науками. Тут на помощь методу самонаблюдения должен выступить метод биологический. Человек есть часть мира животного, поэтому с своей животной стороны подлежит сравнению с другими животными. Но Льюис наперед предупреждает от излишнего увлечения этим методом. Часто физиологи, следуя исключительно ему, строят ни на чем не основанные гипотезы, и вместо объяснения психологических процессов физиологическим путем, они занимаются только переводом психологи-

ческих терминов на физиологический язык, что, конечно, ничуть не разъясняет дела. Льюис советует весьма осторожно относиться к господствующему теперь стремлению выводить явления человеческой души из аналогичных им явлений душевной жизни животных. До сих пор мы мало понимаем разность человека от животных, не нашли еще пограничной между ними черты, тем более что животные лишены языка — самого могучего средства для выражения внутренней жизни — и стоят пред нами молчаливым сфинксом, разгадать тайну которого предоставляется всякому по его вкусу. Мы постоянно придаем явлениям животной жизни антропоморфический характер как более понятный нам, а потом из этих созданных нашим же незнанием антропоморфических свойств выводим наши свойства. Тут очевидный круг, из которого можно выйти только тогда, когда мы употребим сперва все силы на изучение человека, а потом уже, вооруженные этим знанием, перейдем к сравнению и с животным миром. Правилу биологического метода: иди от простого к сложному, от животного к человеку, — Льюис противопоставляет другое правило: иди от известного к неизвестному, от человека к животному. Но чтоб изучить человека, нужно рассматривать его в той среде, в которой ему свойственно жить, действовать и развиваться по самой его природе, т. е. в среде общественной. Человек — животное социальное, единица коллективной жизни, и изолировать его от общества настолько же нелепо, как и от природы. Поэтому к методу самонаблюдения и методу биологическому должен быть присоединен метод социологический. Льюис придает ему чрезвычайно большое значение. Социальный фактор кладет то глубокое различие, какое мы замечаем между миром животным и миром человека; он превращает восприятия в мысли и ощущения — в развитые чувства. Без общества нет языка, без языка нет традиции, без традиции нет ни религии, ни науки, ни искусства. Льюис рисует великое, почти всемогущее значение социальной среды, или, как он называет, общего духа (*general mind*), на каждую отдельную единицу и иллюстрирует примером развития морального чувства. Вся история, по его мнению, есть непрерывный ряд душевных видоизменений под влиянием изменяющихся социальных условий. Он намечает при этом очерк эволюции чувства, знания, искусства и всей культуры, или общего духа человечества. Психология, если хочет соответствовать своей задаче, должна выяснить, насколько именно сильно это влияние социальной среды на отдельного индивидуума и какими путями и средствами оно производится. Льюис намерен был выполнить эту задачу, рассмотреть этот капитальнейший вопрос в его деталях, но смерть не дала осуществиться этой самой плодотворной мысли во всем сочинении.

Этим заканчивается четвертый том «Problems of Life and Mind». Он имеет, как мы видели, характер связности и некоторой законченности. Не то мы видим в пятом и последнем томе. Тут одни наброски, отрывки, часто не имеющие между собой связи и не выдерживающие ни малейшего прикосновения научной критики. Видно, что тут мысли набросаны только вчерне и сам автор не успел вдуматься в них и оценить их состоятельность. Много тут и старых мыслей, которые уже развиты в предыдущих томах. Так как и новые, часто совсем несостоятельные, и старые, известные из предыдущих томов, мысли не имеют ни научной ценности, ни новизны, то мы и не будем на них останавливаться.

Сравнительно заслуживает внимания в этом томе его «Логика знаков» («The Logic of Signs»), где он пытается показать, какое значение имеет язык на развитие интеллекта, возводя его от непосредственного и простого восприятия к сложным и величественным абстракциям.

Потом можно упомянуть о «психологическом спектре», мысль о котором Льюис настойчиво называет оригинальной и приписывает ее исключительно себе. Как красный, зеленый и фиолетовый цвета имеют общие характеристические элементы и входят как бы взаимно друг в друга, так чувство, суждение и воля неразрывно соединяются в каждом факте нашей душевной жизни, хотя мы и называем один факт проявлением чувства, другой — рассудка, третий — воли, смотря по преобладанию того или другого элемента.

Из этого краткого изложения посмертных томов «Problems of Life and Mind» мы видим, что они имеют те же достоинства и те же недостатки, которыми отличаются и предыдущие произведения покойного исследователя. Они имеют в виду великую цель — примирить крайние направления в психологии, соединить их лучшие стороны и дать новую, высшую точку зрения на данный предмет. Но в то же время нельзя не заметить, что эта великая цель не всегда удачно достигается. Противоречия иногда остаются не устраненными с строго научной точки зрения. Возьмем, например, один из самых существенных вопросов — вопрос об отношении нервности к чувству. Льюис отождествляет их, считая их за стороны одного и того же факта. Мысль плодотворная, но обоснована ли она научным путем на эмпирической почве, на которой хочет стоять наш автор? Нет; что такое этот факт, как не предположение, построенное чисто на метафизической почве? Он нами не наблюдается ни внутренним, ни внешним путем; мы знаем его стороны (чувство — с одной, и нервный процесс с другой стороны), с эмпирической точки зрения совершенно несходные, но не видим его самого, не видим этого моста, который соединяет оба края бездны. Льюис создает его

в своей творческой фантазии, но не нашел его в действительности. Наблюдаемый эмпирически, дуализм может быть примирен не на метафизической почве, но только на эмпирической же, когда будут найдены элементы, общие и тому и другому миру. До тех пор всякая, хотя бы и великая, попытка с эмпирической точки зрения должна быть признана несостоятельной. Точно так же ясно, что и вытекающее отсюда принятие бессознательных чувств, присущих всей нервной материи, не имеет строго научной опоры и покоится тоже на метафизической почве. Эмпирическое сознание не дает нам пока достаточно данных для принятия такого великого обобщения, а Льюис, конечно, не желал выходить за пределы данного опыта.

Относительно метода можно заметить некоторую неопределенность. Нет достаточного выделения метода самонаблюдения от метода *a priori*; излишне преувеличены опасности биологического метода и оставлены без внимания некоторые его выгоды, особенно в области сравнительной психологии; известно, что только тут возможно «уединение» психических явлений, столь желаемое в интересах каждой индуктивной науки и вместе с тем почти неосуществимое в сфере исключительно человеческой. Наиболее разработан и заслуживает внимания отдел о социологическом методе, и в частности о могучем влиянии социальной среды на отдельных личностей. Эта мысль величайшей важности. Жаль, что смерть не позволила развить ее во всех деталях. Но тут замечается одна черта, отчасти проглядывающая и во многих других местах произведения, которая производит неприятное впечатление. Это — стремление выдать свою мысль за вполне оригинальную. Между тем мы находим ее еще в глубокой древности. Платон устами Протагора констатирует факт великого влияния общества на отдельных членов; в своем «Государстве» он часто говорит о подавляющем влиянии традиций, установлений и всей культуры на человеческую душу. Мы видим эту же мысль у Аристотеля, Цицерона и других представителей Греции и Рима. В Новое время еще прежде Конта ее принимал Мандевиль³, хотя в одностороннем смысле развития исключительно эго-альтруистических чувств. Юм и Монтескье тоже стоят в ряду ее защитников. Даже Руссо утверждал, что человек впервые изменился к лучшему по вступлении в общество, хотя с течением времени и огрубел. Со времени Конта мы видим выразителями этой мысли таких гениальных ученых, как Дарвина в его «Происхождении человека»

³ Мандевиль Бернард (1670—1733) — английский философ, писатель, врач французского происхождения. Автор исследований, подтвердивших взаимосвязь деятельности индивида с социальными результатами (в частности, значение принципа разделения труда). — *Ред.*

и Спенсера в его заключении к «Началам психологии». Впрочем, оригинальность Льюиса может быть признана в том, что он это учение применил к интеллекту, тогда как Дарвин — ко всей природе человека вообще, а Спенсер — главным образом к чувству. Точно так же Льюис не совсем справедливо признает вполне оригинальной свою мысль о психологическом спектре. Зародыши этой мысли мы находим прежде его у Бэна⁴.

Но несмотря на эти недостатки, которые частью обуславливаются самой трудностью предмета, частью извинительные по неоконченности сочинения, частью вытекающие, наконец, из свойственного человеку желания оригинальности, — мы должны признать, что и эти два посмертных тома значительно углубляют многие взгляды в области психологии, дают много плодотворных обобщений, прекрасно иллюстрируют их и все проникнуты величайшим стремлением нашего времени к монизму и эволюции.



⁴ Бэн Александр (1818–1903) — шотландский философ, педагог и психолог. Представитель опытной психологии, применивший физиологические методы в психологии и положивший начало систематизации психологических теорий. — *Ред.*

Развитие представления «я» в человечестве¹

Представление о нашем «я» есть перевод нашего самочувствия на язык мысли, совершаемый путем опыта. Представление это подлежит закономерному историческому развитию, так как необходимые его условия — самочувствие, мысль и опыт — развиваются по определенным законам как в индивидуальной, так и в общечеловеческой жизни. Самочувствие идет в параллель с развитием нашего телесного и «психического» организмов². В первобытном состоянии человечества преобладает развитие телесного организма; психическая жизнь только что зарождается; сообразно этому и самочувствие носит характер телесности, однообразия и узости. При дальнейшем ходе истории развивается по закону дифференциации и психический организм; поэтому и самочувствие принимает более и более отпечаток духовности, а вместе с этим — разнообразия по содержанию и широты по объему. Мысль, подчиняясь тому же закону, прогрессирует от неопределенного и грубого к определенному и утонченному; смутное представление дикаря и тонкая, как лезвие, критика Канта представляют два крайних звена в цепи этого умственного прогресса. Опыт тоже может накапливаться, упорядочиваться, шириться и развиваться только постепенно, в зависимости от возрастающей остроты мысли, от окружающей природы и общественного взаимодействия. Сообразно с таким ходом развития самочувствия, мысли и опыта видоизменяется и представление человека о своем «я». Преобладание узости и телесности в самочувствии, неопределенность и слабость мышления вместе с ограниченностью опыта приводит первобытного человека к представлению о себе как о теле, и притом даже не совсем отдаленном от других окружающих

¹ Печатается по: Г. [Михаил Грибановский.] Развитие представления «я» в человечестве. Мысль. 1882. № 3. С. 339–366. — Ред.

² Заимствую выражение «психический организм», не получившее еще права гражданства в науке, у известного современного философа Я. Фрошаммера, из его произведения «Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses» (1877), так как оно весьма ясно дает мысль о постепенном органическом росте души, подобно росту телесного организма.

тел. По мере того как самочувствие принимает более духовный характер, мысль изоощряется, а опыт расширяет свои пределы, и представление о «я» теряет свою грубую телесную форму, получает духовную окраску, глубину и широту содержания и точнее определяется. «Я» является то как чувствующее и представляющее, то как волящее и деятельное, смотря по преобладанию того или другого рода душевной деятельности, то как полнота душевной жизни со всем необъятным многообразием ее проявления.

В предлагаемом очерке мы постараемся развить эти коротко намеченные мысли о постепенном выяснении и расширении представления о нашем «я» в жизни человечества.

На первых ступенях развития человеку естественней всего представлять свое «я» как тело. К этому приводит самая неразвитость его психической жизни. У некоторых американских племен замечается отсутствие сколько-нибудь сильных чувств и величайшее хладнокровие к страданию и радости, сменяемое лишь изредка грубыми, бессознательными вспышками гнева, ненависти и мщения. Любовь и дружба им неизвестны³. Босман говорит о неграх, что трудно различить, когда они счастливы и когда несчастны: под ударами плети идя на работу, они пляшут с веселыми лицами⁴. Мы видим, что психическая жизнь не достигла еще какого-нибудь разнообразия или тонкой отзывчивости. Поэтому, по справедливому замечанию Вуттке, человек сперва не замечает своей души⁵. Между тем много причин заметить человеку свое тело и отождествить его со своим «я». Прикосновение к его телу возбуждает в нем особое чувство, отличное от того индифферентного представления, которое получается им при взгляде на соприкосновение других предметов между собою. Это чувство может иногда возрасти до весьма чувствительной боли. Осознание своего тела дает ему двустороннее ощущение: осозающего и осозаемого, чего не бывает в отношении к другим телам. Движение своего тела совершается им непосредственно и с особым мускульным ощущением, чего он не замечает при движении внешних предметов. Органические ощущения голода, усталости и т.п. ставят его в еще более близкие отношения к своему телу. Факт перемещения «я» вместе с телом и отсутствие фактов отделимости первого от последнего окончательно принуждают

³ Klemm G. Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit. Leipzig, 1843—1852. Bd. I—X. См.: Bd. I (Leipzig, 1845). S. 234.

⁴ Ibid. Bd. III. S. 219.

⁵ Wuttke G. Die Geschichte des Heidentums. Leipzig, 1851—1853. См.: Bd. I (1852). S. 107.

первобытного человека представлять свое «я» как тело. Поэтому всякое повреждение тела считается повреждением самого «я». Негры больше смерти боятся уродующей болезни, думая, что с этими уродствами они перейдут и в другой мир⁶: по их мнению, души безголовых также безголовы⁷. По мнению кафров, готтентотов, многих негрских племен и некоторых южноамериканских и североазиатских народов, со смертью тела умирает и душа⁸. Всякое украшение тела для дикаря есть украшение его «я». Этим объясняется справедливое замечание Спенсера, что красота в первобытном человечестве везде предпочитается пользе. Австралийцы Ботанибея носили в носу кость толщиною в мужской палец; она препятствовала им дышать носом, но они охотно мирились с неудобствами ради приличия⁹. Гумбольдт¹⁰ рассказывает об индейцах, что они две недели работают из-за куска краски для расписывания тела. По рассказам всех путешественников, дикари предпочитают при покупке бусы, разные бляхушки и т. п. предметы роскоши таким необходимым вещам, как сукно, колленкор и т. п. Американские дикари в хорошую погоду красуются в козлиных шкурах, а в дурную дрожат полунагими. Наши московские бояре носили свои высокие меховые шапки во время жары и прятали их в свои длинные полы во время дождя. Все это может быть объяснено тем, что не установлено еще различия между телом и «я». Неприятно дрожать от холода или мокнуть от дождя, но все же лучше, чем испортить украшения и тем нанести существенный вред своей личности, своему «я».

Форма тела считается формой нашего «я». Мы уже упоминали о безголовых душах дикарей. Негры не любят своих изображений, думая, что они чрез это теряют часть своего «я»¹¹. Рабы одного вест-индского плантатора, удрученные непосильной работой, стали один за другим вешаться; эпидемия самоубийств прекратилась только тогда, когда повесившимся стали отрубать голову и руки, потому что рабы не хотели явиться в ту жизнь с такой обезображенной формой¹². Наши раскольники сжигались на кострах из-за сохранения бороды как существенного признака их личности, как образа и подобия Божия. Замечательно,

⁶ Waitz F. Th. *Antropologie der Naturvölker*. Leipzig, 1859–1872. Bd. I–VI. См.: Bd. II. S. 194.

⁷ Wutke G. *Die Geschichte des Heidentums*. Bd. I. S. 107.

⁸ Ibid. Bd. I. C. 109.

⁹ Леббок Д. *Начало цивилизации*. СПб., 1876. С. 38.

¹⁰ Имеется в виду Александр Фридрих Генрих фон Гумбольдт (1769–1859) — немецкий естествоиспытатель и путешественник. — Ред.

¹¹ Waitz F. Th. *Antropologie der Naturvölker*. Bd. II. S. 184.

¹² Wutke G. *Die Geschichte des Heidentums*. Bd. I. S. 107.

что дикари иногда из-за формы забывают даже самую материальность предметов и приходят чрез это к самым курьезным заключениям. Индейцы одного племени, у которых пропало стадо буйволов, вообразили, что живописец, нарисовавший это стадо, унес его в своем портфеле¹³. На этом отождествлении формы тела с нашим «я» основывается тот ряд суеверий, когда с целью повредить врагу наносят вред его изображению. На острове Борнео до сих пор существует известный в Европе обычай делать из воска фигуру врага, которого нужно околдовать; его тело разрушается по мере того, как растапливается его фигура¹⁴.

Отсюда же истекают заговоры над какою-либо частью тела, чтоб повредить тому, кому она принадлежит. В Италии до сих пор не любят доверять локону своих волос кому бы то ни было из опасения быть околдованным или привороженным против воли¹⁵. Это же воззрение служит причиною и той ярости, с которой победитель старается обезобразить труп своего врага; это свойственно почти всему дикому миру; массу подобных случаев мы знаем из последней русско-турецкой войны; даже Магомет надругался над трупами побежденных жителей Мекки и в Коране говорит, что два ангела смерти приходили мучить их тела и в самой земле. Кроме формы, самое мясо и кровь тела отождествляются с «я». Отсюда происходит вера в то, что с мясом переходят и душевные свойства того животного или человека, которому оно принадлежит. Индейцы пред битвой бегутся есть мясо трусливого зверя¹⁶. Индейцы племени дакота едят печень собаки, чтоб усвоить храбрость и ловкость последней¹⁷. Китаец ест сердце мятежника, чтоб сделаться храбрым¹⁸. Пить кровь воспрещается Моисеевым законом, потому что «кровь есть душа»¹⁹. По народным воззрениям, продающий душу свою черту должен дать расписку, писанную кровью.

Стоя на этой низшей ступени развития, человек не только отождествляет «я» со своим телом, но и не может физически разграничить последнего от других близких тел и, таким образом, не выделяет строго своего «я» из окружающей обстановки. Нет еще ясного разграничения между отцом и детьми. На это указывает распространенный между дикими обычай кувада, то есть высиживания.

¹³ Вундт В. М. Душа человека и животных. СПб., 1865—1866. Т. I—II. См.: т. II. С. 326.

¹⁴ Тайлор Э. Б. Доисторический быт человечества и начало цивилизации. М., 1868. С. 156.

¹⁵ Там же. С. 168.

¹⁶ Waitz F. Th. Anthropologie der Naturvölker. Bd. III. S. 159; Bd. VI. S. 161.

¹⁷ Вундт В. М. Душа человека и животных. Т. II. С. 330.

¹⁸ Тайлор Э. Б. Доисторический быт человечества... С. 172. Ср. Вундт В. М. Душа человека и животных. Т. II. С. 166—167.

¹⁹ Только строго наблюдай, чтобы не есть крови, потому что кровь есть душа: не ешь души вместе с мясом (Втор. 12:23). Ср.: Waitz F. Th. Anthropologie der Naturvölker. Bd. VI. S. 672.

У караибов по рождении ребенка отец начинает охоть, ложится в постель, и его навещают как больного; в течение сорока дней он выдерживает самую строгую диету и в течение полугода не ест рыбы, думая, что она нездорова для желудка ребенка и что к нему перейдут естественные недостатки животного, которым питается его отец²⁰. «Дети наши происходят от нас, сказал один дикий: и вареная пища, употребляемая взрослыми людьми, полезна нам во всякое другое время, но если мы будем есть в такие дни (вскоре по рождении ребенка), то это причинит вред маленьким детям»²¹. Один абипонец отказался понюхать табак, говоря: «Мое чихание было бы ужасно вредно для моего ребенка»²². Даже продолжительное пребывание на открытом воздухе не позволяет отцу новорожденного, и в случае смерти последнего, проклятия за невоздержанность сыплются на голову безответного супруга²³. Точно так же неясно различаются физически муж и жена. У дейков острова Борнео муж пред рождением ребенка не должен производить работы острым инструментом, стрелять из ружья, тяжело работать и т. п., чтоб не повредить беременной жене²⁴. У камчадалов муж не должен гнуть на коленке лыжи незадолго до рождения ребенка, потому что это вредно для его жены²⁵. Нет даже полного отделения человека от домашнего животного. Валлас²⁶ рассказывает, что один индеец поймал горного петуха и отдал его кормить своей жене; она должна была питаться только маниоковой мукой и плодами и воздерживаться от всякой животной пищи, перца и соли, потому что это может, по их мнению, причинить смерть птице; если птица умирала, то жене доставались побои за невоздержание²⁷.

Такое же неясное разграничение между человеком и одеждой, которую он носит. Эскимосы, чтобы сделать бездетную женщину плодородной, обвешивают ее старыми английскими подошвами, потому что считают английскую нацию самой плодородной и воображают, что свойства их тела перешли и в их одежду²⁸.

Очевидно, на этой ступени человек не определил еще своего «я», не нашел центра своей личности. Представление о «я» похоже на первоначальную протоплазму, в которой не выделилось еще центрального ядра и все содержание

²⁰ Тайлор Э. Б. Доисторический быт человечества... С. 394–395.

²¹ Там же. С. 397–398.

²² Там же. С. 398.

²³ Там же. С. 399.

²⁴ Там же. С. 400.

²⁵ Там же. С. 401.

²⁶ Уоллес Алфред Рассел (1823–1913) — английский натуралист и писатель. — *Ред.*

²⁷ Там же. С. 402.

²⁸ Леббок Д. Начало цивилизации. С. 20.

которой носит на себе характер почти сплошного однообразия. Да и самую сферу этого представления человек пока ограничил тесным кругом своего тела вместе с другими наиболее близкими ему телами. Человеческое самочувствие стремится расширить эту сферу. Расширение на первых порах носит детский характер; оно идет по двум направлениям: пространства и времени. Прежде всего человек старается увеличить свое «я» чрез пространственное увеличение своего тела. Отсюда произошли, по остроумному объяснению Лотце, высокие прически дикарей с перьями на голове, пышные развевающиеся одежды начальников племен, высокие шапки многих воинственных народов, например черкесов, наши парадные костюмы, высокие цилиндры мужчин, длинные шлейфы дам, высокие каблуки тех и других и т. п.²⁹ Из этого источника проистекает привязанность солдата к своему оружию и кавалериста к его лошади. И тот и другой чувствует расширение своего «я», и оружие и лошадь становятся как бы частью тела, по закону локализации ощущений. Пиша пером, я как бы сам прикасаюсь к бумаге; солдат, рубя оружием, действует точно своей рукой, только в грозном и увеличенном виде; кавалерист пользуется мускулами лошади как своими собственными. Во всех этих случаях происходит иллюзия расширения нашего тела, а с ним и нашего «я». Отсюда же проистекает стремление человека, замечаемое на первых ступенях развития, увеличить количество своих жен и рабов; чем выше место занимает дикарь среди своих единоплеменников, тем более он заботится об этом: чрез это расширяется его собственное представление о своем «я», да и в сознании других это тоже далеко не безразлично. Наблюдаемое везде сильное стремление к собственности имеет своим источником это же воззрение.

Но пространственное расширение «я» не могло удовлетворить человека. При слабой общественной жизни, при разобщенности племен, при безвыходности экономического положения поприще для такого расширения было весьма недостаточно. Поэтому человек пытается раздвинуть пределы своего «я» во времени, давая ему существование за пограничной чертой земной жизни. Он хочет жить и не желает умирать; малейший намек на утрату жизни заставляет его бледнеть. «Ах, — говорят дикари, — как скучно умирать, оставить навеки дом, жену и детей, не носить больше мягкой и теплой одежды, не есть мяса, не курить табаку»³⁰. Поэтому человек продолжает свою жизнь и за гробом. Он не хочет верить, что любимое им существо бесследно исчезло, уничтожилось навеки.

²⁹ См. рус. пер.: Лотце Р. Г. Микрокосм: мысли о естественной и бытовой истории человечества. М., 1866–1867: В 3 т. См.: Т. 2. С. 248–252.

³⁰ Леббок Д. Начало цивилизации. С. 105.

«Как могло быть, чтоб дитя мое умерло? Это совершенно невозможно!» — говорит мать по смерти безумно любимого сына³¹. Поэтому они приписывают ему загробное существование. Не верится человеку, чтоб он был подчинен слепому року случайности, который вправе попирает все его чувства и привязанности; он разрывает железные цепи фатума и создает другую жизнь. Всем существом своим человек предан сладкой надежде, что эта жизнь, исполненная страшных тягостей и непосильного труда, поведет к чему-нибудь лучшему, и он создает другой мир, в котором лучше живется и легче дышится³². Но, создавая такие представления о своем посмертном существовании, человек вместе с этим должен был уже отличать свое «я» от своего тела. «Я» живет, а тело уничтожается, следовательно, они не тождественны. Так вместе с временным расширением «я» приобретает более точное определение; из безразличной протоплазмы начинает выделяться центр, чтобы образовать потом крепкое духовное ядро. Все эти порывы первобытного человека к уяснению и расширению представления о «я» на первых порах имеют робко-детский и грубый характер. Прежде всего, человек не вдруг раздвигает временные пределы своего «я» в целую бесконечность. Сперва он предполагает, что душа переживает тело только на некоторое время и потом погибает³³. Только мало-помалу пред его мыслью и чувством открывается вся необъятная перспектива загробного существования. Далее, первобытный человек не может совершенно отрешиться от телесных представлений своего «я» и разорвать всякую связь последнего с привычной ему обстановкой. Этому способствуют и самые свойства тех фактов, которые подтверждают смутное желание дикаря признать загробное существование души и вместе с этим ее отдельность от этого земного тела. После превосходных исследований Тайлора и Лэббока можно принять за известное, что такими фактами служат главным образом сновидения дикаря и отчасти его галлюцинации. Первобытный человек не может еще отличить субъективных явлений от объективных; поэтому сновидения для него имеют характер явлений реальных. По мнению дейков, душа действительно странствует во время сна по тем местам, которые представляются нам во сне, хотя тело и остается неподвижным в данном месте³⁴. Если здесь видение во сне отдаленных мест и людей приводит естественно к мысли об отдаленности души от тела, то видение во сне умерших

³¹ Тайлор Э. Б. Доисторический быт человечества... С. 11.

³² Wuttke G. Die Geschichte des Heidentums. Bd. I. S. 112.

³³ Лэббок Д. Начало цивилизации. С. 105—106.

³⁴ Тайлор Э. Б. Доисторический быт человечества... С. 8.

родственников наводит на предположение загробного существования их душ по уничтожении тела. Чувство любви и привязанности закрепляет такое предположение и придает ему характер необходимой для сердца действительности. По словам Тайлора, всего лучше эта вера выражается в безумном бреде Маргариты Уилфайр о ее умершем ребенке: «Я помню, что мое бедное дитя умерло, — вам хорошо известно, что его похоронили, но это ничего не значит. Сто раз сидело оно на моих коленях прежде и сто раз после своего погребения. Как могло быть, чтобы оно умерло? Вы знаете — это совершенно невозможно»³⁵. Тут очевидно полное доверие человека к свидетельству своих субъективных ощущений; у первобытного человека оно весьма естественно при его еще детски неокрепшей мысли и полной увлекаемости своими чувствами. А так как сновидения и призраки являются в телесных образах, то понятно, отчего дикарь представляет души умерших в телесном виде. Гренландцы думают, что души могут быть разделены, изуродованы, потеряны, волшебник может их соединить, вылечить и найти³⁶; во время путешествия они оставляют свои души с целью сохранить их здоровье и свежесть³⁷; отделившись от тела, во время трудного перехода в ту жизнь они могут умереть второю смертью, и уж навсегда³⁸. В одной татарской сказке говорится об исполине, который, спрятавши свою душу в мешок на седле, до тех пор был непобедим, пока ее не нашли и не раздавили³⁹. В народе и до сих пор представляют душу в форме человека. На могилу в пищу ей приносят молоко, водку и т. п.⁴⁰ Представляя свою душу в грубом телесном виде, дикарь сперва не задавал себе вопроса об отношении ее к телу. Он чувствует себя как тело и потому отождествляет себя с ним; он видит во сне умерших в телесных образах и потому полагает, что души их хотя и отделены от тела, но все же телесны. Заключающееся для нашей мысли противоречие этих двух положений не выяснилось еще для первобытного человека. Но коль скоро оно начало понемногу сознаваться, потребовалось его примирение. Возможность его лежала уже в самом опыте дикаря; близкие и обыденные факты наталкивали на него. Галлюцинации, да отчасти и сновидения, чаще всего происходят в области зрения и слуха и редко в области осязания. Поэтому в сознании дикаря мало-помалу осязательная материальность душ должна была ступшевываться и давать

³⁵ Тайлор Э. Б. Доисторический быт человечества... С. 11.

³⁶ Wuttke C. Die Geschichte des Heidentums. Bd. I. S. 107.

³⁷ Bastian A. Beiträge zur vergleichenden Psychologie. Leipzig, 1870. S. 20.

³⁸ Тайлор Э. Б. Доисторический быт человечества... С. 401.

³⁹ Bastian A. Beiträge zur vergleichenden Psychologie. S. 21.

⁴⁰ Wuttke C. Die Geschichte des Heidentums. Bd. I. S. 110.

преобладающее место форме. У гренландцев души — бледны и слабы⁴¹. Дикие Южной Америки думают, что души блуждают, как тени, в гуще лесов, как облако над болотистыми лугами или как призрак в облике человека⁴². Лукреций объясняет, что наши сновидения и даже фантазии происходят от воздушных образов, отделяющихся от предметов и летающих в воздухе по разным направлениям⁴³. У греков было царство теней; когда Одиссей, сошедши в Аид, хотел обнять свою любимую мать, то все усилия его оказались тщетными: всякий раз она ускользала из рук; спрошенная о причине этого, она объяснила, что у мертвых крепкие жилы не связывают костей и только одна душа летает в царстве теней. Когда душа Патрокла, как облако дыма, ушла с ревом сквозь землю, Ахиллес воскликнул:

*Боги! так подлинно есть и в Аидовом доме подземном
Дух человека и образ, но он совершенно бесплотный.
Целую видел я ночь: душа несчастливца Патрокла
Все надо мною стояла, стенающий плачущий призрак,
Все мне советы твердила, ему совершенно подобясь*⁴⁴.

Здесь мы видим прекрасное вызванное любовью выражение веры в «я» как в бесплотный облик нашего тела.

Но форма есть нечто видимое, а между тем отделение души от тела есть факт невидимый. Противоречие это требовало разрешения. Поражавшая еще на самых первых ступенях развития человека бездыханность трупа давала повод думать, что душа и есть это бесплотное дыхание, улетающее от человека в момент его смерти. У некоторых племен есть обычай отворять окно при смерти, чтобы дать вылететь духу человека⁴⁵. В Калифорнии душа есть дыхание божества, имеющее к нему возвратиться по освобождении от тела⁴⁶. Славянское слово «душа», латинское *animus*, греческое *ψυχή* означают дыхание. До сих пор обыкновенное воззрение отождествляет душу с дыханием человека. В этом представлении уже само собой скрывается понятие о душе как жизненном начале, что и теперь составляет господствующее мнение всех исторических народов.

⁴¹ Bastian A. Beiträge zur vergleichenden Psychologie. S. 14.

⁴² Wuttke G. Die Geschichte des Heidentums. Bd. I. S. 110.

⁴³ Lucretius. De rerum natura. IV, 31—36.

⁴⁴ Гомер. Илиада. XXIII, 103—107.

⁴⁵ Bastian A. Beiträge zur vergleichenden Psychologie. S. 14.

⁴⁶ Ibid. S. 15.

В этих верованиях мы видим уже, как утончилось и определилось представление о нашем «я»; из однородной, грубой телесной массы выделилось уже ядро как нечто бесплотное, воздушное и животворное. Вместе с этим и загробная жизнь раздвигает свои пределы, и взор человека радуется на открывшуюся перед ним перспективу бесконечности. Таким образом, с одухотворением и разъяснением «я» идет параллельно и его расширение. Но и это одухотворенное «я» человеческому уму трудно представить живущим без всякой связи с телом; вся земная жизнь проходит в тесной внутренней связи с ним, — не то же ли самое должно предположить и в той жизни? откуда являются во время сна наши родные, друзья и знакомые? Представить совсем иную жизнь без всякой нужды в теле трудно и всякому человеку, не говоря уже о дикаре с его грубо-конкретной фантазией и слабой способностью суждения. И вот мы видим попытки поставить отделившиеся души в какую-либо связь с их земными телами. Ирокезы думают, что души и по отделении от тела имеют в нем свое жилище; поэтому провертывают в могиле дырку, чтобы душа могла свободно выходить и входить⁴⁷. В Африке привязывают челюсть своего убитого врага к маленькому барабану, чтобы каждый звук этих инструментов порождал агонию в душе их прежнего владельца⁴⁸. Исходя из этого же воззрения на близкую связь отделившейся души с телом, египтяне бальзамировали трупы. Отсюда же возникло частью то почтение к мертвым телам родственников и друзей, которое мы замечаем на всех ступенях развития человечества. При более высшем духовном развитии хотя возникает сомнение в постоянной связи нашего «я» с земным телом, зато на смену этой мысли возникает учение о воскресении тел; наше «я» представляется как бы дремлющим от смерти тела до его воскресения, и только по соединении с ним оно вновь начинает вести цельную жизнь. Самое грубое выражение этой веры мы находим у перуанцев; они сохраняют ногти и волосы, думая, что они необходимо нужны для тела по воскресении и соединении с душой⁴⁹. В Камчатке верят, что душа опять соединится с телом и уже больше не умрет⁵⁰. Подобное же воззрение мы видим у персов и других более образованных народов и во многих религиях. Как первобытный человек не может представить потусторонней жизни своего «я» совершенно вне связи с телом, точно так же он не может совсем оторваться от окружавшей его на земле обстановки.

⁴⁷ Вундт В. М. Душа человека и животных. Т. II. С. 337.

⁴⁸ Тайлор Э. Б. Доисторический быт человечества... С. 170.

⁴⁹ Waitz F. Th. Anthropologie der Naturvölker. Bd. IV. S. 486.

⁵⁰ Wuttke G. Die Geschichte des Heidentums. Bd. I. S. 111.

И это вполне естественно. Проводя всю жизнь в известной среде, занимая известное социальное положение, человек так сживается с этим, что его мысль отказывается представить свое существование помимо этих условий. Тут человек опять вполне доверяется своему непосредственному опыту; слабая жизнь его не в состоянии отделить еще существенное от несущественного, да и сама действительность, с однообразием и неподвижностью ее форм, с поразительной разобщенностью племен, при невероятной узости кругозора, не наводила на мысль о возможности существования «я» при самых разнообразных обстоятельствах. Мы знаем поразительный пример такого сживания со средой в слуге Ливингстона; он хотел сопровождать своего любимого господина из своей родины (Южной Африки) в Европу; когда он, привыкший к сухим ландшафтам и никогда не выдавший даже небольших водных крутозоров, очутился вдруг пред необозримым океаном, пред высоким могучим кораблем, готовым увлечь его в этот новый неведомый мир, то не мог сохранить душевного равновесия; его «я» бессильно было оторваться от старой обстановки; он не мог представить себе жизни в этом оригинальном странном мире; «я» как бы стерлось, потеряло возможность существования, и он бросился в море, чтоб уже не появляться оттуда⁵¹. Такое сживание нашего «я» с обстановкой обуславливается помимо психических чисто физиологическими причинами. Организм, приспособляясь к окружающим его условиям, вырабатывает привычку и возможность правильно реагировать под влиянием только этих условий; в другой обстановке он теряет свои нажитые, выработанные путем приспособления способности и делается совершенно беспомощным. Любопытный пример в этом отношении представляют нам морские ласточки; залетевши во внутренние страны, они теряют способность летать и даже не делают к этому попыток. Некоторые короткокрылые птицы открытого моря, попавши нечаянно за прибрежные дюны, которые скрывают вид моря, сразу лишаются способности летать, и их можно брать руками, но коль скоро придвинуть их хотя бы на самое небольшое расстояние, но только чтоб они увидели море, как мгновенно все способности их просыпаются, вливается сразу жизненная энергия, и они быстро улетают в свою родную стихию⁵². По справедливому замечанию Гербарта, мы срастаемся даже со своим платьем⁵³; переменивши его, мы чувствуем себя уже иначе, и самое мышление идет не своим обычным путем. Некрасов в стихотворении «Застенчивость» прекрасно

⁵¹ *Olawsky E. C. Die Vorstellungen im Geiste des Menschen. Lissa, 1868. S. 71.*

⁵² *Allum B. Der Vogel und sein Leben. Münster, Niemann, 1875. § 55.*

⁵³ *Herbart J. F. Sämmtliche Werke: 12 Bde. Leipzig, 1850–1852. Bd. VI. S. 244.*

описал ненормальное душевное состояние человека, попавшего не в свою обычную атмосферу. Чувствуя такую неразрывную связь своего «я» с окружающей средой и будучи совершенно не в силах даже и представить другого существования, мысль и фантазия первобытного человека старается и в тот, загробный мир перенести ту же жизнь, те же игры и удовольствия; только не преодоливая никакими невзгодами мечта о счастье силится вырваться из этой оковывающей обстановки и окрашивать будущую жизнь, хотя и немного, в розовый цвет. Многие дикие народы думают даже, что души умерших не переходят в какой-нибудь особенный мир, но поселяются здесь же, на земле и, принявши тело, занимают то же социальное положение. Негры, работавшие на плантациях в Вест-Индии, удрученные тяжелым трудом, стали вешаться, надеясь по смерти перейти в свою родину и отдохнуть. Плантатор удержал их от их повального самоубийства только тем, что похвалил их за догадливость и просил вешаться побольше, так как он купил плантации на их родине, и ему нужно там рабов; негры испугались еще большего труда, и самоубийства прекратились⁵⁴. Многие североамериканские племена погребают маленьких детей на проходной дороге, чтоб они легче вошли в беременных женщин и родились вновь⁵⁵. Здесь мы видим, что человек совсем еще подавлен средой. На дальнейшей стадии духовного развития он создает особый самостоятельный мир. Мечта пробивает земную кору и рвется взлететь на небо, но не вдруг совершается это освобождение и полет духа: он слишком прирос к земле и еще слишком тяжел для того, чтобы подняться в лазурную высь. Поэтому мы видим, что хотя первобытный человек и вымышляет для своего «я» особое потустороннее царство, но все же не совсем еще отрывает его от прежних связей и видит в нем продолжение той же земной жизни, только в улучшенной форме. На первых порах привычная обстановка прямо переносится в ту жизнь. Дикие Южной Америки думают, что души умерших в виде призраков в облике человека живут на деревьях вблизи своего дома до тех пор, пока все им принадлежащее не разрушится и не будет погребено, чтоб вместе с ними перенестись в ту жизнь⁵⁶.

Для эскимоса небо — верная копия земли, где он охотится за теми же животными и ловит тех же рыб, что и на земле⁵⁷. По верованию гренландцев, души умерших отправляются в страну, в которой царствует вечное лето, постоянно

⁵⁴ Wuttke C. Die Geschichte des Heidentums. S. 110.

⁵⁵ Ibid. S. 111.

⁵⁶ Ibid. S. 110.

⁵⁷ Bastian A. Beiträge zur vergleichenden Psychologie. S. 7.

светит солнце и никогда не бывает ночи, где хорошая вода, а птицы, рыбы, моржи и олени живут во множестве, так что их можно ловить без труда, они даже сами варятся в огромном котле⁵⁸. Одиссей в Аиде видел стариков, детей, жен, воинов, которые махали бывшим в их руках оружием и носили страшные раны, полученные ими на войне. Германцы представляли, что они и в Валгалле⁵⁹ будут так же сражаться, как и здесь. Из этого воззрения происходит весьма распространенный обычай — полагать с умершим необходимые ему или любимые им вещи, например пищу, оружие и т. п., чтобы и в другой жизни они служили ему⁶⁰. Китайцы сожигают на могиле умершего модель его дома со всеми домашними принадлежностями и мебелью⁶¹. В катакомбах Рима на гробах детей находят куклы и игрушки; в Нью-Йорке и теперь это составляет обычный случай⁶². Отсюда же происходит обычай сжигать жен по смерти их мужей и рабов по смерти их господ, так как и жены и рабы считаются простыми вещами тех, кому они принадлежат. За богатым негром следуют мальчик, девочка и любимая жена⁶³. Они и в другой жизни должны составлять часть привычной умершему обстановки. Замечательно, где женщина господствует над мужчиной, как, например, у ашанти⁶⁴, там мужчины должны следовать за умершими женщинами как часть их «я»⁶⁵. И не нужно думать, что эти с нашей точки зрения жестокие обычаи казались таковыми же и несчастным их жертвам. Нет, в том и сила, что если муж считал жену частью своей обычной обстановки, частью своего «я», то и жена смотрела на себя как на принадлежность мужчины и не могла представить себе иного положения. Поэтому ее смерть вслед за мужем казалась ей вполне естественною и необходимою, а потому и не печальною, особенно если к этому присоединялась любовь к умершему. В Конго жены спорят о чести быть погребенными со своим мужем⁶⁶. То же мы знаем и о женах индийского князя Кетсы⁶⁷. Точно так же и настоящие рабы представляют себя не как личность, а только

⁵⁸ Тайлор Э. Б. Доисторический быт человечества... С. 401.

⁵⁹ Валгалла (Вальхалла, «дом мертвых») — в скандинавской мифологии дворец верховного бога Одина, куда попадают души павших в битве воинов. — *Ред.*

⁶⁰ Wuttke G. Die Geschichte des Heidentums. Bd. I. S. 113—114.

⁶¹ Bastian A. Beiträge zur vergleichenden Psychologie. S. 47.

⁶² Spiess E. Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. Jena, 1877. S. 90.

⁶³ Waitz F. Th. Anthropologie der Naturvölker. Bd. II. S. 193.

⁶⁴ Африканское племя из акан — группы родственных народов южного и центрального районов Ганы и юго-восточных районов Кот д'Ивуар. — *Ред.*

⁶⁵ Waitz F. Th. Anthropologie der Naturvölker. Bd. II. S. 108.

⁶⁶ Ibid. S. 193.

⁶⁷ Duncker M. Geschichte des Alterthums. Berlin, 1863. Bd. III. S. 392.

как живое орудие желаний другого⁶⁸, а потому без особенного страдания следуют за своим умершим господином.

Таким образом, на этой ступени развития, хотя «я» и выделяется из грубой телесной среды и расширяет круг своего бытия в бесконечность, однако не получает еще полной самостоятельности; окружающая среда как бы прирастает к нему и задерживает его обособление. Но мало-помалу накапливающиеся следы внутренних ощущений, чувств и образов фантазии должны были дать человеку почувствовать его особность от всего окружающего, — человек начал давать себе имя. Имя — первый ясный знак пробуждающегося сознания личности, своего оригинального «я».

Справедливо замечает Вуттке: где имя, там человечность, где его нет, там животность⁶⁹. Бушмены, не имеющие собственных имен и не чувствующие даже в них нужды, считаются поэтому одним из самых низших племен⁷⁰. Если обстановка не составляет еще отличительной принадлежности данного лица, потому что точно такая же может быть и у другого лица, особенно при однообразии общественного и экономического быта диких, то имя уж исключительно составляет достояние одного индивидуума. Если обстановка привязана отчасти внешним образом, не намекая на отличительные черты человека, то имя при первоначальной свежести языка прямо метило на какое-либо свойство, заметное для постороннего глаза. Имя удовлетворяло естественному стремлению человека к оригинальности; единственно оно могло служить для этой цели среди диких при недостаточности их духовного образования, при однообразии бытовых и общественных отношений, при повальной страсти к подражанию; имя было для дикого единственным знаком того, что он не есть один из экземпляров породы людей, но нечто самостоятельно ценное и личное. Наконец, бесчисленный опыт неразрывно ассоциировал имя с личностью; известно, что произнесение имени быстро пробуждает спящего и даже каталептика⁷¹. Если дикарь полагал, что изменилась его личность, то он переменял себе и имя; у караيبов юноше дают новое имя со дня его совершеннолетия, когда он признается способным носить оружие⁷². Но для первобытного человека имя не было только знаком личности, хотя бы и неразрывным; он не умел еще отличать субъективного от объективного,

⁶⁸ *Brown Th.* Lectures on the Philosophy of the Human Mind. Edinburgh, 1820. P. 452.

⁶⁹ *Wuttke C.* Die Geschichte des Heidentums. Bd. I. S. 105.

⁷⁰ *Klemm C.* Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit. Bd. I. S. 336.

⁷¹ *Volkman von Volkmar W. F.* Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkte des Realismus und nach genetischer Methode: 2 Bde. Cöthen, 1875. Bd. I. S. 426.

⁷² *Wuttke C.* Die Geschichte des Heidentums. Bd. I. S. 106.

названия от предмета, потому и свое имя отождествил со своим «я». На некоторых островах Южного моря друзья, в знак неизменной любви, меняются именами, воображая, что они вместе с этим меняются и своими личностями⁷³. Издавна во многих религиях и сектах имена имели мистическое значение, как, например, название Иеговы у евреев и Высочайшего Бога у магометан; им приписывали страшную действующую силу. В заговорах имена имели всегда большое значение; дикий не произносит своего имени из боязни, что могут воспользоваться им и чрез него повредить ему самому⁷⁴. Многие племена верят, что произнесение имени действует на носящего это имя, будь то человек, или животное, или дух, находишь он близко или далеко от говорящего⁷⁵.

Как бы то ни было, тот момент, когда человек стал давать себе имя, составляет один из самых важнейших моментов в развитии человеческого духа. Это было знаком того, что человек осознал оригинальность своего «я». Но все же это «я» было для него только вещью с одною внешней жизнью, без определенного внутреннего содержания. Правда, «я» продолжает жизнь и за гробом, но что это за жизнь? Бесконечная цепь повторяющихся изо дня в день одних и тех же внешних процессов: еды, сна, охоты, забав и т. п. Этой ли жизни жаждет живая человеческая душа? Такой ли монотонной, мертвой бесконечности требует дух человека с его потребностью непрерывного, необъятного развития? Конечно нет. Где же то ядро, которое должно и способно развиваться? Человек ощущал его внутри себя, где все ширилось и рвалось в бесконечность. Рождается самосознание, а с ним и новая эра в развитии представления о нашем «я». Самосознание — это тот микроскоп, при посредстве которого человек открыл в своем «я», как в капле воды, необъятный мир внутренней жизни, способной к бесконечному развитию и услаждающей наблюдателя разнообразием своих комбинаций и процессов. Это открытие человеком себя самого, своего «я» со всем его внутренним миром, совершилось, конечно, не вдруг. Первым и необходимым его условием было подготовительное развитие духовной жизни. Лембергский профессор Охорович справедливо говорит, что самосознание является только тогда, когда внутренние впечатления и субъективные, пробужденные следы (представления, чувства и влечения) преобладают над внешними, объективными⁷⁶. Следовательно, прежде пробуждения самосознания под

⁷³ Klemm G. Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit. Bd. IV. S. 309.

⁷⁴ Тайлор Э. Б. Доисторический быт человечества... С. 184.

⁷⁵ Там же. С. 189.

⁷⁶ Ochowicz J. Bedingungen des Bewusstwerdens. Eine physiologisch-psychologische Studie. Leipzig, 1874. S. 117.

влиянием постепенно углублявшегося и расширявшегося опыта должны были составиться прочные и обширные ассоциации представлений и чувств в душе дикаря; они потом и привлекли к себе его внимание.

Коль скоро это произошло, пред изумленным взором человека открылась перспектива бесконечного развития, к которому он порывался с первых минут своего исторического существования. И прежде всего человек должен был обратить внимание на мысли и чувства, которые наполняли и волновали его «я». Это особенно должно было быть у народов с пассивным характером, к которым, по классификации Клемма, принадлежат китайцы, монголы, малайцы, готтентоты, негры, финны, эскимосы, американцы, ирландцы и, вероятно, славяне⁷⁷. Изумленный этою открывшеюся перед его глазами жизнью, человек окрашивает ее цветом всю природу и в свои божества влагает те же мысли и чувства, которые познал в себе самом. Месяц у него пылает любовью к своей возлюбленной — солнцу⁷⁸; птицы, звери и гады ощущают, чувствуют, мыслят и даже говорят, хотя и непонятно для нас⁷⁹; деревья любят друг друга, и индеец любимому дереву выбирает жену и призывает брамина благословить их любовь и брак⁸⁰; травы чувствуют и сами поднимаются⁸¹; морские растения обвиваются своими длинными ветвями вокруг бога солнца Мауи, а мягкие слизняки налипают на него с целью предохранить его от ушиба⁸²; простые человеческие орудия имеют чувства, и североамериканский индеец не бросает двух сетей зараз, боясь возбудить между ними зависть⁸³; камни и те творят мечты⁸⁴. Мифология всех народов построена на мысли, что все в мире чувствует; олимпийцы наслаждаются, предаются любви и интригам. Эмпедокл приписал любовь и ненависть даже материальным стихиям; и в настоящее время Геккель внедряет в атомы удовольствие и неудовольствие, желание и отвращение⁸⁵. Человек, как бы радуясь на жизнь своего чувства и мысли и видя в них единственную ценность, хочет разделить свою радость со всем необъятным бытием. Кроме мысли и чувства,

⁷⁷ Klemm G. Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit. Bd. I. S. 198; Bd. II. S. 200–201.

⁷⁸ Тайлор Э. Б. Доисторический быт человечества... С. 449.

⁷⁹ Там же. С. 489.

⁸⁰ Sprenger A. Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen. Bd. I–III. Berlin, 1861–1865. См.: Bd. II. S. 489.

⁸¹ Тайлор Э. Б. Доисторический быт человечества... С. 489.

⁸² Там же. С. 463.

⁸³ Леббок Д. Начало цивилизации. С. 27.

⁸⁴ Забелин И. Е. История русской жизни с древнейших времен. М., 1876–1879: В 2 т. См.: Т. 2. С. 272.

⁸⁵ Haeckel E. Die Perigenesis der Plastidüle. Berlin, 1876–1877. S. 38.

человек замечает в себе непреодолимое стремление действовать. Он наслаждается чувством, но это наслаждение неполно, если он не выразит его каким-нибудь действием; дикий радуется восходящему светилу дня и тут же приветствует его пляской или в умилении падает ниц; если он раздражается, то непроизвольно хватается оружие и бьет первого попавшегося⁸⁶; появляется у него сеть представлений, и он чувствует непреодолимую потребность изобразить их в мимических телодвижениях или переложить в песнь⁸⁷; мучает его совесть, и он спешит исповедать свой грех⁸⁸; рождается мысль, и с нею вместе возникает стремление высказать ее и предать другим. И только проявивши вовне свои чувства, влечения и думы, человек может чувствовать себя удовлетворенным. Это стремление к деятельности особенно должно было волновать народы активного характера, к которым Клемм причисляет кавказскую расу⁸⁹. Всего рельефней оно проявлялось в переселениях народов, когда человек стремился, шел, мало отдавая себе отчета в цели этого движения, сталкивался с другими народами, завоевывал их или уходил в сторону, увлекаемый своей безотчетной энергией. Эта деятельная сторона человеческого духа, отразившись в сознании человека, приписана была им всей природе. Природа явилась ареной борьбы добрых и злых сил⁹⁰: мы замечаем это воззрение у большинства диких народов: борьба Ормузда и Аримана у персов создавалась в этот же момент человеческого самосознания⁹¹; «борьба за существование» Дарвина, «воля» Шопенгауэра имеют основание в этом же воззрении.

Когда скоро человек усмотрел свою внутреннюю жизнь, его представление о своем «я» значительно одухотворилось и расширилось. «Я» уже не материальная вещь, но живая сила с миром оригинального содержания; бесконечность уже не цепь внешних процессов, но улаживающее само себя внутреннее саморазвитие. Если до сих пор человек порывался к необъятному детскими, полусознательными шагами, по внешнему пути, то теперь он стремится к нему путем сознательного духовного прогресса в сфере мысли, чувства и воли. Мысль, рассматривая окружающий мир, пытается вывести все многообразие его явлений из одного всеобщего начала. Мы видим мучительные думы об этом среди еще

⁸⁶ Klemm G. Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit. Bd. II. S. 200, прим.

⁸⁷ Ibid. Bd. I. S. 214–215.

⁸⁸ Waitz F. Th. Anthropologie der Naturvölker. Bd. VI. S. 394; ср.: Klemm G. Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit. Bd. I. S. 197.

⁸⁹ Klemm G. Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit. Bd. I. S. 197.

⁹⁰ Wutke G. Die Geschichte des Heidentums. Bd. I. S. 88.

⁹¹ Вундт В. М. Душа человека и животных. Т. II. С. 286–292.

диких народов. Арбруссе приводит следующее трогательное замечание, сделанное ему Секезой, весьма почтенным кафиром: «Вы говорите то, чего я давно желал и искал еще прежде, чем узнал вас, как вы сейчас сами услышите. Двенадцать лет тому назад я пас стадо. Погода стояла туманная. Я присел на скалу и стал задавать себе печальные вопросы. Да, печальные, потому что не был в силах ответить на них: кто зажег звезду? на каких столбах они покоятся? — спрашивал я у себя. Воды никогда не устают, они не знают никакого иного закона, как только течь не переставая с утра до ночи и с ночи до утра, но где они останавливаются? И кто их снова двигает в путь? Тучи тоже идут, и проходят, и разливаются водой на землю. Откуда они? Кто их посылает? Ведь не колдуньи же, откуда им взять? И отчего я не вижу их своими глазами, когда они поднимаются вверх? Я не могу видеть ветра, но что же это такое? Кто это дует, и гремит, и ужасает нас? Как растет трава и хлеб всякий? Вчера на полях моих не было ни одной былинки, сегодня прихожу — они позеленели. Кто дал земле мудрость и силу делать это? И, не зная что ответить, я закрыл лицо обеими руками»⁹². Среди негрских племен уже выработалось представление высочайшего Бога, Творца и Хранителя мира⁹³; в фантастически-изукрашенных космогониях полинезийцев единый Бог есть творец мира и людей⁹⁴. Углубляясь более в свой внутренний мир, мысль хочет свести все, как внешнее, так и внутреннее, бытие к одному всемогущему духовному принципу. Великий дух индейцев — творец всех вещей, вездесущ и всеведущ⁹⁵. Первобытный дуализм персов, китайцев, неясный политеизм индейцев превращается мыслью в религиозный монизм; монотеистические религии вступают в свои права и завоевывают господство как своей внутренней правдой (христианство), так и согласием с потребностью всеобъединяющей мысли (магометанство). Но одна теогония не может удовлетворить человека. Хотя она создается им же самим, но лишь в моменты его экстатических порывов к бесконечному, а потому она и является для его «я» какой-то принудительной силой. Мысль стремится опрокинуть эту преграду и пытается из самой себя, свободно выработать всеобъединяющий принцип. Рождается философия. Она связывает различные части мирового целого одной логической нитью и сводит их или к общим стихийным началам (досократовская философия), или к общим духовным идеям (платонизм), или,

⁹² Леббок Д. Начало цивилизации. С. 87—88.

⁹³ Вундт В. М. Душа человека и животных. Т. II. С. 304.

⁹⁴ Там же. С. 306.

⁹⁵ Там же. С. 304.

наконец, к всеединой субстанции (новая философия). Но и одной философии мало для пытливого ума, потому что она не освещает всех частных бытия, не проникает во все его глубины. Наука идет в эти уголки бесконечности, нисходит в глубь истории природы и возвышается до созерцания небесных миров; она все связывает нитью причинности и все подводит под единое начало эволюции. Таким образом, в сфере и религии, и философии, и науки человек представляет свое «я» могучим интеллектом, пред которым открыты все тайны бытия. С Декарта эта мысль получила господство в философии, а необычайная смелость в современных научных обобщениях, открытиях и изобретениях показывает, что она царит и в сознании тружеников науки.

Чувства совершают тот же прогрессивный путь развития к бесконечному. На первых порах они носят узкий характер, охватывающий лишь малые агрегаты: любовь связывает только небольшие семейные группы, да и то поражает нас своею грубостью, как это мы замечаем у диких обитателей американских лесов или у новоголландцев⁹⁶. Потом чувство развивается и захватывает в свою сферу род; факт родовой мести известен почти у всех диких, и особенно у арабов⁹⁷. Далее она возвышается до кастовой любви, как было в Индии, и племенной, как у многих диких народов⁹⁸ и греков. С образованием крупных народностей любовь доходит до пределов народа: на этой ступени развития чувства стоит большинство и до настоящего времени; ничтожное меньшинство переступает ее, но уже многое предвещает дальнейший прогресс чувства. Еще Христос указал ему все-братское человечество: народная враждебность должна пасть, и любовь должна разлиться по всему лицу земли. Если прежде чувство любви видело преграду в разномыслии, в соперничестве и, главным образом, в ненависти, то со времени Христа и у этих преград отнято их всемогущество: любовь к врагам, любовь, обнимающая в своих объятиях все человечество, и правого и виноватого по отношению к нам, — вот цель развития человеческого «я» в сфере чувства. И в сознание человечества понемногу проникает этот взгляд на наше «я» как на носителя любви ко всем людям. Но для любви мало и всего человечества. Она должна простираться на все бытие и на каждую былинку. Незабвенный Ф. М. Достоевский высказывает эту идею устами старца Зосимы; Вл. Сер. Соловьев неоднократно настаивает на ней в своей «Критике отвлеченных начал». Славянофилы признают славян наиболее склонными к такой широте чувства

⁹⁶ Klemm G. Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit. Bd. I. S. 233—237, 287—288.

⁹⁷ Ibid. Bd. IV. S. 192.

⁹⁸ Ibid. Bd. I. S. 206.

и находят в этом прочную нравственную основу своей мысли о великом будущем значении славянства в деле развития человечества. Взгляду на наше «я» как на безграничную всеобъемлющую любовь принадлежит все будущее.

Тем же путем расширения идет наше «я» в сфере действия или воли. На первых порах исторической жизни круг действия человека был весьма узок: он ограничивался только необходимыми потребностями и домашней средой, как это мы видим у лесных индейцев Южной Америки⁹⁹. С развитием общественной жизни воля распространяет свое влияние на целый род или племя, как у степных индейцев¹⁰⁰ и у всех пастушеских народов, особенно у бедуинов¹⁰¹. С образованием государств сфера влияния человека еще более расширяется. Но на всех этих ступенях до самого появления христианства действие человека носит большей частью характер внешний; влияние человека основывается или на наследственном авторитете¹⁰², или на храбрости¹⁰³ и поэтому касается преимущественно внешней стороны, подчиняет человеческое тело принудительной силой. Христианство вносит духовную силу и расширяет далеко пределы ее влияния; человек начинает действовать на других по преимуществу силой своего ума и знаний. С изобретением книгопечатания, с открытием Америки мысль начинает разливаться широко и силы человека возрастают; распространяя всюду свои идеи, видя по всем концам земли следы своих трудов, человек представляет свое «я» все более и более могущественным. С изобретением железных дорог, телеграфов, телефонов быстрота распространения мыслей, а с ним и влияния растет неимоверно: «я» ширится, пульс его духовной жизни учащается; в сознании человека «я» рисуется не как грубая сила власти, но как духовная мощь мысли.

Но и мысль не захватывает всех сторон человеческого существа; она не легко проникает в область сердца — это средоточие нашей жизни; она убеждает, но не возрождает. Воля стремится проникнуть и в это заповедное святилище человеческой души, куда не в силах проникнуть мысль. Средство для этого — любовь; для любви нет пределов, куда бы она не могла пролить своего благотворного влияния; она одна способна победить все и вся. Эта идея начинает пробуждаться в мире, и нет сомнения, что она еще более расширит самочувствие человека, и он станет представлять свое «я» как непреодолимую силу всепроникающей

⁹⁹ Klemm G. Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit. Bd. I. S. 270.

¹⁰⁰ Ibid. Bd. I. S. 123.

¹⁰¹ Ibid. S. 206.

¹⁰² Waitz F. Th. Anthropologie der Naturvölker. Bd. II. S. 131—132; Bd. III. S. 124—125.

¹⁰³ Klemm G. Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit. Bd. II. S. 123.

любви. Итак, мысль, чувство и воля растут и ширятся; с ними растет и ширится представление человека о своем «я»; поэтому мы видим теперь везде требование уважения к своей личности, желание полной свободы саморазвития.

Но как бы человек ни стремился к бесконечности по пути сознательного развития ума, чувства и воли, бесконечное все же остается бесконечным и потому недостижимым для ограниченной конечности. Сознание этой ограниченности своего «я» производит мучительный разлад в душе человека. С его гордой жаждой бесконечности сознание ее недостижимости должно превратить всю его жизнь в один непрерывный ряд страшных мук. Человек предпочитает смерть этому пути постоянной неудовлетворенности, постоянного сознания своей ничтожности пред бесконечным; за все человечество Гёте заставляет своего Фауста перед смертью смело сказать:

Пока не всеобъемлющ я, —

Не быть — приятней для меня.

Философия Шопенгауэра и Гартмана вызвана подобным же горьким чувством сознания бессцельности наших стремлений к бесконечному, мучительности безумной погони за недостижимым. Но человек по самой своей природе хочет жить, любит жизнь и инстинктивно верит в ее глубокий смысл; поэтому с первых шагов своего исторического бытия он старается найти выход из этого мучительного состояния и мало-помалу находит его в той мысли, что он сам есть частица этой влекущей его к себе бесконечности; с этим вместе он делает дальнейший шаг в расширении представления о своем «я». Он верит, что уже ощущает бесконечность внутри себя, живет в ней и может непосредственно наслаждаться и этим ощущением, и этой жизнью. Отсюда мы замечаем у всех народов стремление произвести себя от божества; юрукары думают, что бог произвел их из ногтя своей ноги¹⁰⁴; в Индии сам творец Пуруша разделился на две части, и произошли мужчина и женщина¹⁰⁵; в Калифорнии считают душу дыханием божества¹⁰⁶ и т. п.; мы не будем упоминать о подобных же воззрениях почти всех религий древнего и нового времени. Отсюда — религиозно-мистической системы эманации — индейцев, христианских гностиков и новых мистиков, пантеистические философемы единой субстанции Спинозы, идеи — Гегеля,

¹⁰⁴ Ebrard J. H. A. Apologetik: Wissenschaftliche Rechtfertigung des Christentums. 2 Bd. Gütersloh, 1874—1875 (1878—1880). См.: Bd. II. S. 408.

¹⁰⁵ Хрисанф (Ретивцев), еп. Религии Древнего Мира и их отношение к христианству: историческое исследование. В 3 т. СПб., 1872. См.: Т. 1. С. 260.

¹⁰⁶ Bastian A. Beiträge zur vergleichenden Psychologie. S. 15.

тожества — Шеллинга, воли — Шопенгауэра, фантазии Фрошаммера и др. Везде мы видим стремление признать себя частицей или проявлением единой бесконечности. Признавая свое родство с божеством, человек верит, что он может входить с ним в непосредственное общение. Отсюда на низших ступенях развития религиозный обычай есть телесное изображение божества, чтоб воспринять последнее в свою плоть и кровь; в Мексике на одном великом празднике делали изображение своего бога из семян одного растения, смешанных с кровью принесенных в жертву детей; в конце праздника король ел сердце этого чучела, другие присутствующее — остальные части тела; это называлось «хлебом нашей жизни»¹⁰⁷. Из этой же веры происходит шаманизм диких народов, экстатические порывы, соединенные с самоистязанием и постом, индейцев, некоторых христианских сект, наших сектантов-мистиков и т. д. Отсюда, наконец, стремление войти в близость к божеству через молитву и нравственное самоусовершенствование на высших ступенях человеческого развития. Сообщаясь в этой жизни с божеством, человек верит, что он навсегда соединится с ним в загробной жизни; калифорнийцы надеются, что их души, как божье дыхание, сольются со своим первоисточником¹⁰⁸; индийцы думают, что они по смерти сольются с всепроникающей силой и погружаются в нирвану; во всех высших религиях близкое созерцание божества признается высшею наградой; философы с пантеистическим направлением в мысли об окончательном слиянии с субстанцией находят свое нравственное успокоение и возвышение духа, как, например, Спиноза. Но и приближая к себе таким образом бесконечное, человек не может не чувствовать своего ничтожества перед ним, его страшного подавляющего величия, от которого страдает его самочувствие; это — грозный ветхозаветный Иегова иудеев. Человек почувствовал, что нужно не только механически приблизить бесконечное к конечному, но и внутренне примирить их, это примирение он нашел в любви; оно совершилось в лице Христа. Бесконечность есть любовь; слиться с нею, ощутить ее в своем сердце можно только в акте любви; единственно в ней бесконечное теряет свое страшное принудительное величие, и человек свободно преклоняется пред ним, чувствуя блаженство от этого преклонения. Все духовное развитие для человека является теперь актом деятельной любви; на всякое святое чувство, всякую великую мысль, всякий благой порыв он смотрит как на прилив необъятной любви, в могучих волнах которой

¹⁰⁷ Waitz F. Th. Anthropologie der Naturvölker. Bd. IV. S. 161. Ср.: Бундт В. М. Душа человека и животных. Т. II. С. 325.

¹⁰⁸ Bastian A. Beiträge zur vergleichenden Psychologie. S. 15.

он находит свое успокоение и блаженство. «Я» представляется свободным носителем желанной бесконечности, в которой оно живет, движется и существует. Высшего синтеза конечного с бесконечным быть не может; самочувствию дальше идти некуда; дальнейший прогресс есть только проникновение в ту же бесконечную любовь; представление «я» находит здесь высшее свое завершение.



В чем состоит церковность?

Из речи, читанной иеромонахом
Михаилом Грибановским в заседании Братства
Пресвятой Богородицы 14 декабря 1886 года¹

Мысль о церковности только еще весьма недавно стала привлекать к себе общественное внимание и до сих пор очень мало выяснена и того меньше понятна. Каждый из ее друзей и врагов влагает в нее такое содержание, какое ему заблагорассудится. В различных сферах она обращается в совершенно различной окраске и вызывает самые противоположные взгляды и суждения. Посильно при всяком удобном случае уяснять великую идею церковности составляет нравственный долг ее носителей и защитников.

Самые общие, самые основные черты понятия церковности еще весьма смутно и в виде каких-то неопределенных и разрозненных теней предносятся пред нашим общественным сознанием. Наиболее ясно и распространено то понимание церковности, по которому она обнимает собою внешнюю богослужебную сторону нашей православной веры. Такое понимание пришло к нам потому, что, во-первых, весьма легко и наглядно, а во-вторых, взятое само по себе, неоспоримо верно, насколько обрядность составляет необходимую и существенную принадлежность православия. Но и защитники и противники этого понимания всегда должны помнить, что оно далеко не исчерпывает всего содержания понятия церковности; последнее несравненно богаче и неизмеримо выше, так как обнимает, кроме внешней, и внутреннюю сторону церковной жизни.

Церковность — по прямому смыслу слова — это то, что свойственно Церкви, что отличает ее от остального мира, стоящего вне церковной благодати; церковно то, на чем лежит печать Церкви. Мы должны называть того человека церковным, который живет духом Христовой Церкви, освящается ее таинствами, любит ее постановления и руководствуется ими во всех своих делах. То общество мы должны считать церковным, в котором царит духовный авторитет Церкви,

¹ Печатается по: [Михаил (Грибановский). иером.] В чем состоит церковность? (Из речи, читанной иеромонахом Михаилом Грибановским в заседании Братства Пресвятой Богородицы 14 декабря 1886 года // Церковный вестник. 1886. № 51–52. С. 827–830.

в котором ее представители имеют решающее нравственное влияние на все формы частной, общественной и государственной жизни, в котором, наконец, все отдельные лица и учреждения свободно и любовно преклоняются пред ее божественными указаниями и получают от них силу и направление своей деятельности.

Церковность — это такое направление жизни, в котором видно преобразующее действие Святого Духа, присущего Церкви. Через церковность Он проникает в нашу земную стихийную жизнь, возрождает и укрепляет ее. Это деятельное участие Духа Божия озаряет идею церковности божественным светом и придает ей характер несокрушимой прочности и небесного величия, как бы иногда ни пренебрегали ею в своем легкомыслии дети мира, как бы ни боролись против нее ее враги, как бы ни искажали и ни разменивали ее на мелочи ее дурью. Напрасно думают, что церковность есть знамя лишь той или другой общественной или политической партии и имеет поэтому преходящий интерес. Нет, это — знамя Святого Духа. Это — знамя тех, которые на временное течение личной и общественной жизни смотрят с точки зрения вечности. Народы и государства сходили, сходят и сойдут с лица земли; Церковь пребудет вовеки. Только тот народ и только то государство могут крепко стоять и расти, которые подчинят себе шаткую, изнемогающую в своем же собственном развитии естественную жизнь могущественной, непреодолимой и для самого ада, благодатной силе Святого Духа. Ошибаются те, которые думают, что церковность есть привходящая второстепенная струя в общем течении народного развития. Нет, она есть единственный проводник божественных зиждительных сил на земле, и от нее всецело зависит рост и благоденствие каждого народа. Кто не привьется к этой Христовой лозе, не вберет ее живительного сока во все разветвления жизни, и внутренней и внешней, тот нравственно засохнет и погибнет навеки, будь то отдельный человек или целая, даже великая, нация.

Но внести церковность в частности жизни, скажут противники, не значит ли вогнать эту жизнь в устаревшие и окаменевшие церковные рамки, которые она давным-давно переросла? Не то же ли это самое, что подавить и уничтожить все неисчерпаемое богатство индивидуальных форм развития, которые составляют весь цвет и красоту нашего существования?

Призванная по своему божественному происхождению давать направление и характер всем сторонам жизни, Церковь нисколько не стесняет их свободного роста, нисколько не налагает на них однообразного мертвящего колорита. Нося в себе бесконечную властную высоту, церковность вместе с тем отличается беспредельной любвеобильной широтой. Она дает полный простор всем частным

проявлениям жизни, лишь углубляя, направляя и возвышая их к действительному идеалу. Ложно предполагают, что если народ возьмет своим знаменем церковность, то перестанет развиваться и застынет в установившихся формах. Совсем наоборот. Нет такой живой былинки на народной ниве, которая, воспринявши в себя луч церковности, не зацвела бы во всей своей идеальной божественной красе. Церковность убивает не жизнь, а ее несогласия, ее злую борьбу, ее мучительные противоречия. Не полнота жизни смятнет, а ее призрачные, лишь обольщающие нас иллюзии исчезают под светозарным солнцем церковной истины. Не устаревшие, отжившие свой век рамки налагаются церковностью на общество, а рамки идеальные, небесные, вечно юные; они не задерживают, не искажают побегов жизни, а лишь направляют их к их настоящей норме жизни Христовой — во всей полноте и гармонии ее божественных сил. Да и можно ли верующему христианину допустить возможность того, чтобы Дух Божий, Дух жизни убивал жизнь? Не значит ли это — допускать Царство Божие разделившимся на ся?¹ Одно лишь немощное неверие в силу Святого Духа, действующую в Церкви, могло породить неосновательную боязнь за развитие жизни при восприятии ею церковности. Совершенно напротив. Действительный рост жизни возможен только в Церкви как в царстве ниспосылаемой Богом животворящей, всемогущей любви. Поэтому только тот идет по верному пути развития, кто во все его даже тончайшие изгибы вносит светоч истинной церковности. Но как это сделать, — спросите вы? — Пусть мы как верующие убеждены, что церковность необходима для жизни, но как применить ее к частностям последней? Как проявить церковность на текущей действительности, на порядках нашего обычного житейского быта? Тут мы вступаем в область, совершенно темную для общественного сознания. У нас нет достаточного знакомства с жизнью Церкви ни в ее вероучении и нравоучении, ни в ее канонах, ни в ее историческом развитии. А без этого знакомства как можно озарить ее светом самих себя и окружающее? Мы не знаем часто самых и первоначальных простых требований Церкви относительно устройства и характера тех или других сторон жизни. Хотелось бы наметить самые общие и основные пункты этих требований.

Прежде всего, как внести церковность в свои мысли, в свое мировоззрение? Какие советы предлагает Церковь искателям теоретической истины? Церковь требует, чтобы, прежде чем блуждать по запутанным тропинкам естественной человеческой мысли, они обратили внимание на ее учение, как оно выразилось

¹ Ср.: Мф. 12:25; Лк. 11:17. — Ред.

в Евангелии и на Вселенских Соборах. Затем она требует, чтобы это знакомство с ее учением было отрешено от всех предубеждений, от всякой предвзятой мысли, было бы просто и естественно, как и подобает беспристрастным искателям истины. Наконец, она требует избегать при этом насколько возможно односторонней ее оценки, не увлекаться одними доводами рассудка или образами фантазии, не верить влечению одного чувства или протестам одной воли, а стараться воспринимать ее учение всем существом, в полном согласии душевных сил, после того как удалось сосредоточиться, углубиться в себя, настроить возвышенно свое сердце и дух. Тогда Церковь обещает дать свидетельство своей истины. Тогда ищущий в глубине своего существа увидит, что здесь именно, в этом учении, заключено то, чего просит, к чему стремится его жаждущая истины душа. Затем останется только прояснить и отполировать найденную драгоценную жемчужину. Церковь предлагает тут в руководители святых отцов, которые в своих творениях представили величайшие образцы выяснения христианства. Наконец, по примеру тех же святых отцов, должно пользоваться всеми возможными пособиями науки и философии. Чрез это еще резче и отчетливее предстанет пред духовным взором искателя истины все божественное величие церковного учения, его полное, несравнимое даже пред всеми тусклыми и односторонними измышлениями человеческого ума и фантазии.

Не менее определенные указания можно найти и относительно того вопроса, как внести церковность в область своих чувств, как отнестись с точки зрения Церкви к тем односторонним порывам и стремлениям души и к тем страстям, которые переполняют и бурно волнуют нашу стихийную греховную природу. Если мир смотрит на все это равнодушно и даже считает аффекты и страсти полезными и необходимыми двигателями жизни, то Церковь повелевает непременно искоренять со всей возможной энергией. Для Церкви чистота сердца и радостный духовный мир составляют высший жизненный идеал и главное условие необманчиво плодотворной практической деятельности. Далее, Церковь предлагает целую систему борьбы со страстями, систему, проверенную многими опытами и запечатленную величайшими подвигами самоотвержения и пламенной любви ко Христу.

Множество аскетических произведений дают неисчерпаемо богатое пособие каждому желающему познакомиться с церковным опытом этого рода. В виде необходимого условия успеха борьбы Церковь повелевает предварительно отказаться от чувства горделивой самонадеянности. Она заявляет, что если человек будет полагаться только на свои личные силы, то его наверно ожидает

неуспех и поражение: ибо враг несомненно сильнее его. По ее мысли, нужно постоянно призывать высшую помощь Христа и Его святых с искренним признанием своего бессилия и своей греховности. Только при таком чувстве безусловного смирения возможны при помощи Божией победа над злом и приближение к той нравственной чистоте, к которой призывает Церковь каждого своего члена. Наконец, в продолжение всего трудного пути борьбы она предлагает в руководители пастырей и подвижников, у которых должно искать практического совета, помощи, утешения в печали и возвышения духа и чрез которых она подает свои спасительнейшие при всех падениях жизни Таинства покаяния и причащения.

Если мы перейдем от личной жизни к семейной, то и здесь услышим совершенно ясный голос Церкви об истинной цели и правильной постановке семейных отношений. Церковь безусловно запрещает браки ради одного личного удовольствия, по корыстным или другим посторонним соображениям. Она признает только одну цель — взаимную самоотверженную любовь ради славы Христа. В семье она желает видеть святилище, в котором воспитывались бы прежде всего верные Христовы слуги. Какова должна быть постоянно нравственная атмосфера в семье, какой религиозный характер должны носить все житейские мелочи ее ввиду такой высокой цели — это уже в состоянии понять каждый, кто только искренно решится устроить свою семейную жизнь по церковному идеалу. Но, конечно, и у такого решившегося могут в семье встретиться такие недоразумения, в которых ему беспристрастно разобраться будет весьма трудно. В таких случаях, по указанию Церкви, необходимо авторитетное участие ее пастыря, который по самому званию своему обязан всеми силами оберегать семейное благосостояние своих пасомых, вникая в их душевные нужды и соглашая их взаимные неладиды. Как духовник, как учитель, как священнослужитель он имеет все возможные средства успешно действовать в этом направлении и является необходимым и руководящим членом семейства, устроенного на началах церковности.

Если обратим внимание на общественную деятельность, то, по церковному воззрению, она вся есть только многообразный подвиг любви к ближнему во славу Христа. Всякие корыстные, властолюбивые и самолюбивые побуждения в ней — прямое ниспровержение основных требований Церкви. По смыслу последних каждый общественный деятель должен иметь в виду одно — помогать своим делом созиданию царства Христова, царства любви и истины во внутренней и внешней жизни людей.

Первым и основным кругом общественной деятельности с точки зрения Церкви нужно считать деятельность приходскую. Здесь, прежде чем где бы то ни было, верующий должен показать свою любовь к ближним и свое умение приносить им посильную помощь тем или любым способом. Помогать христианскому воспитанию и образованию детей прихода, поддерживать благосостояние материально падающих, призывать нищих, вдов и сирот — вот первая проба сил для желающего устроить свою деятельность по церковным началам.

Идеал прихода — это та первоначальная христианская община, о которой, в непреложное руководство каждому верующему, столь просто и вместе столь невыразимо трогательно повествуется в Деяниях апостольских. *«Вси же веровавшии бяху вкупе и имяху вся обща: и стяжания и имения продаяху, и раздаяху всем, егоже аще кто требоваше. По вся же дни терпяще единодушно в церкви и ломяще по домом хлеб, приимаху пищу в радости и в простоте сердца, хваляще Бога и имуще благодать у всех людей»* (Деян. 2:44–47).

Центром прихода искони в Христовой Церкви был Божий храм. Из этого живоносного источника, по церковной идее, течет духовная и внешняя приходская жизнь. Здесь все члены прихода должны чувствовать себя одной благодатной общиной, признанной ко взаимному назиданию и спасению, и единодушно переживать все печальные и радостные воспоминания из жизни своего Спасителя и своей Церкви в полном круте богослужения. На храме и его служителях у всякого истинно верующего члена Христовой общины само собой сосредоточиваются величайшая любовь и высокое благоговение. Он не может не видеть собственной славы и собственной похвалы в благолепии и чистоте дома Божия, в осмысленности, истовости и красоте богослужения, во всеобщем уважении и почете своего пастыря, в его назидательности и, наконец, в его авторитетном руководстве всеми приходскими делами. Вот тот первый круг обязанностей, который налагается Церковью на каждого искренно желающего внести церковность в свою практическую жизнь.

Благотворная приходская деятельность с точки зрения Церкви лучшее и почти единственное ручательство пригодности известного лица в более широкой сфере действия. Церковь издревле с доверием смотрела на таких общественных деятелей, которые в своих приходах показали свое умение служить ближним единственно ради Христа. Только тому, кто верен в малом, может быть поручено многое. И широкая государственная, и узкая приходская деятельность, равно как и все промежуточные степени между ними, для Церкви суть только частные виды одного и того же самоотверженного служения Христу и Его

меньшим братьям. Поэтому-то она ко всем им безразлично прилагает одно и то же нравственное мерило, одну и ту же религиозную оценку.

Внести церковность в общественную жизнь — это значит дать ей христианский православный смысл подвига ради ближних, поставить ее под нравственно религиозный контроль Церкви. Не говорим уже о суде, а тем более о воспитании и образовании юношества, где необходимость авторитетного голоса Церкви признавалась всегда среди христианских народов и мучительно чувствуется в нашем отечестве, но даже и обычная административная деятельность — разве она на каждом своем шагу не нуждалась бы в содействии и указании пастырей Церкви, если бы преследовала только одну истинную пользу людей? Разве по самому существу своему она не находится постоянно в опасности запутаться в мелочах, уклониться в сторону, потерять из виду общую христианскую цель? Кто, как не пастыри, не духовники, как не учителя и представители Церкви, могли бы постоянно держать светильник руководящей идеи и служить верными посредниками между нуждами народа и его общественными деятелями?

Если теперь мы посмотрим на действительное положение дел, то не должны ли будем сознаться, что нам еще весьма далеко, чтобы не сказать более, до церковности, понимаемой в истинном своем смысле? Где у нас умственное развитие поставлено на твердую положительную почву церковного вероучения? Кто у нас верит, что истина доступна только чистой душе, ее полному гармоническому настроению, а не усилиям одного сухого рассудка или порывам лишь полусознательного чувства? Мы считаемся православными и меньше всего знаем о православии. Мы изучаем все, ищем истину повсюду, кроме себя, кроме своей Церкви. Мы сидим над книгами всех родов и не знаем совсем ни Евангелия, ни деяний соборов, ни писаний отцов, ни постановлений Церкви, ни ее истории. Мы увлекаемся всякими новыми научными и философскими доктринами, иногда не стоящими никакого внимания, уясняем и комментируем их — и менее всего отдаем своих сил прояснению родного православного учения, исследованию глубокомысленной церковной литературы. Поистине ужасна эта готовность верить во все, только не в самих себя, не в ту истину, которая вручена нам Богом в православии!..

Где, далее, мы видим борьбу со своими страстями и с различными дурными движениями нашей души? Это чуть ли не считается делом одних монахов, да и то под весьма большим сомнением и больше по привычке. Кем у нас читаются аскетические произведения? Многие стыдятся даже и говорить о подвигах святых, о духовном мире, о чистоте сердца и т. п. предметах. У кого осталась

еще непоколебимая, готовая даже на страдания и муки вера в силу и конечную победу добродетели? Для нас внешность, наружная блестящая мишура жизни заслонили все духовное, всю его внутреннюю мощь и неизреченную красоту. Мы не думаем о нем, легкомысленно пренебрегаем им... Это ли не полное отречение от идеалов и заветов Церкви?!

А семейная жизнь? Не создается ли она везде на началах прямо противочерковных? Кто думает о Христе пред вступлением в нее? Никогда и не вспоминается почти, что из детей прежде всего нужно воспитать истинных носителей Христовой любви и верных сынов Церкви. Какое ничтожное нравственное значение имеют пастыри при заключении браков и в дальнейшей жизни семьи! И поэтому сколько порчи с самого первого шага в семейных отношениях! Сколько семей рушилось и погибло за последнее время! Они могли бы быть спасены, если бы больные обращались к духовному врачу и слушались бы святого и любвеобильного голоса Церкви, жаждавшей только их же радости и счастья.

Не то же ли самое печальное положение дел мы видим в общественной жизни, начиная с приходской сферы и кончая высшей государственной? Где у нас приходская жизнь с ее постоянным единением в молитвах, празднествах, во взаимном и пастырском назидании, в благотворительности, в воспитании? У нас почти никто не смотрит на нее как на дело самой первостепенной важности, как на коренную основу всего нашего общежития.

Прислушиваются ли у нас к голосу совести пастырей Церкви при оценке годности кого-либо для той или другой должности? Наше общественное поле — вне всякого нравственного церковного воздействия, поэтому-то оно и произраждает в себе всевозможные дурные плевелы. В чем, наконец, у нас влияние Церкви на общественное воспитание и образование учащихся?

Нам нужно от всей души молить Бога, чтобы мы поняли наконец, что все наше спасенье как отдельных лиц, как общества, как государства, как целой народности во внесении повсюду христианско-церковного духа и в руководстве нравственным авторитетом Церкви и ее представителей на каждом шагу нашей личной и общественной жизни.



Наши страдания и их главная причина¹

Под чье сердце, бьющееся в такт с общеславянской и русской жизнью, не подступала в последнее время волна какой-то щемящей тоски и тревожной боязни за себя и за всех? Кто не хладел от внезапного прилива того таинственного ощущения, когда как будто почва уходит из-под ног, как будто сякнет живительный источник духовных сил, как будто бледноликая смерть засматривает в его глубины и цепенит их своим леденящим взором? Томительно чувствуется какая-то несвойственная нашей природе мелкота внутренней жизни; не хватает настоящего живого воздуха, чтобы вздохнуть полной свободной грудью; задыхаешься в разряженной атмосфере пустых планов, слов и рассуждений. Что-то подтачивает нашу душу и разъедает нас. Всюду какая-то растерянность и глухое беспокойство; нет воодушевляющего доверия к себе; надежды не согревают сердца; сомнения, как ядовитые змеи, заползают в него и обдают его холодным, мертвящим ужасом.

Предстоит ли нам как народу великое будущее? Не просто ли мы исторический материал, нуждающийся в искусных руках других народов? Наши мечты и порывы не один ли только болезненный бред нашей распущенной славянской фантазии? В чем наш самостоятельный духовный путь? Какая пред нами ясная, живая цель? Все как-то помутилось в наших очах и сердцах. Точно порвалась наша жизненная нить, так туго натянувшаяся в предшествующее царствование; точно мы надломились под бурным ураганом европейской мысли; точно самые устои мирознания нашего общества разбились, и мы, ошеломленные, искалеченные и разочарованные, не годимся уже на тяжелую историческую работу, на вдохновенное создание величественного храма самобытной культуры.

¹ Печатается по: И. М. [Михаил (Грибановский), иером.] Открытые письма православного. I. Наши страдания и их главная причина // Церковный вестник. 1887. № 4. С. 67–69. № 5. С. 89–90. Очевидно, статья представляет собой первое «письмо» из задуманного, но неосуществленного о. Михаилом цикла.

Откуда эта роковая немощь, это непонятное расслабление сил, которое чувствуется почти всеми? Где наши силы и энергия, где душевный пыл, готовый на всевозможные подвиги? Даже самые лучшие и усерднейшие работники в области науки и жизни чувствуют какую-то тяготу жизни, не окрыляются тем воодушевлением, которое захватывает все существо цельных натур и простых смертных делает гигантами... Неужели мы тот богатырский народ, который в своих мечтах готов обнять весь мир, овладеть всем его духовным содержанием, воспринять в себя все его лучшие стороны? В каких неведомых глубинах таится тот вулканический божественный огонь жизни, в котором должно переплавиться и очиститься все передуманное и пережитое человечеством и который должен же быть, если нам суждено совершить на земле нечто великое?

Откуда эта холодная отупляющая мгла, которая отовсюду окутывает нас своим мрачным покровом и пронизывает весь наш духовный состав? Наши души все равно как увядшие, не успевшие расцвести цветы; наши идеалы и мечты как бледные тени; пульс жизни слаб; сердце лишено здоровой упругости. Точно злой дух, как тысячеглавый вампир, незаметно впился в нас и вытягивает наши жизненные соки, измождает наши мускулы, заставляет никнуть долу наш дух...

Но, однако, и под тяжелым гнетом таких страшных дум кто из нас не чувствует, что под этой слабостью где-то в недрах души все же смутно трепещет могучая сила, что за этой мелкотой жизни в таинственном полумраке предчувствий плещет и колыхается непомерная духовная глубина, которая то и смотри прорвется и затопит собою все, что под этим как будто потухшим теплом разочарования и сомнений таится видный лишь вещему сердцу чудный огонь нового, небывалого вдохновения и творчества? Разве не уверены мы, несмотря ни на что, что наша немощь один только страшный кошмар, а не настоящая действительность, что могучий лев обессилен какими-то волшебными чарами и не может расправить членов, чтобы разорвать заброшенные пути? Но... чары не вечны, и он непременно восстанет во всей своей царственной силе...

В этой борьбе с наличными фактами сознания, в этом трагическом сочетании неутолимой ничем жажды необъятного духовного размаха с полным отчаяния бессилием, точно у подстреленного орла, заключается наша общая невыносимая пытка, наши теперешние душевные муки.

Разрывающее душу ощущение внутреннего бессилия порвать какие-то невидимые тенета и зажечь полной, свободной и светлой жизнью усиливается тяжелым сознанием нашей общей разъединенности. Боже мой! Кто больше нас

мечтает о братстве, о взаимном общении людей и народов? У кого такая беспредельная широта сердца, готовая обнять и согреть на себе все человечество? Кто мучается так, как мы, жаждой горячей, всеобъемлющей, всепрощающей любви ко всем и каждому? И однако, где еще такой разлад, как между славянами? У кого такое обособление личностей, не вступающих между собою ни в какие союзы, как у нас? Где, кроме славянской истории, можно встретить более яркие примеры самого бесшабашного стремления к индивидуализму, самой безумной, безоглядной ревности к охранению его?

И это проклятое «уединение», о котором так глубоко печаловался Ф. М. Достоевский, хотя в большей или меньшей степени властвует всюду в мире, но мучительней всего отзывается именно у нас. Мы точно где-то в непостижимой глубине нашего духа предвосхищаем уже общее примирение людей, предвкушаем его неизъяснимое блаженство, страстно прислушиваемся к неуловимым отзвукам его сладостной гармонии — и чрез это наши страдания от существующей между нами и в нас самих обособленности, от нашего неумения сойтись, сладиться между собою, полюбить друг друга не в идее, а в действительности становятся еще более тяжкими.

Вся душа наша исполнена мучительных контрастов. Нет, может быть, лучше и гармоничнее по природе души славянской, и нет, вероятно, хуже и беспорядочней действительности, чем у славян же. Нет нигде более широких запросов и нет нигде менее их удовлетворения. Мы хотим полной любви, полного братства, полной свободы, и ничто не дается нам; действительность ведет нас к посредственной убийственной середине, к которой не хочется прилагать и рук и от которой отшатывается наше сердце. Мы самоотверженно любим идеал и часто подло отвертываемся от дела, которое от нас требует простой только честности и трудолюбия. Мы томимся жаждой духовной силы и великих деяний и обречены на бессилие и на возмутительную мелочность жизни. Наше сердце стремится к братской любви, наши объятия раскрыты для всех, а взаимные недоразумения и раздражения, неспособность на уступки и беспристрастие отделяют нас друг от друга. Мы простираем объятия любви, а язык изрыгает слова осуждения и вражды. Брезгуем насилием настолько, что проповедуем «противление злу», и в то же время яростно нападаем на добро, хулим все то, чего не понимаем, дерзко насилуем совесть людей своим самоуверенным смехом над тем, что для многих миллионов величайшая святыня².

² Намек на учение Льва Николаевича Толстого. — *Ред.*

Противоречия яркой нитью проходят чрез всю нашу жизнь, она как бы соткана из них. Стоит только вникнуть во все наши крупные порывы, во все религиозные и общественные движения, чтобы убедиться в этом. Раскол, считающий себя представителем церковности, покоится на отрицании Церкви. Русский идеализм выразился в бессмысленном материализме. Мечты о благе людей дошли до динамита и закончились первым марта¹. Стремление Толстого ко Христу определилось в отвержении Его как Бога; проповедник благословения произносит хуления; будучи по настроению, может быть, более нравственным, чем многие причисляющиеся к православным, он в своем сознании так попирает православие, как не попирали его самые закоренелые его враги. Чистейшая любовь к православию и бесконечное пред ним благоговение В. С. Соловьева соединилось со стремлением слить его с католичеством и подчинить его главе последнего; полная, не подлежащая никакому сомнению вера в незыблемую истинность Православной Церкви неразрывно соединена в нем с неверием в ее процветание и возрождение собственными силами помимо папы. Люди, наиболее жаждущие благодати и деятельной христианской любви, часто отвертываются от православия, которое только и дает благодать мира и прочное основание истинной христианской благотворительности, и уходят в секты, лишенные благодати, покоящиеся лишь на вере и исполненные всяких противоречий, заблуждений и крайностей... И везде один и тот же закон недоразумений и противоречий, который царит над всеми нами своей неутомимой десницей и под владычеством которого самые лучшие люди принуждены мучиться страшными внутренними муками, муками, или доходящими до припадков мрачного ожесточения и отчаяния, или подтачивающими жизнь тонким ядовитым жалом тихого, но глубочайшего разлада.

Скажем ли, осмелимся ли мы сказать, что противоречия нашей жизни ничем не объяснимы, что причины нашего бессилия совсем нам непонятны, что страдания наши носят характер ничем не вызванной несправедливости, что недуги наши один слепой бессмысленный рок?

Нет, наша слава в том, что никакая едкая и размывающая грязь жизни, никакие мутные бушующие потоки наших увлечений не могли совсем смыть с нас печати высшего, благороднейшего свойства нашего духа — сознания своей виновности, нравственной заслуженности своего горького жребия.

И чем далее, тем сознание это не только не меркнет, но вспыхивает все чаще и сильнее в лучших выразителях нашей нравственной мысли, и, может

¹ 1 марта 1881 г. террористами-народовольцами был убит император Александр II. — Ред.

быть, настанет время, когда оно загорится ярким пламенем сжигающего и обновляющего порыва всеобщего покаяния.

Не нужно унывать, что отдельные вспышки нашего нравственного сознания горят неровно и темно, коптят более, чем светят. Сколько времени все стихии мира беспрепятственно обуревали нас?! Кто защищал нас от туманной мглы развешивающих сомнений, отовсюду нас пронизывающих? Можно ли ожидать, чтобы отсыревшее, по нашему нерадению, дерево запылало вдруг ровным блестящим светом без копоти и треску?! Благоразумный хозяин винит в таких случаях единственно себя. Сознать свою вину, воспламенить в самих себе дух ревности по истине и исправлять по мере сил с любовью ошибки братьев — вот единственно возрождающий нас путь.

В чем другом наша нравственная вина, где искать причины расслабления и убыли наших сил, как не в том, что мы удаляемся от первоисточника всякой силы в мире, физической и нравственной, от той неиссякаемой духовной глубины, которая наполняет и держит собою все? Разве не оттого в нас ощущение мелкоты и разреженности жизни, что мы стремимся жить помимо Бога, ходим по своим самоизмышленным путям, жизнь устроаем не по-Божьи? Не хотим мы вникнуть в ту очевиднейшую мысль, что люди сами по себе одна лишь водная поверхность, одни пенящиеся гребни и всплески волн, которым дарована свобода и влечение к Божеству. Без связи с мощным океаном они ничто, одна лишь видимость, одна пустая вздымающаяся пена...

Не оттого ли наши все страдания, наше недоверие к себе, что мы идем не по той дороге, которая предначертана Богом в нашем духовном существе, что мы грубо презрели в себе ту нежность, ту всеобъемлемость нашего сердца, которые составляют высочайший дар небес, что мы попрали в жизни то уважение к величию чистоты, смирения и внутренней правды, которое внедрено в нас христианством и которое так чудно гармонично слилось с нашими природными влечениями?

Не оттого ли, несмотря на все мечтания, меж нами нет действительной любви, царит обособление, нет склонности к уступкам, что мы удаляемся от того всеобъединяющего начала, в котором только и можем мы быть братьями по истине, что мы хотим создать свою любовь не на смирении пред бесконечно высшим всех нас Совершенством, а на гордыне друг пред другом, на оправдании себя, на строгости к другим, что не на живого Бога устремляем мы свою любовь и не к Нему любовью же возводим немощного брата, а в самом брате ищем идеал и, не найдя, клеймим его презрением?

Не в том ли весь наш душевный разлад, весь хаос наших жизненных противоречий, что поддавшаяся соблазну наша богоборная свобода идет против требований нашего разума и сердца, что в нас происходит упорная и жестокая борьба двух противоположных сил: мимовольных возвышенных стремлений и произвольных низменных порывов и привычек, самоотвержения природы и эгоизма заемных рассуждений, сердечного смирения перед Богом и мысленно навеянной гордыни перед Ним?

Несомненно, в последнее время в этой борьбе произошел значительный переворот. То, чем много лет мы жили, на что почти всецело устремлялось наше прежнее внимание, в своем развитии обнаружило пред нами свою несостоятельность. Наш безоглядный быстрый бег завел нас в дебри, и... ошеломленные, мы остановились поневоле. И тут только неотразимо, как яркий луч, пронзила мысль, что путь не здесь. Настали муки; нам ясно стало, как много сил потрачено напрасно, как страшно ослабели мы и как далеко ушли от цели. Пошел рефлекс, из самых недр души возникли думы, вошли мы внутрь себя, восстала совесть...

Теперь понемногу совершаем мы суд над самими собой...

Пред нами начинает уясняться одно, и самое главное: мы на своем пути изменили своей же природе, изменили своему великому Богу, так близкому к нам. Нам ли, следовательно, говорить, что мы не заслужили наказания, нам ли задавать вопрос, за что постигают нас мучения, нам ли не знать, где корень нашего внутреннего разлада? Сплошь вся наша жизнь — забвение своего высшего назначения, забвение своего Бога, отвращение от Него своих взоров, пренебрежение тем источником духовной силы, который течет из Его уст. Удивительно ли, что мы сохнем, странно ли, что мы мучимся? Мы призваны быть носителями самой высочайшей божественной истины, наше сердце, может быть, из всех людей наиболее способно воплотить величайшую святыню Христовой любви и поведать ее миру, наши взоры, не испорченные в начале нашей истории пристрастием к идолопоклонству, помимо нашей воли влекутся к лучезарной чистоте православия, безотчетно любят его небесной гармонией. Бог дал нам все это, Бог щедро наделил нас своими дарами, поставил нас на чудную, недосыгаемую для многих высоту, — и что же из всего этого мы сделали, чем воспользовались мы, на что пошли наши таланты, куда расточили мы природное богатство всех сил нашего духа? Возведенные на высоту, не поддались ли мы искушению? Поклонившись сатане, не бросились ли стремглав в бездну суеты, на царства мира сего со всей их каторгой борьбы, злобы и обманов? И в этой

каторге не одичали ли мы, не ожесточились ли, не позабыли ли Того, Кто когда-то на заре нашего исторического бытия так приблизил нас к Себе, Кто открылся нам как Бог чистейшей любви, Кто призвал нас к царству свободного братства, благодатного единения, взаимного самоотвержения и послушания, к Церкви, в которой бы истинно и право славилось и отображалось безграничное совершенство Его божественных свойств?

Что такое для нас Бог? Произнося Его имя, понимаем ли мы, что говорим? Многие считают его чем-то вроде непонятого заклинания, каким-то могучим звуком, лишенным духовной членораздельной ясности; определенное понятие обратилось в символ неведомого Бога. Для иных оно есть лишь одно пустое слово, за которым скрывается неизвестно какое и совсем неинтересное содержание. Если у некоторых из древних народов имя Бога было именем страшным, именем, которое остерегались даже и произносить, то мы так измельчали, так осуетились, так мало вникаем в действительный смысл слов, что название Бога нимало не пробуждает наших ничтожных душ, ничуть не наполняет их возвышенным предчувствием невыразимого величия.

Оно для нас одно из бесчисленного множества слов, которыми мы легко-мысленно бьем воздух, когда нам только вздумается. Неужели мы не понимаем, что в этом слове должен храниться ключ к облегчению нашей жизненной тяготы, к уменьшению страшной пожирающей нас тоски, к разрешению многих наших недоразумений? Ведь в этом слове «все». Для нас оно «ничто». Но будем помнить, что профанация великими словами есть явный признак или ничтожества, или подлости души!

Даем ли мы какое-нибудь значение Богу в нашей действительной жизни? К несчастью, даже самый этот вопрос звучит несколько странно для нашего уха. Мы как будто нарочно не хотим понять, что раз слово Бог вошло в нашу речь, раз мы признали Его бытие, мы тем самым нравственно обязаны на понятии этого слова построить всю свою жизнь, его именно поставить во главе, в центре всех житейских отношений, все вывести из него, все оправдать единственно им.

Не делая этого, мы сознательно противимся истине, становимся виновнее всяких язычников. Мы делаем то же самое, что делали они, низводя божество в ряд ограниченных существ; но они не представляли всей бездны противоречий, которая скрывалась за этим; они не имели истинного представления о Боге, их богам пристало быть в пантеоне других богов и иметь границы для своей власти. А мы имеем ли хоть тень какого-либо оправдания, признавая Бога на

словах и служа мамоне в жизни? Для нас Бог есть Бог единый, бесконечный, мудрый властитель всего бытия, в любви которого мы живем, движемся и существуем. От этого понятия Бога нам уже не освободиться, оно сущность нашей духовной жизни, предположение всех наших высоких дум.

Но, обладая высочайшим понятием Бога, которое только доступно на земле, неужели мы думаем, что свободны от величайших обязанностей, сопряженных с этим обладанием? Напрасно, — никому не будет больше мук, как недостойным обладателям великого, лучше не родиться им на свет, законы правды непреложны, суды их грозны, лукавый раб не избежит их.

Неужели наше дело только считать себя в списках тех, которые снисходительно признают Бога? Остережемся!! Бог поругаем не бывает! Бог не фикция, не слово, не тень бессильная; Бог живая сила, живая личность, исполненная по природе не только любви, но и бесконечной справедливости; Бог есть чудная освежающая прохлада, но Он же есть и страшный поядающий огонь. Запомним это!

Не поставляя Бога в жизни на подобающее место, не давая Ему во всех ее сферах безусловной власти, не ставя с Ним в теснейшую внутреннюю связь и самих себя, и все окружающее, не богохульствуем ли мы? Не дерзко ли попираем мы Его святыню? Что толку в том, что хульные слова не сходят с наших уст?! На пустые звуки не смотрит Бог. *Что Мя зовете Господи, Господи, и не творите, яже глаголю?* (Лк. 6:46). Порядок жизни, внутренний наш мир — вот где делом может быть хула на Бога, вот где может быть разрыв между нами и Им.

И этот разрыв несомненно совершается на каждом шагу, в каждый миг нашей жизни. Разве в Боге мы ищем правды, по которой томится наш дух? Нет, и поэтому тщетны все наши поиски ее... Разве в Боге мы утоляем сжигающую нас жажду безграничного? Разве в Нем мы удовлетворяем свое ничем не удержимое стремление к всепоглощающей беззаветной любви, о которой мы так страстно мечтаем и без которой для нас вся жизнь теряет свою прелесть и смысл? Нет, мы в безумном ослеплении хотим любить людей помимо Бога, надеемся прохладить свои перегоревшие уста сухим пустынным ветром ничтожных житейских увлечений. Поэтому и напрасны все наши мечты о братской любви, о взаимных уступках: вне Бога они невозможны.

Разве в Боге созерцаем мы мир? Нет, с явным пренебрежением отвертываемся мы от того всеобъединяющего божественного света, в котором все частное находит свое надлежащее место и всякая житейская мелочь освещается глубоким внутренним смыслом. Поэтому с бесполезной мукой мечемся мы из

стороны в сторону, бросаемся из крайности в крайность, нигде не находя покоя своему уму, наталкиваясь всюду на односторонности и противоречия. Разве Бог — опора нашей сознательной деятельности, источник и крепость наших практических сил? Нет, и вот настоящая причина нашей растерянности, лихорадочной поспешности, бессилия и бесплодия! Неужели мы смеем удивляться, что мы бесплодны, когда сами безумно подсекаем тот корень жизни, без которого ничто в мире не может ни цвести, ни приносить плодов и все осуждено на беспощадную гибель?!

Разве по-Божьи мы устроаем свою семейную, общественную жизнь и все свои взаимные отношения? Нет, поэтому и лежит проклятье разрушения на всем, что воздвигаем мы. *Аще не Господь созиждет дом, всуе трудишася зиждущии* (Пс. 126:1).

И погибнем мы, как гибли все народы, и не создадим мы ничего вечного и достойного нас, если не обратимся к тому Богу, Который близ нас, Который движет нас и все свое создание, Который в каждом нашем добром порыве и влечении, в каждой светлой мысли, Который Один во всем, как неизъяснимая красота, мудрость и любовь, как неограниченный Законодатель всего физического и нравственного миропорядка. Как вихрь, бесславно светит нас с лица земли непобедимая логика событий, если смиренно не дадим дороги истинному Царю царствующих в нашу внутреннюю и внешнюю жизнь, если не подчинимся безусловно Его велениям, если без всяких уверток не станем Его верными по совести, самоотверженными слугами и созидателями Его несокрушимого царства благодатной любви, радости и мира.

Но самая мучительная черта нашей жизненной трагедии заключается в том, что этот разрыв с Богом есть одно несчастное недоразумение, одно сплошное и мучительнейшее самоубийство. Мы топчем ногами, рвем с ожесточением на клочки не что иное, как самих себя, свою внутреннюю суть, то, чем бессознательно живет и к чему стремится наша душа. Мы вносим коренную, неисцелимую порчу в недра нашей же собственной жизни, подрываем самые ее основания. Вся широта и необъятность наших неясных стремлений зависит именно от того, что природные свойства нашей души легко слили и сроднили с собой высочайшие истины Христовой веры и уже в силу своих собственных требований, помимо наших свободных усилий рвутся к их развитию и осуществлению в жизни. Это сам благодатный дух ходатайствует за нас воздыханиями неизглаголанными.

Заплывывая светильник веры, к которому так лежала душа наших предков при самом рассвете нашей истории, мы обрекаем себя на беспросветную тьму,

ибо тушим свет своей собственной духовной жизни; мы оплевываем и бесчестим не что другое, как самих же себя, свою собственную нравственную личность. С этого религиозного самооплевания и начинается, собственно, то добровольное наше шествие, как заклеянных и ослепленных рабов, за триумфальной колесницей наших европейских царьков, в котором мы от своего неистового усердия надорвали все свои силы и дошли до какого-то исступления к восьмидесятым годам.

Другие европейские народы не с столь чуткою душою, гораздо более нас искалеченные жизнью с первых ее дней, не обладающие столь чистыми и возвышенными религиозными понятиями, каковы понятия православные, не так ярко чувствуют смертельный недуг своей духовной жизни и идут покойнее и решительнее нас по ложному пути. Идя за ними, мы постоянно наносим себе глубокие раны, постоянно бьемся в мучительных конвульсиях, постоянно страдаем от ощущения, что живем не в той атмосфере, которая должна быть по самой нашей природе, по тем началам, которые присущи нашему духу в качестве религиозных основ. *Вся голова наша в язвах и все сердце исчахло* (Ис. 1:5). Как иступленные жрецы, мы режем и колем себя в честь чуждых и ложных богов и, трепеща от боли, без сил и исцеления, истекаем кровью.

И никогда не найти нам этого исцеления от разъедающих все наше духовное существо язв, никогда не уничтожить нам грызущих и невыносимых страданий, никогда не обновиться и не возродиться нам, если мы не устремимся всем сердцем к живому личному Богу, если не падем пред Ним в слезах искреннего покаяния и в восторге благоговейной любви, если не предадим Ему себя всецело, беззаветно и навсегда, если не привлечем в нашу истерзанную душу потока Его благодатной, всемогущей, целительной силы...



Слово на вечерни Светлого Христова Воскресения¹

Христос воскрес!

Возлюбленные братие! Что такое совершилось в наших душах начиная с нынешней торжественной великой ночи? Почему наша жизнь вдруг изменила свое обычное течение и точно просветлела и возвысилась? Ведь в действительности все как будто осталось по-старому. Те жизненные невзгоды, которые каждому из нас достались на долю, конечно, не исчезли с нашего жизненного пути. Материальные заботы и бедность не заменились обеспеченностью и богатством. Наши счеты с окружающими нас людьми, к несчастью, еще далеко не кончены; есть люди, которых мы обидели, и есть обидевшие нас; у всякого найдутся такие ближние, которых он не любит, и никто, конечно, не может сказать, что он любим всеми. Кто был болен — разве в нынешний день внезапно стал здоровым? Кого посетили несчастья — разве он ныне вдруг освободился от них? Нет, все как будто осталось старое; а между тем, несомненно, мы живем по-новому. С полночного часа нынешней ночи наше сердце исполнено радостью; мы не чувствуем ни тяжести, ни невзгод, которые казались нам тяжелы, так невыносимы несколько дней тому назад. Мучительная забота о насущном куске хлеба, гнет бедности, зависть к богатым как будто на это краткое время отлетели от нас; мы испытываем такую же радость, как и богатые; мы братски — единодушно переживаем с ними общее великое событие. В наших сердцах найдутся теперь силы и полная готовность хотя бы на время забыть нанесенные нам обиды, которые казались нестерпимыми для нас несколько ранее. Не лобзали ли мы ныне глубоким утром всех знаемых нами? Не рвалась ли наша душа простить им все,

¹ Печатается по: *Архимандрит Михаил [(Грибановский)]*. Слово на вечерни Светлого Христова Воскресения // *Церковный вестник*. 1888. № 18. С. 362–363. Атрибутировать данное произведение епископу Михаилу, одному из постоянных авторов «Церковного вестника», можно на основании следующих данных: Пасха в 1888 г. праздновалась 24 апреля по старому стилю, а в сан архимандрита, по сведениям жизнеописателя А. И. Леонтьева, Михаил Грибановский был возведен 10 апреля (по ст. ст.) 1888 г. — *Ред.*

когда мы слышали чудную песнь: *Воскресения день и просветимся торжеством, и друг друга обьемем, рцем: братие, и ненавидящих нас простим вся воскресением и тако возопиим: Христос воскрес из мертвых, смерть поправ и сущим во гробех живот даровав*?² При этих неизъяснимо сладостных торжественных звуках не чувствовали ли мы такого избытка любви, радости, веселья, что готовы были любить всех и каждого, и друзей и врагов, и любящих и ненавидящих нас, всю землю, весь мир? Не казалось ли нам в эти минуты все исполненным света — и небо, и земля, и преисподняя? Наша радость была так велика, что весь мир, вся тварь, казалось, празднует с нами восстание Христово. Наша душа трепетала, предощущая общее с нами веселие всего горнего мира, когда мы слышали песнь: *небеса убо достойно да веселятся, земля же да радуется; да празднует же мир видимый же весь и невидимый: Христос бо воста, веселие вечное*. Как все это кажется нам теперь понятным, близким и родным! Иначе как будто и быть не может. Все должно радоваться и ликовать с нами, все должно жить и торжествовать. Куда девались наша приниженность и робость духа? Где жалобы на телесные недуги? Где ропот на тяжесть креста? Куда исчезла вражда разъединения? Мы все радостно собрались вместе прославить воскресшего Христа и живем одним духом, одним чувством умиления, одним возвышенным порывом к небу. Сей день, его же сотвори Господь, возрадуемся и возвеселимся в оны!.. Что же такое произошло? Почему мы все бросили, все оставили за порогом нынешнего дня и точно обновились и окрылились? Что за причина такой удивительной перемены?

Это причина, возлюбленные братие, единственно заключается в том, что мы узрели своим духом, ощутили своим сердцем воскресшего Господа нашего Иисуса Христа. Святая Церковь призвала нас устремить на Него все взоры. На этот раз мы послушали ее материнского голоса и вот узрели Христа, и радость наполняет нашу душу. Мы приблизились к Нему, Он приблизился к нам. Приблизившись, Он облегчил наше бремя жизни, очистил, возвысил, оживотворил нас. Воскресший Господь воскресил нашу грешную душу. Нисшедший во ад и открывший небо низвел небесный мир в наше суетное и злобное сердце.

Но, возлюбленные братие, Церковь призывает нас носить в себе Христа, ощущать сыновнюю близость к Нему не в этот только день, не в отдельные моменты праздничного настроения, но всегда, каждую минуту, каждый миг нашей жизни... *Христос бо воста, веселие вечное!* — восклицает Церковь... Мы

²Здесь и далее архим. Михаил цитирует «Пасхальный канон» прп. Иоанна Дамаскина. — Ред.

все жалуемся всегда на тяжесть креста, на несправедливость людей, на собственную слабость и т. п. Но, братие, возьмем в пример нынешний день и поучимся от него, как облегчить себя. Если мы ныне смогли все превозмочь, то почему же не можем и всякий другой раз? Смотрите, как милостив, как любвеобилен Христос, сколько радости и света Он дает нам, если мы устремляемся к Нему. Если Он силен утешить нас сегодня, то разве Он не утешит нас завтра, каждый день, во всю нашу жизнь? Когда посещают нас невзгоды, воззовем с радостной, непоколебимой надеждой к победителю смерти, как воззвали ныне, и радость осенит нас, и мы возблагодарим Бога, даровавшего нам чрез невзгоды ощутить Его в себе. Когда нас угнетает бедность, вспомним, как мы благодушно переносили ее нынешний день, вспомним, что Воскресший при жизни не имел, где главы преклонить, порадуемся, что мы идем по Его стопам, и Он облобызает нашу нищету, Он ниспошлет нам в сердце богатство неистошимое, веселие неисчерпаемое.

Когда нас одолевает вражда, когда мы сердимся, желаем зла, завидуем, — призовем из глубины души Христа, устремимся к Нему, как устремились ныне, и Он смягчит наше сердце, очистит наши чувства, согреет нас любовью, вдохнет в нас свой мир, даст нам дух всепрощения и умиления. Если мы сегодня можем радостно приветствовать всех и помириться со всеми, то почему же стыдимся, не в силах сделать это во всякое время? Христос не ныне только, а всегда близ нашего сердца и всегда поможет нам совладать с собой. Если нас постигнут телесные недуги и мы будем изнемогать под их тяжестью, — вспомним, как терпеливо и с каким покойным и радостным духом мы переносили их в день Пасхи. Не был ли Христос в это время близ страждущего? Не покрывали ли мы любовью и веселием наши телесные немощи? Не возвышался ли над ними наш дух? Не рвалось ли наше сердце навстречу воскресшему Христу, целителю всяких недугов и победителю смерти? Не хотелось ли тогда нам сказать вместе с Церковью: *Смерть, где твое жало? Ад, где твоя победа?..*

Будем же, возлюбленные братие, поучаться постоянно у нынешнего великого дня и покрывать все радостью, веселием и любовью. Будем помнить, что невозможное для человека возможно для Бога, возможное в один день возможно во все другие, лишь [бы] мы постоянно стремились ко Христу, постоянно всеми силами призывали к своему сердцу, привлекали к себе Его любовь... И Он даст радость, мир и вечную жизнь, как дает предощущать нам это нынешний день. *О, Пасха велия и священнейшая, Христе! О, мудросте и Слове Божий и Сило, подавай нам истее Тебе причащаться в невечернем дни царствия Твоего.*

Еще о так называемом монашестве ученом¹

Нам только на днях пришлось прочесть в 29-м и 30-м номерах «Церковного вестника» две статьи «О монашестве ученом», подписанных буквами С. С. Б. Странно, что до сих пор никто ничего не написал по поводу этих статей; во всяком случае, они заслуживают немалого внимания.

Мы, конечно, не думаем, чтобы автор их имел своею целью доказать только ту самую простую и самую общую мысль, что из монахов возможны пастыри. Стоило ли доказывать эту истину, и притом в двух больших статьях, когда весь сонм пастырей и учителей вселенной свидетельствует об ее непреложности? Не думаем и того, чтобы автор намеревался дать назидание тем монахам-бюрократам, о которых он мельком говорит в конце своей первой статьи. Прежде всего, вышло не «назидание», а лишь «особенное мнение», и автор несомненно хорошо понимает, что лучшие из этих людей нуждаются не столько в назидании, сколько в указании действительных средств, как поставить дело иначе. Менее всего можно допустить, чтобы автор в своих статьях старался доказать, что пастырь должен наблюдать за своим нравственным настроением, подобно аскету, и быть пастырем по совести. Хотя автор во второй своей статье весьма много говорит об этом, но, очевидно, тут простое недоразумение, происшедшее, вероятно, вследствие широты задачи, предносившейся автору. В заглавии и в начале своих статей он обещает писать о совместимости *монашества* с пастырством, а ведь, конечно, громадная разница решать вопрос о том — может ли монах по самому своему призванию пастырствовать и учительствовать, или о том — должен ли пастырь бдеть над собой и духовно совершенствовать себя, как и монах-аскет.

¹ Печатается по: Л. И. («Любитель истины» — псевдоним иеромонаха Михаила (Грибановского). — Ред.) Еще о так называемом монашестве ученом // Церковный вестник. 1889. № 40. С. 682—683. Это был ответ на статью иеромонаха Антония (Храповицкого) (см.: С.С.Б. [Иеромонах Антоний (Храповицкий)]. О монашестве ученом // Церковный вестник. 1889. № 29—30; с. 808—815 наст. изд. Инициалы «С.С.Б.» означали «Служитель Слова Божия» (см.: Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. СПб., 2000. С. 15)).

Мы видим в статьях автора более существенную и определенную цель, имеющую при этом характер животрепещущей современности. Он, очевидно, хотел поговорить о молодом ученом монашестве, которое выступает теперь каждый год со школьной академической скамьи на практическую деятельность служения Церкви. Он имел в виду показать молодым ученым монахам, в чем их настоящее призвание, желал, может быть, успокоить совесть некоторых не переваривших еще мысли о совмещении монашества с пастырством и поощрить и воодушевить тех, которые уже готовы идти по этому пути. Автор, таким образом, старается направить русло молодого монашества на определенный, желательный ему путь пастырства, и единственно для этой чисто практической цели построятся ряд теоретических положений, которые именно, по нашему мнению, и заслуживают особого внимания.

Прежде всего автор видит в монашестве нечто только внутреннее. Он не рассматривает его как исторически сложившееся церковное учреждение, имеющее в себе и внутреннюю и внешнюю стороны, одинаково входящие в его определение, одинаково необходимые для его существования и, наконец, одинаково обязательные для всякого поступающего в него. Для автора монашество есть принцип, и этот принцип состоит в том, чтобы ставить внутри себя единственной целью своей жизни созидание своего внутреннего человека; внешний же строй монашеской жизни он считает только «специализированным» способом *применения* субъективного психического процесса к жизни, только известных определенным индивидуальным и общественным *бытом*. Очевидно, мысль та, что внешний строй монашества не вытекает из внутреннего его духа, а «является» лишь «специальным применением» или «бытом», т. е. только следствием географических и исторических условий, не связанным неразрывно с принципом монашества. Эту мысль автора выдает и соскользнувшее с его пера пояснение, что он употребляет слово «является» в кантовском смысле, а известно, что Кант совершенно разорвал связь между сущностью и миром явлений, так что последние ничем не могут характеризовать первую. Далее автор ставит принцип монашества рядом с принципом общехристианским и считает его *по существу* отличным от последнего. Автор при этом поясняет, что хотя монашество отличается от общехристианских обязанностей *и по существу*, но как нечто высшее их, что невозможно², как известное специальное их определение. Однако это последнее ограничение общей мысли автора значительно ослабляется, когда он начинает дальше говорить

² Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный (Мф. 5:48).

о раскрытии монашеского принципа в трех монашеских обетах. Он называет последние единственными доселе способами к удобнейшему достижению евангельских совершенств, способами легчайшего спасения. Таким образом, здесь монашество с его обетами ставится как будто даже выше христианства вообще.

Монашеские обеты автор хочет понимать в чисто моральном, а не регламентированном смысле. Послушание нужно понимать не в смысле послушания определенному лицу, например старцу, или только власти, а в смысле послушания своей совести. Отказ от своей воли есть только внутренний отказ от своих симпатий, темперамента, привычек и т. п. Нестыжательность нужно понимать не в смысле отсутствия денежного имущества и проч.

Если монашество есть только принцип, если монашеские обеты имеют исключительно моральный смысл, если то и другое не связано неразрывно с внешним строем монашества, то совершенно естественной является дальнейшая мысль автора, что исторически сложившийся строй монашеской жизни не обязателен для каждого монаха, что уставы монашеские касаются только киновий и скитов. Автор подтверждает свою мысль указанием на столпничество, Христа ради юродство как на такие виды монашества, которые не руководились обычными монашескими уставами.

Наконец, автор высказывает и главную свою мысль, ради которой и сплеталась, собственно, вся цепь предшествовавших положений. Если исторический строй монашеской жизни не связан неразрывно с внутренним духом монашества и с его обетами, а потому и необязателен для всех монахов, то, следовательно, может быть и иная, совсем непохожая на прежнюю, форма монашества, например пастырская. Такая действительно и существует. Автор указывает на «новейших святителей, которые, принимая монашество по окончании курса богословских наук, несомненно, шли прямо на подвиг пастырства в чине иноческом и, готовясь одинаково к тому и другому, тем самым исповедали свою веру в их полную совместимость, таковы свв. Димитрий Ростовский, Иннокентий Иркутский, Тихон Задонский». Автор дает нам нити и к тому, чтобы уяснить себе, как он понимает «совместимость». Он не разумеет здесь того, что человек исполняет монашеские уставы и вместе пастырские обязанности: он неоднократно прямо соглашается, что монашеские уставы и даже подвиги несовместимы с пастырской деятельностью. Он, таким образом, оставаясь вполне последовательным, и здесь разумеет монашество только как принцип. Что касается пастырства, то автор видит его в делах пастырской совести, в увещаниях, проповеди, в писании и печатании, в беседах, лекциях и пр. Отсюда ясно, что под «совместимостью» монашества

с пастырством автор понимает соединение монашеского *принципа* с пастырской *деятельностью*, т. е., следовательно, ни более ни менее как замену всего исторически сложившегося монастырского режима пастырством. Автор это и высказывает прямо в начале второй статьи; здесь он повторяет, что монашество есть прежде всего принцип, состоящий в решимости расположить свою жизнь так, чтобы жить только для созидания в себе нового человека, и находит, что история святых отец показала, что решимость эта остается исполнимою в самой действительности, если подобный искатель спасения принимается за деятельность пастырскую. Таким образом, автор предлагает совершенно особенную форму монашества, в которой пастырская деятельность, заменяя собою внешний монастырский строй, служит вполне достаточной школой или путем к исполнению монашеских обетов и делает идущих по этому пути действительными монахами.

В заключение автор устраняет и последнее недоразумение, на случай, если бы кто из молодых ученых иноков в своем колебании указал, что подобная форма монашества не авторизована и не регламентирована Церковью. Автор говорит, что церковная жизнь сама в себе несет свою святость и свое оправдание и что регламентация не делает церковного явления лучше и почтеннее. Практический вывод из всего вышеизложенного так ясен, что нет никакой нужды о нем и говорить.

Мы решились так пространно передать главные мысли автора потому, что они у него, по нашему мнению, высказаны не особенно ясно, те или другие черты разбиты по разным местам статьи и иногда только полувывысказываются автором, а между тем эти мысли весьма важны и существенны и хорошо готовят почву для его главной практической цели. Каждая из мыслей автора затрагивает столь важные стороны христианского сознания и церковной жизни, что может быть предметом отдельного исследования. В журнальной статье возможны только беглые замечания, которые мы в следующем номере и предложим вниманию читателей.

Л. И.

Еще о так называемом монашестве ученом (окончание)³

Автор статей «О монашестве ученом» («Церковный вестник», номера 29 и 30) смотрит на монашество прежде всего как на принцип, а на его внешнюю сторону

³ Печатается по: Л. И. [Михаил (Грибановский)] Еще о так называемом монашестве ученом // Церковный вестник. 1889. № 41. С. 698–699.

как только на быт. Что мешает приложить ту же логику и к христианству вообще? Христианство есть прежде всего принцип, а его внешняя сторона есть только быт. Согласится ли автор на это? Конечно нет. Православное сознание, думаем, требует, чтобы мы в явлениях церковной жизни, особенно в таких сложившихся и устоявшихся в пятнадцативековой истории, как монашество, никак не разрывали связи между внутренним и внешним; и та и другая сторона по самому существу земной Церкви связаны нераздельно между собой; этой связи требует самая истинность православия не как только принципа, а как нераздельно с этим жизненного и общечеловеческого воплощения его на земле. Конечно, в монашестве, как и в других церковных учреждениях, многие черты внешнего облика не имеют существенного значения и вызваны только географическими и историческими условиями; оно имеет несколько уставов, много разнообразных регламентаций, много исключительно бытовых черт, — но из-за всего этого никак не должно забывать и постоянных признаков монашеской жизни, сопровождающих ее при всех ее видоизменениях; в этих признаках при более внимательном взгляде можно было бы найти и нечто существенное для монашества, внутренне неотъемлемое от него, вытекающее из его принципа, характеризующее его дух. Во всяком случае, кантовское понимание «явления» решительно не может служить ключом к православному пониманию Церкви и монашества как ее явления. Автор отличает принцип монашества *по существу* от принципа общехристианского. Это уж не совсем по-христиански. Здесь, по-нашему, основная ошибка автора, вследствие которой он так мало оценил значение внешнего строя для монашества и так сильно и односторонне выдвинул его принцип. Разве христианство по существу не едино? Разве в своем спасающем принципе оно может раздваиваться? Разве Церковь по своему жизненному началу не одна? И все, что в ней есть, разве не вытекает из этого единого начала? А если так, то разве оно может в чем-нибудь по существу отличаться от последнего? А христианские обязанности в своей сущности разве не для всех одни и те же — будь то монахи или миряне? Если мы видим их многообразие, то ведь это зависит от различия человеческих характеров, от географических, исторических, общественных и т. п. условий, а никак не вытекает из разделения нравственного существа Христовой Церкви. Духовное совершенство, т. е. чистая самоотверженная любовь к ближним, есть всеобщая христианская цель. Всякому в последний смертный час должно быть готовым сказать Господу: «Я знаю блаженство любить Тебя и ближних и радостно готов отдать свою жизнь и душу за них». Эта радостная готовность самоотдания для Господа и есть та брачная одежда, без которой

невозможно пребывать на пире вечной жизни никому — ни монаху, ни мирянину. Если бы автор выходил из единства христианского принципа, он никогда не увидел бы в монашестве чего-то по существу отличного от общехристианства, чего-то как будто даже аристократического, но смотрел бы на него просто как на одно из явлений церковной жизни, имеющих свой определенный частный характер и вытекающих из единого спасающего Христова начала.

Монашеские обеты автор понимает исключительно в моральном смысле. Это значит, что он решительно хочет оторвать их от исторической почвы. Сомневаемся, чтобы у автора было на это достаточное право. Не в истории ли и возникло монашество с его обетами? Не в ней ли оно выросло, развилось и окрепло? Не из истории ли и автор почерпнул и самое понятие монашества с его обетами? А если так, то какое же может быть основание вкладывать в определенное церковно-историческое понятие свой произвольный смысл? Автор может сказать, что он имел в виду только отвлеченный принцип всецелого духовного совершенствования и легчайшие к тому способы. Но зачем же в таком случае он называет это монашеством? Он мог бы говорить о высшем христианстве, о специальном христианстве, о способах легчайшего спасения и т. п. Тогда бы ясно было, что автор имеет в виду рассуждать о некоем своем принципе, — но когда говорится о монашестве и его обетах, всякий имеет непреерекаемое право требовать, чтоб понимание его было согласно с историей. А история разве говорит нам что-нибудь об исключительно моральных обетах? Разве представители исторического монашества разрывали семейные узы только морально, а не фактически? Разве они отрекались от имущества в идее только, а не действительно? Разве они уходили из мира морально только, а не скрывались в то же время от него в пустынях, горах и вертепах? Разве послушание для них было только внутренним отказом от своего темперамента, симпатий и привычек и послушанием своей совести, а не действительным, безусловным в то же время послушанием определенному лицу? Где в историческом монашестве автор найдет *только* моральное понимание и исполнение обетов? Да этого не может и быть по самому существу дела. Отрешенные от фактического исполнения, монашеские обеты становятся ни более ни менее как общехристианскими обязанностями. Разве сохранять моральное целомудрие не общехристианская обязанность? Разве не предпочитать родных Богу — заповедь не для всех? Разве считать себя странником и пришельцем на земле, не привязываться ни к чему земному, убегать соблазнов мира повелено не всем христианам? Разве не жить по ветхому стихийному человеку, а руководиться законом духовной свободы — не все

обязаны, крестившиеся во Христа? В том-то и дело, что обеты монашеские и есть только своеобразное фактическое осуществление этих общехристианских обязанностей. Если вникнуть в психологию монашества по святым отцам-аскетам, то можно видеть, что именно фактический, а не моральный отказ от семьи, от мира, от своей воли и есть главная характерная черта известных христианских душ в их прямой, открытой борьбе с своим грехом. И теперь всякий, чье сознание неотразимо и всецело поражается противоположностью между предписанною Господом святостью и действительной греховностью, — всякий, чей пламенный дух беззаветно и бесповоротно кидается в *прямую* борьбу с своим грехом, — всякий такой человек неизбежно придет к необходимости фактически разорвать семейные узы, уйти из мира, проводить время в посте, молитве и бдении и отказаться от своей воли. Прямая борьба с грехом психологически невысказана без всецелого устремления на это всех сил души; бесконечно трудна она среди мира, где грех, как Антей, постоянно обновляется; невозможна она без усиленного поста, молитв и бдения, лишаящих грех поддержки в нашем теле; не удастся она без отказа от своей воли, которая постоянно жалеет себя, послабляет греху, входит в сделки с ним. Тут все дело именно в *фактическом* устранении и уничтожении всего того, что как-нибудь благоприятствует греху. О моральном же смысле тут и речи быть не может: он предполагается уже сам собой. Весь смысл, вся оригинальность монашеского пути жизни именно в том и состоит, что здесь отвергнуты косвенные, мирские способы борьбы со грехом, а идет прямое пламенное единоборство, и для успешного его исхода принимаются именно те необходимые фактические и решительные меры к обессилению врага, которые известны под именем монашеских обетов.

Автор далее говорит, что исторически сложившийся монашеский строй жизни не обязателен для всякого монаха. Да, пожалуй, это и так, если монашеские обеты — нечто только моральное, а монашеский строй жизни не более как исторический нанос, не имеющий с ними никакой внутренне-неразрывной связи. Но разве это не очевидная неправда? Не свидетельствует ли и история, что монашеский строй жизни с его уставами вырос, как из зерна, из монашеских обетов, есть не что иное, как только раскрытие их, примененное лишь к известным условиям жизни? Где есть монашество, там есть и обеты; где — обеты, там и их частная регламентация, т. е. устав. Всякий, кто вступает в действительное монашество, тот необходимо вместе с этим принимает и его фактические обеты, а нераздельно с ними и тот или другой внешний уставный строй. Автор указывает на столпников, Христа ради юродивых как на монахов, не руководившихся

монашескими уставами. Но прежде всего монахи ли они в строгом смысле слова? Кажется, Церковь в своих песнопениях отличает их от таковых. Но если бы даже и монахи, то ведь, во всяком случае, весьма и весьма исключительные и, следовательно, только доказывающие общее правило, а главное, это указание не может иметь никакого значения для тех монахов, которые произносят обеты: ведь ни столпники, ни Христа ради юродивые таковых не произносили.

Но да не подумает кто-нибудь, что мы обрекаем монашество на какую-то неподвижность. Нет. Мы можем вполне согласиться, что возможна иная форма монашества, иные уставы с иным строем. Но мы твердо убеждены, что это новое только тогда может быть названо монашеским, когда оно не только не нарушит фактического исполнения обетов, а, наоборот, всецело из них будет вытекать, составляя только их более совершеннейшее раскрытие и применение и вполне соответствуя внутреннему духу исторически сложившегося монашества. Монашество способно развиваться, но только *развиваться*, а не переоблачаться в совершенно чуждые ему одежды. Такой чуждой одеждой мы и считаем предлагаемую автором форму пастырства. Он сам признает, что пастырская деятельность несовместима с монашескими уставами, но все же думает, что она может быть формой монашества, потому что согласна, дескать, с принципом всецелого духовного совершенствования и с обетами, понимаемыми в моральном смысле.

Но мы не знаем, почему же тогда не назвать монахом и самоотверженного общественного деятеля или писателя? Он ради служения высшей идее, положим — нравственного совершенствования, может оторваться от всех семейных уз, может бороться против всех своих личных симпатий, темпераментальных влечений и пр. и может, наконец, поставить единственным своим законом — совесть. Монах ли он? Если «да», то тогда получится такая широта смысла этого слова, что в ней бесследно пропадет и самый смысл его; мы очутимся вне всякой исторической и церковной почвы и перестанем понимать друг друга. Тогда всякую самоотверженную высокую деятельность христианина можно назвать формой монашества. Уж не очень ли много будет форм и не совпадут ли они с формами вообще христианства? Зачем же тогда лишние слова?!

Мы полагаем, что всякая новая форма монашества должна вытекать из духа единственно нам известного исторического монашества и его фактических обетов. Но неужели из неотразимо-пламенной и всецелой самоуглубленности аскета можно вывести жажду общественной пастырской деятельности? Неужели из удаления от мира и от всего, что в нем есть, может родиться любовь вникать во все изгибы действительных человеческих отношений и быть в их круговороте,

что неизбежно для пастыря? Неужели сознание своей слабости и отдача своей воли другому до безусловного ему во всем подчинения производит пастырский авторитет и дерзновение руководить другими? Конечно нет. С другой стороны, и пастырство никак не может заменить монастырского режима и способствовать человеку вести открытую, прямую борьбу с своим внутренним грехом. Для успеха такой борьбы необходима внешняя ограда и внешняя опора, которые обессилили бы врага и укрепили нашу волю. А разве пастырь не беззащитен в этом смысле? Разве он не подвержен всем соблазнам мира? Разве не к его сердцу и уму доходят тайники всех человеческих пороков? Разве не у него остается меньше всего времени и сил для своей внутренней борьбы? Разве есть у него на что опереться и чем помочь своей слабой воле не поддаваться затягивающей греховной тине? Разбираемый нами автор, очевидно, не хочет видеть в монахе особый душевный склад, по которому он и борется с грехом иначе, чем мирянин, и требует поэтому особых условий для успеха этой борьбы. Автор исходит в своих рассуждениях чисто из пастырской, мирской точки зрения; он знаком с косвенными приемами борьбы со грехом и рекомендует их монахам по натуре. Но это громадная психологическая ошибка. Монастырский строй жизни в его основах так тесно слит с своеобразным духом создавших его борцов и их последователей, что никогда никому не удастся разорвать эту связь и вместо монастырского уклада втиснуть пастырство. Это было бы смешение двух совершенно разнородных вещей, и оно возможно только в человеческой фантазии, а не в церковной действительности.

Конечно, всеми этими рассуждениями мы не хотим сказать, что из монахов не возможны пастыри. Мы уже заметили, что весь сонм пастырей и учителей вселенной учит об этой возможности. Когда монах прошел ряд монашеских подвигов, когда он окреп в борьбе со грехом, когда духовно просветлел и устоялся, то — понятно — он может быть самым лучшим руководителем и пастырем других, и в самых монастырях после долгой монашеской школы образуются высокие старцы и руководители меньшей братии. Но, конечно, не об этом говорит автор рассматриваемых нами статей. Тогда бы все написанное им было бы совершенно излишним. Он недаром для подтверждения мысли о совместительстве монашества с пастырством приводит примеры только новейших святителей, которые будто бы шли *прямо со школьной академической скамьи* в иноческом чине на подвиг пастырства и тем самым исповедали свою веру в их *совместимость*. Но мы думаем — автор должен будет согласиться, что о совместимости в его смысле эти святители не имели никакого и понятия. Разве они пастырство признавали формой монашества и монашеский режим жизни заменяли пастырской деятель-

ностью? Откуда это автор видит? Св. Димитрий Ростовский был 32 года монастырским монахом, а первые 5 лет нес все низшие монастырские послушания. Св. Тихон Задонский, будучи учителем задолго еще до пострижения, вел такие уединенные монашеские подвиги, что удостоился видения, а на покое весьма часто мечтал бросить все и уйти в полное уединение или в какой-нибудь монастырь простым послушником. О св. Иннокентии Иркутском нам мало известно, но все же ничего такого, что бы дало повод заключать, что он пастырство считал формой монашества, заменяющей монастырский режим. Автор глубоко ошибается, если видит в приведенных им примерах яркое доказательство справедливости своей мысли. Скорее они идут для подтверждения того общевселенского опыта, что из монахов возможны пастыри, в чем никто и не сомневается. Уж если автор хотел иллюстрировать свое положение, то он мог бы указать на более новых великих иерархов Русской Церкви, которые действительно, пожалуй, прямо со школьной академической скамьи в чине иноческом выступали на подвиг пастырства, не прошедши, таким образом, настоящей монашеской школы. Но вряд ли они основывали внешнее соединение своего монашества с пастырством на горделивой мысли о их внутренней связи в смысле автора; навряд ли они полагали, что их пастырская деятельность сама по себе делает их истинными монахами. Мы думаем, что они скорее по силе возможности старались идти и тем и другим путем, смиренно сознавая недочеты и здесь и там и преклоняя свои личные помыслы о спасении пред призывом Церкви послужить ее современным потребностям. Нам кажется, что биографии наших великих иерархов служат подтверждением именно такого их взгляда на свой внутренний подвиг.

В заключение не можем не сказать, что автор напрасно усиливался построить целый ряд не особенно твердых положений, чтобы принципиально оправдать и церковно и нравственно узаконить такой факт, который имеет за себя пока только историческое основание. Последнее, однако, столь вызывает потребность русской церковной жизни, столь настоятельно и сильно, что вполне может обойтись без таких обоюдоострых аргументаций, как ссылка на святость церковной жизни, носящей в самой себе оправдание существующим в ней явлениям. Что, если к этой же аргументации прибегнут и такие люди, которых, мы уверены, автор далеко не желал бы видеть в числе своих союзников? Да и что ею не может быть оправдано? Для защиты всяких личных желаний и мечтаний в ней прекрасное оружие. Но каждый должен знать, что оно остро со всех сторон: оно режет и того, кто его употребляет.

Л. И.

ПИСЬМА



Письма к высокопреосвященному Димитрию (Самбикину), архиепископу Казанскому и Свияжскому¹

1. Вместо предисловия

Прежде чем приступить к печатанию писем преосвященного Михаила к архиепископу Димитрию, редакция «Таврического церковно-общественного вестника» в целях уяснения отношений между ними считает необходимым предпослать этим письмам, во-первых, письмо елатомского, Тамбовской губернии, протоиерея Михаила Грибановского (отца епископа Михаила) к тому же архиепископу Димитрию, когда он был еще ректором Тамбовской духовной семинарии, а во-вторых — коротенький отрывок из воспоминаний самого архиепископа Димитрия (Самбикина) о преосвященном Михаиле (Грибановском). И письмо протоиерея Михаила Грибановского, и «отрывок из воспоминаний» дадут нам увидеть, с каким вниманием и с какой чисто отеческой заботливостью относился к своим питомцам незабвенный отец ректор Димитрий (Самбикин); как он был отзывчив к их детским заботам и нуждам, к их горю, к их радостям и печальям. За то и питомцы его проникались к нему таким глубоким уважением, если не сказать — благоговением, такой любовью и преданностью, которые не изглаживались даже и до конца дней их, как, например, у преосвященного Михаила.

Нелишним считаем привести здесь, хотя вкратце, и биографические сведения о высокопреосвященном архиепископе Димитрии. В мире Димитрий Иоаннович

¹ Димитрий (Самбикин Димитрий Иванович; 1839—1908), архиеп. Окончил СПбДА (1865) со степенью магистра богословия. В священном сане с 1866 г., с 1872 г. ректор Тамбовской ДС, где его воспитанником был Михаил Грибановский, будущий епископ. С 1877 г. пострижен в монашество по благословению свт. Феофана Затворника. С 1886 г. назначен епископом Балахнинским, викарием Нижегородской епархии. С 28 октября 1887 г. — епископ Балтский, викарий Подольской епархии, с 1890 г. — епископ Подольский, с 1896 г. — епископ Тверской и Кашинский (с 1898 г. — архиепископ), с 1905 г. — архиепископ Казанский. Письма епископа Михаила к архиепископу Димитрию были впервые опубликованы в «Таврическом церковно-общественном вестнике» (1908. № 1—11). Примечания, сделанные издателями «Таврического церковно-общественного вестника», воспроизводятся в настоящем издании без изменений, за исключением минимальной фактологической правки. Соответственно, указания типа «ныне» относятся хронологически к положению на 1908 г. Примечания к письмам составлены Н. Н. Лисовым и Ж. П. Григорьевой. Редакторские вставки в тексте заключены в квадратные скобки и помечены *Ред.*

Самбикин, сын протоиерея слободы Караяшник Острогожского уезда Воронежской губернии, родился 3 октября 1839 года. Воспитывался в Воронежской семинарии, а затем учился в Санкт-Петербургской духовной академии, в которой окончил курс магистром XXVI курса в 1865 году. 20 января 1866 года был назначен профессором библейской и церковной истории в Воронежскую духовную семинарию; 1 октября того же года рукоположен во священника к Пятницкой церкви города Воронежа; в мае 1872 года он был избран ректором Тамбовской духовной семинарии, в июне возведен в сан протоиерея; в 1877 году был пострижен в монашество; в 1881 году назначен ректором Воронежской семинарии; в 1886 году стал епископом Балахнинским, в 1887 году — епископом Балтским, в 1890 году — епископом Подольским и Брацлавским, в 1896 году — епископом Тверским и Кашинским; 6 мая 1898 года возведен в сан архиепископа, 26 марта 1905 года переведен на Казанскую кафедру. В 1904 году за выдающиеся научные и литературные труды советом Санкт-Петербургской академии архиепископ Дмитрий удостоен ученой степени доктора церковной истории. Неутомимый и энергичный, архиепископ Дмитрий был не только замечательным ректором двух семинарий, которого искренно любили и глубоко уважали все воспитанники обеих семинарий, но является и выдающимся общественным деятелем. Он состоит почетным членом всех духовных академий, разных ученых обществ и архивных комиссий. В некоторых обществах он и доселе председательствует. Везде, где он ни служил, он открывал различные полезные общества и учреждения, везде приносил пользу и везде оставлял по себе благодарную память.

Как архипастыря, ученого и общественного деятеля личность архиепископа Дмитрия прекрасно очерчена при проходах его из Твери в Казань (см.: Тверские епархиальные ведомости. 1905. № 15; Родосский А. С. Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов Санкт-Петербургской духовной академии: 1814—1869 гг. СПб., 1907. С. 136—138).

**Письмо протоиерея Михаила Грибановского,
отца преосвященного Михаила,
к архиепископу Димитрию**

Ваше Высокопреподобие, многоуважаемый о<тец> архимандрит!

Не знаю, как и благодарить Ваше Высокопреподобие за Ваше внимание ко мне. Простите великодушно, что не благодарил Вас до сих пор; так случилось потому, что сын мой, тут же по приезде, сильно и опасно заболел (кровь пошла горлом). Благодарю Вас и за покровительство, и за любовь к нему; не оставьте и на будущее время, тем более что я уж на краю гроба, а он только еще готовится к жизни. В настоящее трудное время Ваша любовь много

значит для юноши, особенно при том глубоком уважении, которым он, как я замечаю, весь пропитан к Вам, лучшему из всех начальнику, наставнику и человеку.

О юбилее не сообщено до сих пор к Вам по причине все той же болезни сына, которому доктор запретил не только писать, но даже вставать с постели и говорить. Если будет возможно, то я пришлю с ним в начале августа месяца.

С глубочайшим уважением и любовью остаюсь соборный протоиерей *Михаил Грибановский*.

[Письмо без даты.]

Из воспоминаний о преосвященном Михаиле (Грибановском)

В первую (сентябрьскую) треть 1872 года, по принятии Михаила Грибановского в Тамбовскую духовную семинарию (в низшее отделение), в послеобеденное время, в средних числах ноября явился к ректору семинарии, тогда еще протоиерею Димитрию Иоанновичу Самбикину (ныне — Димитрию, архиепископу Казанскому) худенький, бледный и взволнованный мальчик и просил отпустить его домой, к отцу (в город Елатьму, к протоиерею Михаилу Грибановскому), «по болезни». Это был Михаил Михайлович Грибановский. Отец ректор ласково отнесся к болезненному мальчику, но посоветовал ему, прежде чем ехать домой, «лечь в семинарскую больницу» (Грибановский жил на частной квартире). Тот послушался и отправился в больницу. Однако вскоре ректор получил из Елатьмы, от протоиерея Михаила Грибановского, телеграмму с просьбой об отпуске его сына Михаила домой «по семейным обстоятельствам». Михаил Грибановский был отпущен, тем более что приближались зимние рождественские каникулы. Но вот на рождественских Святках отец ректор получил от елатомского протоиерея Михаила Грибановского обширное письмо, к сожалению не сохранившееся, в котором отец протоиерей горько сетовал на семинарского преподавателя Петра Ильича Преображенского¹ за то, что он его сыну (Михаилу) по латинскому языку

¹ Преображенский Петр Ильич отличался необыкновенным трудолюбием, и всегда был примерным исполнителем возлагавшихся на него должностей и поручений (он, например, по ревизии Шацкого ДУ представил отчет более чем на 40 листах), и нередко доходил до крайнего, сухого педантизма; в течение 25-летней преподавательской службы он едва ли опустил хотя один урок, несмотря на то что не отличался крепким здоровьем; он всегда приходил на уроки рано, вместе с звонком, а уходил, нередко задерживая учеников в классе на несколько минут после звонка; к сожалению, его преподавание не отличалось особыми достоинствами: его монотонная и вялая речь наводила сонливость на учеников, к которым в то же время он относился крайне строго; ученики за это сильно его недолюбливали и позволяли себе

будто бы за слабый ответ поставил единицу; это так сильно расстроило впечатлительного мальчика, никогда в духовном училище ни по какому предмету не получавшего плохих отметок, что он пал духом до того, что больше не может заниматься и просит своего отца взять его из семинарии. Ректор немедленно же послал успокоительное письмо отцу протоиерею с обещанием принять все меры к уяснению печального факта и иметь особое попечение о бедном мальчике... Из расспросов же преподавателя г<осподина> Преображенского выяснилось, что он по ошибке поставил по латинскому языку неудовлетворительный балл Михаилу Грибановскому вместо другого его однофамильца — Павла, ученика слабого и бездарного, так как в классных журналах, выдававшихся преподавателям семинарским правлением, фамилии учащихся записывались не по разрядному списку, а по алфавиту... После рождественских каникул Михаил Грибановский возвратился в семинарию, а преподаватель латинского языка П. И. Преображенский, ближе узнав даровитого и трудолюбивого мальчика, уже никогда не ставил ему балла ниже 5. Мало этого, Петр Ильич впоследствии пригласил Михаила Грибановского домашним учителем к своей любимой племяннице и крестнице Саше², дочери протоиерея [тамбовского] кафедрального собора Василия Ильича Малиловского. Оба они, и В. И. Малиловский, и П. И. Преображенский, были вдовцами, жили в одном собственном домике и отличались примерною дружбой и братской, образцовой любовью. Для лучшего обучения и надзора за своею общей любимицей Сашей они и пригласили Михаила Грибановского в свой дом, где он прожил до самого окончания семинарского курса, пользуясь добрым расположением и вниманием своих хозяев.

Письма преосвященного Михаила 1880–1898 гг.

1

Ваше Высокопреподобие, отец ректор.

Устроившись и осмотревшись на новом месте, считаю неперменным долгом от души поблагодарить Вас за данный мне совет ехать в Петербургскую

издеваться над ним и делать ему разного рода неприятности. П<етр> И<льич> хотя и имел степень магистра, но был крайне недаровитым человеком; несколько лет преподавая латинский язык, он все-таки не мог его изучить как должно и пред своими уроками всегда засиживался далеко за полночь, сам подготавливаясь к этим урокам. [Преображенский П. И. — выпускник Тамбовской ДС и Казанской ДА (1852). — *Ред.*]

² Ученица Михаила Михайловича Грибановского, Александра Васильевна Малиловская, была впоследствии в замужестве за преподавателем Тамбовской ДС Николаем Дмитриевичем Молчановым (ныне высокопреосвященный Никандр, архиепископ Виленский и Литовский). [Архиепископ Никандр (Молчанов; 1852–1910) — епископ Нарвский, викарий Санкт-Петербургской епархии (рукоположен в 1891 г.), епископ Симбирский и Сызранский (с 1891 г.), архиепископ Литовский и Виленский (с 1904 г.). — *Ред.*]

академию. Из 95 человек я принят 2-м¹. Как лучшему из волонтеров, мне назначена стипендия преосвященного Герасима², по которой я буду жить наравне с казенными студентами, но без всяких обязательств; стипендия эта только с нынешнего года. Как видите, и болезнь пошла впрок. Из профессоров мне особенно понравились: Светилин³, Коялович⁴, Скабланович⁵ и Прилежаев⁶. Последние три примыкают к славянофильскому направлению, что как нельзя более соответствует моим симпатиям.

Еще раз позвольте принести Вам величайшую мою благодарность.

Остаюсь Вашего Высокопреподобия покорнейшим слугою *Михаил Грибановский*.

14 сентября 1880 года

¹ «Должен был быть под № 1 (профессор С.-Петербургской академии А. Е. Светилин)». — Приписка эта сделана рукой архиепископа Дмитрия (Самбикина) на подлинном письме. [Согласно донесению профессора А. Е. Светилина от 27 августа 1880 г., «из 94 сочинений на тему «Может ли воля иметь влияние на возникновение, напряженность и продолжительность чувствований ... лучшее сочинение было написано студентом семинарии Тамбовской» (Журнал заседаний Совета СПбДА за 1880/81 уч. г. СПб., 1881. С. 34–35). — *Ред.*]

² Герасим (Добросердов Георгий Иоаннович; 1809–1880), епископ Астраханский и Енотаевский. В 1845 г. окончил курс СПбДА вторым магистром XVI курса. Завещал родной Академии капитал в 5 000 р.; на проценты с этого капитала и была учреждена при Академии стипендия его имени, которою пользовался преосвященный Михаил. См. *Родосский А. С.* Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов С.-Петербургской духовной академии. СПб., 1907. С. 101–102. [Помимо Герасимовской, в Академии существовали другие именные стипендии: архиепископа Иоанникия Горского (основана в 1878 г.), архиепископа Туркестанского Софонии (Сокольского) (основана в 1877 г.), протоиерея Иоанна Васильевича Рождественского (основана в 1876 г.), имени императора Александра II (основана в 1880 г.), профессора Нафанаила Петровича Соколова (1881 г.), архиепископа Полоцкого Василия (Лужинского) (1881 г.), митрополита Санкт-Петербургского Исидора (Никольского) (1885 г.), епископа Нижегородского и Арзамасского Хрисанфа (Ретивцева) (1885 г.) и др. — *Ред.*]

³ Профессор Светилин Александр Емельянович (1841–1887) был товарищем по СПбДА архиепископа Дмитрия (Самбикина). Выпускник СПбДА (1865) 8-м магистром XXVI курса. Утвержден в звании магистра в 1867 г. Он был одним из даровитейших профессоров и одною из симпатичнейших личностей: кроткий и тихий по нраву, скромный до застенчивости по характеру, искреннейший и любящий по сердцу. В Академии А. Е. Светилин был преемником по кафедре логики и психологии не менее знаменитого профессора — глубокого философа Василия Николаевича Карпова, магистра Киевской академии, скончавшегося 3 декабря 1867 г. О научности лекций А. Е. Светилина можно прочесть в «Русском биографическом словаре». В 1884 г. с А. Е. Светилиным сделался удар, причинивший ему прогрессивный и неизлечимый паралич мозга; скончался 3 октября 1887 г. на 47-м году жизни. См. *Родосский А. С.* Биографический словарь. С. 425–426. [См. также: *Высокоостровский А. П.* О характере и значении научных трудов и воззрений профессора А. Е. Светилина // *Церковный вестник*. 1887. № 41. С. 697–699. — *Ред.*]

⁴ Профессор гражданской истории Михаил Осипович (Иосифович) Коялович (1828–1891) был родом из Гродненской губернии; окончил курс в СПбДА 6-м магистром XXI курса (1855). М. И. Коялович прослужил в Академии 35 лет и оставил о себе память как о талантливом профессоре, классическом ученом и авторитетном знатоке русской истории, и в особенности западнорусской; он был сторонником славянофильства, а по отношению к западной окраине России он был «печальником западнорусской земли», являясь

борцом за русскую народность и государственность, защитником тамошнего православия и духовенства; здесь он явился талантливым и горячим публицистом. Как историк он был членом Археографической комиссии, в изданиях которой он принимал участие, членом Общества истории и древностей российских при Московском университете и многих других. Как профессор он обладал выдающимся ораторским талантом, и на его лекции, чтения, ученые речи и рефераты всегда собирались толпы слушателей. См.: *Родосский А. С. Биографический словарь*. С. 214–217. [Профессор М. О. Коялович в СПбДА занимал кафедру русской гражданской истории. Автор известной книги «История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям» (СПб., 1884; Репринт: Минск, 1997)].

³ Скабаланович Николай Афанасьевич (1848–1918) — профессор по новой общей гражданской истории, окончил СПбДА; много ученых и публицистических статей печатал в «Христианском чтении» и в «Церковном вестнике», редактором которого состоял с 1886 по 1892 гг. Византинист, с 1873 г. занимал кафедру общей гражданской истории в СПбДА. Автор обширного труда по византиноведению, до сих пор не утратившего своего значения (см.: *Скабаланович Н. Византийское государство и церковь в XI в.* СПб., 1884; переизд.: В 2 кн. СПб., 2004). — *Ред.*

⁶ Прилежаев Евгений Михайлович (1851–1900), по окончании курса в СПбДА состоял при ней (1875–1884) исполняющим дела доцента по кафедре русской церковной истории [синодального периода]. С 21 октября 1880 г. состоял вместе с помощником инспектора СПбДА А. Васильковым и приват-доцентом А. Пономаревым редактором и издателем журнала «Странник». С 1884 г. состоял на службе в Министерстве Императорского двора. См.: *Энциклопедический словарь: В 86 т. СПб.: А. Ф. Брокгауз и И.А. Ефрон, 1890–1907 (далее — Брокгауз–Ефрон). Т. XXV. С. 199.* [См. также: *Памяти Е. М. Прилежаева: [некролог] // Церковный вестник. 1900. № 7.*]

2

Ваше Высокопреподобие, многоуважаемый отец ректор.

Простите ради Христа, что я так долго не сообщал Вам сведений о С. Миропольском¹. Меня до сего часа водили за нос. Только сию минуту узнал, что он здесь, и спешу уведомить Вас, хотя может быть и поздно.

Новостей у нас, кажется, нет. О юбилее М. О. Кояловича Вы знаете. Скажу только: здесь обнаружилось замечательное единодушие, воочию сказалось все его нравственное влияние на нас. Вечером совершилось единение всех курсов исторического отделения: единение в русском духе, даже с объятиями и поцелуями. Я, никогда ничего не пивший, не знаю каким образом, вдруг очутился чуть не пьяным, должно быть во имя идеи... Ждем к себе К. П. Победоносцева²; давно все собирается приехать. Есть слух, что он прислал письмо И. Л. Янышеву³ с предложением внушать студентам мысль о поступлении в монашество. По моему, мысль великая, да не с того конца начата, а потому и прока не выйдет... Говорят также, что недавно в заседании шла речь о преобразовании Академии, и о<тец> ректор высказался в пользу устава до 1869 г.⁴ У студентов этот слух вызвал неудовольствие. По-моему, православную догматику и нравственное богословие не мешало бы сделать общеобязательными⁵. Впрочем, если дело будет поставлено таким же внешним, а следовательно нехристианским, образом, как теперь, толку будет немного... Специальностью я себе, должно быть, выберу

русскую историю: и всего родней, и всего необходимей. Здоровье мое великолепно; только теперь пост немного придется не по вкусу. Если можно, не благоволите ли мне прислать последнюю часть Ваших святцев⁶, когда покончите ее.

Остаюсь Вашего Высокопреподобия покорнейшим слугою *Михаил Грибановский*.

С<анкт>-Петербург

21 ноября 1880 года

¹ Миропольский Сергей Иринеич (1842–1907). Окончил курс Воронежской ДС и МДА, известный педагог, был преподавателем философских наук и педагогики в Харьковской, а затем в СПбДС; в 1872 г. назначен членом-ревизором Учебного комитета при Святейшем Синоде; некоторое время состоял помощником редактора «Журнала Министерства народного просвещения», положил начало изданию журнала «Народное образование»; С. И. Миропольский — автор многих книг и отдельных педагогических статей. — *Изд.*

² Личность К. П. Победоносцева настолько общеизвестна и свежа еще в памяти всех, что мы считаем излишним приводить здесь, хотя бы то и краткие, биографические о нем сведения. — *Изд.* Победоносцев Константин Петрович (1827–1907) — обер-прокурор Святейшего Синода с 28 апреля 1880 г. по 19 октября 1905 г. — *Ред.*

³ Янышев Иван (Иоанн) Леонтьевич (1826–1910) — протопресвитер, богослов, проповедник, церковно-исторический деятель. Выпускник СПбДА, состоял в ней бакалавром физико-математических наук. С 1856 г. определен в Санкт-Петербургский университет профессором богословия и философии; в 1858 г. назначен священником в церковь при русском посольстве в Берлине, а в 1859 г. (в сане протоиерея) перемещен в Висбаден. Автор перевода с франц. на нем. яз. переписки протоиерея Иосифа Васильева (служившего с 1846 по 1866 г. настоятелем церкви при русском посольстве в Париже) с католическим Нантским епископом А. Жакмэ (Франкфурт-на-Майне, 1861; в рус. пер.: Два письма к Нантскому епископу Жакмэ // Странник. 1861. № 5, 7, 8; существовали отдельные оттиски). В 1864 г. отец Иоанн был приглашен в Копенгаген преподавать Закон Божий невесте наследника русского престола принцессе Дагмаре, ставшей впоследствии русской императрицей Марией Феодоровной, супругой императора Александра III и матерью Николая II. С 1866 по 1883 г. И. Л. Янышев был ректором СПбДА. С 1883 г. — духовник царской семьи, заведующий придворным духовенством и протопресвитер Большого собора в Зимнем дворце и Благовещенского в Московском Кремле. В 1899 г. по представлению Казанской ДА утвержден Святейшим Синодом в степени доктора богословия. — *Ред.*

⁴ Речь идет о подготовке новой реформы высшей духовной школы, завершившейся для академий введением устава 1884 г. — *Ред.*

⁵ Согласно академическому уставу 1869 г. эти предметы были обязательными только для студентов богословских отделений; устав 1884 г. сделал их общеобязательными. — *Ред.*

⁶ Имеется в виду первое издание: *Димитрий (Самбкин)*, архим. Месяцеслов святых, всею Русскою Церковью или местно чтимых, и указатель празднеств в честь икон Божией Матери и святых угодников Божиих в нашем Отечестве. Тамбов, 1878–1883. Вып. 1–4. — *Ред.*

3

Ваше Высокопреподобие, незабвенный отец ректор.

Ныне память св<ятого> Митрофана Воронежского. Этот день для нас, тамбовцев, тесно, неразрывно связан с воспоминанием о Вас. Невольно припомнилось все то добро, которое Вы сделали для каждого из нас и для всей

семинарии нашей, и все наше по временам свинство против Вас, и, наконец, та тяжелая и ничем не вознаградимая утрата, которую понесла наша семинария с Вашим переходом в Воронеж. Припомнилось, — и, каюсь, стало совестно мне, что до сих пор не сообщил Вам того, что интересует Вас.

Чтения у нас ведутся в 15 церквях, в зале городской Думы и в Соляном городке¹. В первых большею частью объясняется очередное воскресное Евангелие и Апостол или богослужение и элементарные истины веры; пред началом беседы *Царю небесный* и в конце *Достойно* поются всеми присутствующими. Присутствующих везде много. О результатах нельзя судить в такое короткое время. В зале городской Думы читал Заркевич²; предмет чтений — человек; боролся с материализмом³. Конечно, особой содержательности и научности требовать нельзя, но плохо то, что нет ни голоса, ни дикции. Скукота смертная. Несмотря на это, народу ходило гибель; несмотря на громадную залу, мест в ней не хватало. С вчерашнего воскресенья начал читать лекции преподаватель здешней семинарии по церковной истории Васильев⁴; предмет чтений — состояние иудейства и язычества пред Пришествием Христа; я не был на этом чтении, так как в это время был диспут, но говорят, что говорил хорошо. В Соляном городке вот уж четыре четверга читает о <тец> протоиерей Тихомиров⁵ — бывший преподаватель основного богословия в Медико-хирургической академии; предмет чтений — религия, ее происхождение, бытие Бога и бессмертие души, учение о творении, промыслении и пр.; лекции содержательны и живы, где лектор касается примирений современной науки с религией, и сухи, где касается отвлеченных вопросов, например о доказательствах бытия Божия. Хорошо то, что изложение в высшей степени краткое и определенное; голос сильный и выразительный. Народу ходит столько, что не хватает мест не только для сиденья, но даже и для стоянья; много ходит духовенства: протоиереев целая гибель, почти всегда бывает Васильев⁶; есть интеллигенция, несколько генералов, весьма много барынь; но большинство — весьма смешанное, начиная от студентов и купцов и кончая полушубками⁷. После Тихомирова здесь же будет читать наш Николай Барсов⁸; любопытно, что он понесет...

Теперь о другом. У нас везде теперь говорят о явлениях по ночам усопшего Государя (императора Александра II) в Казанский собор. Дело передается таким образом: заметил сторож; передал по начальству; Булгаков⁹ изругал, но все ж отрядил на ночь всех сторожей; все видели; Булгаков сам дежурил, — ничего не увидал; молва меж тем росла; дошло до митрополита¹⁰; он велел всему казанскому духовенству проверить факт; явился всем; иные передают, что и сам

митрополит ездил и увидел. Во всяком случае, молва так растет, что об этом говорят по всем стогнам Питера; наша профессория тоже занимается этим; даже, говорят, в подпольных листках появилось объяснение, что это, дескать, подставной двойник, одним словом, старинная, вольтеровская, что ли, теория обмана; другие объясняют галлюцинацией, третьи верят, но факт тот, что об этом все говорят, а насколько во всем этом правды, — не знаю.

На другой день покушения на жизнь Черевина¹¹ пришла какая-то секретная бумага к Янышеву, а чрез день И<оанн> Феодор<ович> Нильский¹², собравши студентов квартирных, просил быть во всем поосторожнее и добавил, что за студентами зорко следят и Академию в чем-то подозревают. Вообще, слухи самые чудовищные и нелепые опять начинают ходить и смущать умы; то под Гатчинским дворцом под всеми четырьмя углами найдены мины, то нашу Академию хотят взорвать и пр., и пр.

Вчера у нас был диспут Жмакина¹³; диссертация — «Митрополит Даниил»¹⁴; прошло скандально; разбили на всех пунктах; признало достойным степени магистра только большинство; не согласились Коялович, Троицкий¹⁵ и др.; по объявлении его магистром большинство шикало... и поделом. Припомнился всем диспут Василия Хрисанфовича¹⁶, где прошло все так достойно и хорошо... Что сказать о профессорах? Николаевский¹⁷ читает лекции чуть не слово в слово по Голубинскому¹⁸, а Коялович на лекциях доказывает ложность воззрений и ненаучность приемов того же Голубинского... И<оанн> Ф<еодорович> Нильский и Ив<ан> Георг<иевич> Троицкий назначены в комиссию по вопросу о преобразовании академий... Краснодубровский¹⁹ взял тему у Кояловича: критика теории о византийском влиянии на Россию. Собирается работать сильно; покупает книги, записные тетради, карандаши со всевозможными ухищрениями и пр. Был у нас Иван Максимович²⁰; Певницкий²¹ с учениками не сближается, слишком экономничает и лишил своекоштных студентов дарового лечения в больнице. Не любят его. Мне уж писали о разных не совсем красивых прозвищах, которыми его успели уж окрестить. Но будет. Простите за такое длинное письмо. Желаю Вам всего доброго и хорошего. Не забывайте тамбовцев. Мой поклон Василию Хрисанфовичу.

С глубоким почтением весь готовый к услугам остаюсь Вашего Высокопреподобия покорнейший слуга *Михаил Грибановский*.

1881 года ноября 23 дня

¹ То есть религиозно-просветительные чтения для народа, к участию в которых привлекались не только преподаватели, но и студенты СПбДА. — *Ред.*

² Заркевич Павел Парфениевич — протоиерей, из Могилевской ДС, окончил СПбДА кандидатом XXIV курса (1861); был священником в Гренадерском корпусе; скончался в должности настоятеля Введенской церкви лейб-гвардии Семеновского полка 26 ноября 1891 г. См.: Родосский А. С. Биографический словарь. С. 157.

³ См., напр.: Заркевич П. П., прот. Современный материализм перед судом разума (СПб., 1866); в опровержение материалистических учений издавал также сборник «Материализм, наука и христианство» (1867—1883), в котором публиковал переводы сочинений зарубежных авторов. — Ред.

⁴ Кто этот Васильев, сведений не имеется. [Возможно, имеется в виду Васильев Василий Павлович (1861—?) — протоиерей, выпускник МДА. Главный труд — магистерская диссертация «Очерки по истории канонизации русских святых» (М., 1893). — Ред.]

⁵ Тихомиров Димитрий Алексеевич († 1887) — протоиерей, выпускник Псковской ДС, окончил СПбДА 4-м магистром XXI курса (1855). До 1882 г. был законоучителем в Медико-хирургической академии, а затем определен настоятелем церкви при Лесном институте и профессором богословия в том же институте. Это был глубоко образованный богослов и даровитый профессор, заявивший себя апологетико-богословскими статьями и целыми сочинениями. В своих религиозно-научных чтениях в Соляном городке он показал свое недюжинное знакомство с естественно-научными знаниями, особенно по вопросу об отношении данных естествознания к истинам христианства; всех чтений было шесть (см. «Церковный вестник» за 1881 год с № 32-го и далее). Родосский А. С. Биографический словарь. С. 489—490.

⁶ Васильев Иосиф Васильевич (1827—1881) — протоиерей, окончил СПбДА 1-м магистром XVI курса. До 1866 г. он был священником при русской церкви в Париже, особенно прославился обращением в православие ученого французского аббата о. Владимира Геттэ, основанием в Париже православного духовного журнала L'Union Chrétienne, успешной полемической перепиской с Нантским епископом А. Жакмэ, кардиналом Бональдом и историком Гизо, а также самоотверженным попечением о военнопленных во время севастопольской кампании, находившихся в Париже. В полемических письмах отца Иосифа с ясностью, убедительностью и основательностью опровергаются заблуждения ученых Западной Церкви относительно учения и организации управления Русской Православной Церковью. В 1866 г. отец Иосиф Васильев был вызван в Россию и назначен на новый высокий пост председателя Учебного комитета при Святейшем Синоде, на котором он состоял до самой кончины. См.: Родосский А. С. Биографический словарь. С. 67—68.

⁷ То есть простонародьем. — Ред.

⁸ Барсов Николай Иванович (1839—1903) — ординарный профессор СПбДА по кафедре пастырского богословия и гомилетики (1869—1889), автор статей церковно-исторического и публицистического содержания, часть которых были собраны им в кн. «Исторические, критические и полемические опыты» (СПб., 1879). — Ред.

⁹ Булгаков Александр Петрович (1823—1883) — протоиерей, настоятель Казанского собора [в Санкт-Петербурге], брат Московского митрополита Макария. Выпускник Курской ДС и СПбДА (1849), где в то время профессором и инспектором был его знаменитый старший брат; окончил Академию магистром XVIII курса. См.: Родосский А. С. Биографический словарь. С. 56. [О нем см. также: Булгаков Александр Петрович, протоиерей, настоятель Казанского собора в Санкт-Петербурге, 1823—1883. СПб., 1884. — Ред.]

¹⁰ Имеется в виду митрополит Исидор (Никольский Иаков Сергеевич; 1799—1892). Выпускник Тульской ДС; окончил СПбДА 2-м магистром VI курса в 1825 г.; его долголетие дало ему имя патриарха, и к концу его жизни он действительно был удостоен патриаршей чести предношения пред ним в служении креста; патриархом он был и по дальновидному своему уму, и по необыкновенно спокойному характеру, и по обширным познаниям, и по своей деятельности; особенно замечательна и поучительна его жизнь в делах его благотворительности и человеколюбия; сам росший сиротой, он щедро помогал как частным беднякам, так особенно и целому учреждению — «Человеколюбивому обществу». Митрополит Исидор служил при четырех императорах; в сане священном 67 лет, в епископском 58 и в сане митрополита 37 лет. См.: Родосский А. С. Биографический словарь. С. 173—176. — Изд.

¹¹ Черевин Петр Александрович (1837–1896) — генерал-лейтенант, с 1880 по 1883 год был товарищем министра внутренних дел. При императоре Александре II был начальником царского конвоя, при Александре III и Николае II — начальником охраны Государя. — *Ред.*

¹² Нильский Иоанн Феодорович (1831–1894) — заслуженный ординарный профессор по кафедре истории и обличения русского раскола, из Псковской губернии, окончил СПбДА 2-м магистром XXII курса в 1857 г.; по избранию был инспектором Академии с 1878 по 1885 г. Талантливый профессор, серьезно и всесторонне изучивший свою науку, которой был всецело предан, И. Ф. Нильский представлял собою авторитетного расколоведа, особенно глубоко, исторически и национально понимавшего сущность раскола, так что мнения его по истории раскола были решающими и для специалистов. При этом он был так серьезен в своих изысканиях и так справедлив в своих воззрениях на русский раскол, что пользовался глубоким уважением и самих раскольников, к которым он относился с сочувствием, мягко, с сожалением. Студенты благоговели пред его отличным знанием жизни раскола и его высокими взглядами на самый русский раскол и его историю, что они и выразили в своем адресе ему (в 1887 г.) по поводу 30-летия его профессорской службы. За 37 лет своей учено-литературной деятельности Нильский написал много исследований и крупных сочинений и бесчисленное множество мелких статей, заметок и рецензий. Капитальнейшим его трудом является двухтомная книга «Семейная жизнь в русском расколе», за этот труд И. Ф. Нильский получил ученую степень доктора богословия. См.: *Родосский А.С. Биографический словарь*. С. 316–318.

¹³ Жмакин Василий Иванович (1853–1907) — протоиерей, церковный историк, член Учебного комитета при Святейшем Синоде. По окончании курса в СПбДА был помощником инспектора в Санкт-Петербургской ДС. — *Ред.*

¹⁴ Имеется в виду работа: *Жмакин В. И.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. — *Ред.*

¹⁵ Троицкий Иван Егорович (Георгиевич) (1832–1901) — доктор богословия, заслуженный ординарный профессор. Окончил СПбДА магистром XXIII курса в 1859 г.; одновременно был профессором по кафедре церковной истории в Санкт-Петербургском университете с 1874 по 1898 г. Участвовал в комиссии по пересмотру устава духовных академий до 1884 г. С 1880 по 1892 г. редактировал «Христианское чтение». С 1886 г. состоял почетным членом Филологического общества в Константинополе, а с 1888 г. — учено-исторического общества в Афинах. [Член Совета Императорского Православного Палестинского общества.] «Маленького роста, в золотых очках, гладко выбритый (брился до самой смерти) и зачесанный без пробора, с симпатичным выражением лица и глаз, Иван Георгиевич производил на нас, первых его учеников по церковной истории, неопределенное впечатление. К тому же голос его был тихий, прононс неясный, отрывочный, происходивший от странного втягивания в себя воздуха, как бы от заикания... И при всем том его скромность и симпатичность, его серьезность от затаенной думы, отсутствие педантически-ученой важности и простота в обращении располагали в его пользу и невольно влекли к нему... И это было на первых порах, когда он и по прирожденной скромности, и по искренней стыдливости за малознание своего предмета действительно не выдавался из ряда обыкновенных молодых бакалавров... А в будущем, — то был выдающийся историк — профессор, в своих лекциях, по выражению профессора Болотова, что «архитектор, бравший стройностью общего целого, математическою соразмерностью плана», — профессор, создавший, так сказать, школу ученых деятелей, с честью занявших профессорские кафедры в Академии и отчасти в университете. Он был великий труженик науки, любивший последнюю особенно в книгах, — в серьезных и редких изданиях, которых он был опытный ценитель. Знаток древнего и нового греческого языка, он был одним из видных русских византистов и глубоким знатоком церковных дел православного Востока». Характеристика И. Г. Троицкого как ученого изложена в «Записке» профессора Санкт-Петербургского университета Василия Григорьевича Васильевского. См.: *Родосский А.С. Биографический словарь*. С. 496–499. — *Изд.* См. также: *Герд Л. А. И. Е. Троицкий: По страницам архива ученого // Мир русской византистики*. СПб., 2004. С. 8–40. — *Ред.*

¹⁶ Преображенский Василий Хрисанфович (1854–1915) — протоиерей, уроженец Тамбовской губернии, один из лучших и даровитейших учеников архиепископа Димитрия (Самбикина) по Тамбовской ДС. Окончил курс СПбДА; некоторое время был преподавателем церковной истории в Воронежской ДС,

когда там был ректором архиепископ Димитрий; ныне состоит законоучителем Петербургского 1-го кадетского корпуса. Известен как плодовитый духовный писатель (по церковной истории). Его перу, между прочим, принадлежит многотомный труд «Святые учителя веры и благочестия. Душеспасительные чтения на каждый день года» [В 12 т. СПб.; М., 1899–1908.]. — *Изд.* По принятии монашества (с тем же именем, но сменой святого покровителя) рукоположен в 1908 г. во епископа Можайского, викария Московской епархии. С 1914 г. на покое. Автор письма вспоминает диспут, на котором Василий Хрисанфович защищал в СПбДА свою магистерскую диссертацию: *Преображенский В. Х. Восточные и западные школы во времена Карла Великого, их отношение между собою, к классическим и древне-христианским и постановка в них богословия.* СПб., 1881. — *Ред.*

¹⁷ Николаевский Павел Феодорович (1841–1899) — протоиерей, доктор церковной истории, выпускник, а затем и профессор СПбДА, автор трудов по истории Русской Церкви («Учреждение патриаршества в России», «Московский печатный двор при патриархе Никоне», «Русская Церковь в царствование Александра III» и др.). Окончил курс СПбДА магистром XXVI курса в 1865 г. С 1872 г. занимал кафедру истории Русской Церкви, с 1882 г. в звании экстраординарного профессора. — *Ред.* «Двадцативосьмилетнее профессорство П. Ф. Николаевского в родной ему Академии не осталось бесследным как для последней, так и для самой науки: Академия имела в нем неутомимого, сильного, счастливо одаренного труженика во всех сферах учено-академической работы, а русская историческая наука — многолетнего, умелого и успешного исследователя в трудной области архивных первоисточников». См.: *Родосский А.С. Биографический словарь.* С. 303–306. — *Изд.*

¹⁸ Голубинский Евгений Евстигнеевич (1834–1912) — замечательный историк; воспитанник, а с 1860 г. и профессор МДА. Его «История Русской Церкви» своей смелой критикой установившихся воззрений и новым освещением фактов произвела в свое время большую сенсацию в духовно-ученой литературе.

¹⁹ Краснодарубровский Стефан Семенович (1859–?) — сын священника из Тамбовской губернии. По окончании курса в СПбДА (1884) вместе с преосвященным Михаилом (Грибановским) был учителем в Шацком ДУ, а затем перешел на службу в Министерство народного просвещения и был инспектором народных училищ в Саратове. — *Изд.* Известен также своей архивно-музейной деятельностью: стал одним из организаторов в 1887 г. Саратовской ученой архивной комиссии, при которой был создан музей (ныне Саратовский областной музей краеведения). — *Ред.*

²⁰ Сладкопевцев Иоанн Максимович (?–1887) — протоиерей, замечательный преподаватель в Нижегородской, а потом и Тамбовской ДС, умер в должности настоятеля Покровского собора в городе Козлове. Уроженец Тамбовской губернии, окончил СПбДА магистром XIX курса в 1851 г.; в 1872 г. был избран ректором Воронежской ДС, но не был утвержден в этой должности. Это был, по отзыву одного ученого иерарха, «философ-христианин». Известный критик и писатель Николай Алексеевич Добролюбов, воспитанник Нижегородской ДС, ученик И. М. Сладкопевцева, в своих автобиографических записках посвятил ему как своему бывшему учителю по философии самые теплые и сердечные строки, говоря, что он (Добролюбов) «по-институтски обожал его» (отца Иоанна). — *Изд.* — *Ред.*

²¹ Певницкий Димитрий Феодорович (1828–?) — протоиерей, брат знаменитого профессора Киевской ДА Василия Феодоровича Певницкого; окончил курс в Киевской ДА, был ректором Воронежской ДС, а после архиепископа Димитрия — ректором Тамбовской ДС; ныне состоит настоятелем одной из приходских церквей Москвы. — *Изд.* С 1883 по 1884 г. протоиерей Димитрий Феодорович Певницкий служил ключарем кафедрального собора в честь Рождества Христова (храма Христа Спасителя). — *Ред.*

4

Ваше Высокопреподобие, многоуважаемый о<тец> ректор.

Христос Воскресе!

Поздравляю Вас с праздником Светлого Христова Воскресения и желаю Вам провести его в радости и мире. Помня Вашу всегдашнюю ко мне

любовь и внимание и желая хоть чем-нибудь выразить Вам свое глубокое уважение, я взял на себя смелость послать Вам при этом письме свою монашескую карточку. Вспомните в наступающие радостные дни Вашего бывшего ученика! Вчера (в среду) у нас в академической церкви было новое пострижение, принял монашество студент III курса Николай Надеждин¹ с именем Никанора (между прочим, из уважения к Никанору <Бровковичу>, еп<ископу> Херсонскому²), прекраснейший и добрейший человек, мечтавший о монашестве еще во II классе семинарии, и один из самых близких ко мне друзей-товарищей; теперь все трое живем в особом помещении из трех комнат — около больницы (студенты-монахофобы называют это помещение отделением для умалишенных). Постом меня представляли митр<ополиту> Платону³, он чрезвычайно внимательно меня расспрашивал: откуда родом? Кто был ректором семинарии? Высказал свою радость по поводу моего поступления в монашество, наставлял меня всяких пожеланий и благословил. Его приветствие было много душевней, чем митр<ополита> Исидора, хотя и последний с душою сказал наставление и благословил образом и четками; но это представление носило официальный характер. Представляли и остальным членам Синода; только не удалось получить благословения у митрополита Иоанникия⁴, о чем страшно сожалею. Он теперь уехал в Москву и, по слухам (идушим чрез известного Вам и знакомого мне о<тца> Дмитрия Павловича Соколова⁵, — жена его считает Вас идеалом монаха), может быть, не будет вызван вновь сюда: не ладит он с Победоносцевым; на одном из заседаний он прямо сказал последнему, что по Регламенту⁶ он должен только сидеть, слушать и докладывать Государю, а мешаться в синодские рассуждения, предлагать проекты и настаивать на их исполнении — дело не его; митрополит Исидор старался смягчить резкость, а Иоанникий еще более усилил и, сказавши, что это уж давно продолжается, — пора бы и покончить, — ушел из заседания. Такие столкновения стали довольно часты, тем более что митр<ополит> Иоанникий во время своего присутствия ведет один все синодские дела. — Уехал и Леонтий⁷ в Варшаву, по представлению Гурко⁸ должно быть, который считает полезным его пребывание там; Государь неожиданно повелел ехать ему на епархию; он сильно скорбит. На место его в члены Синода Победоносцев прочит Амвросия, еп<ископа> Харьковского⁹; был даже такой проект, что протопресвитер Покровский¹⁰ подает в отставку, а место его займет епископ с присутствием в Синоде; вот сюда и хотели Амвросия; конечно, он, будучи независим, деятелен, блестящ и красноречив, затмит и митрополита. — Если

этот проект осуществится, то прямо против Иоанникия, который весьма, говорят, не любит Амвросия. — Я беру на себя смелость поделиться с Вами, Ваше Высокопреподобие, этими слухами потому, что знаю Ваш интерес ко всему, что касается нашей Русской Православной Церкви.

Относительно себя не могу сказать ничего верного. Есть намерение оставить меня при Академии, — на кафедре основного богословия; но я не могу и не желаю. И не по силам, и магистерскую долго не напишешь. Вот, может быть, откроется место в Петербургской семинарии на философию: это я постараюсь заполучить, и надеюсь, что могу, потому что первый кандидат. — Прошу Ваших молитв и памяти обо мне.

Остаюсь преданный Вашему Высокопреподобию иеродиакон Михаил.

5 апр<еля> 1884 г.

¹ Никанор (Надёжин/Надеждин Николай Алексеевич; 1859—1916). Уроженец Ярославской губернии. Пострижен в монашество 4 апреля 1884 г., 8 мая того же года рукоположен во иеродиакона. Выпускник СПбДА (1885), писал кандидатское сочинение «Фотий, патриарх Константинопольский, и его „Библиотека“ как первоисточник для истории христианской литературы и проповеди» (см.: Отчет о состоянии СПбДА за 1885 г. // Христианское чтение, 1886. Ч. 1. С. 535). Был преподавателем Литовской ДС, а затем инспектором Тифлисской и ректором Томской ДС. Впоследствии (с 1897 г.) епископ Киренский, затем Якутский и Вилюйский (с 1898 г.), Пермский и Соликамский (с 1905 г.), Олонецкий и Петрозаводский (с 1908 г.). — *Ред.*

² Никанор (Бровкович Александр Иванович; 1826—1890), архиепископ. Родом из Могилевской губернии, окончил СПбДА первым магистром в 1851 г.; был бакалавром той же академии, ректором Казанской академии (с 1868 г.), где получил степень доктора богословия за «Разбор римского учения о главенстве в Церкви». Рукоположен в 1871 г. во епископа Аксайского, викария Донской епархии. С 1876 г. — епископ Уфимский и Мензелинский, с 1883 г. — епископ Херсонский и Одесский (архиепископ с 1886 г.). Это был замечательно талантливый человек — богослов, философ, проповедник, музыкант; словом, как он сам называл себя, *artifex* (художник, творец (*лат.*)). — *Ред.* и притом — человек искренний, муж правды, безупречной нравственности, знания, науки и энергии. И такому-то человеку «угрожала опасность не быть епархиальным архиереем» (см.: *Савва, архиеп.* Хроника моей жизни. Т. V. Сергиев Посад, 1902. С. 35—36). Дело в том, что по показанию одного из учеников Саратовской ДС, схваченного по делу о прокламациях, он будто слышал какие-то возмутительные мысли еще в семинарии от самого ректора (то есть от Никанора). Ему принадлежит капитальнейший труд «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» в 3 томах и многое множество поучений, бесед, слов, речей, воззваний и посланий, имеющих и научно-историческое значение и бывших в то же время вполне публицистическими. В «Русском архиве» за 1906 г. напечатаны отрывки из любопытных записок преосвященного Никанора, которые, по словам профессора Пономарева, к сожалению, не могут быть целиком отпечатаны; интересно характеризует преосвященный Никанор, в бытность его членом Святейшего Синода, тогдашних (в 1887 г.) митрополитов: «Говорят в Петербурге: старец (Исидор), митрополит Петербургский, — это ум, Платон Киевский — это сердце, Московский Иоанникий — это воля...» (см.: *Родосский А. С.* Биографический словарь. С. 296—298). В высшей степени интересно и дорого для нас, тавричан, то, что преосвященный Никанор за несколько часов до своей смерти поручил своему племяннику, известному одесскому протоиерею отцу Сергию Петровскому, написать нашему преосвященному Михаилу следующие строки: «Преосвященный поручил мне сообщить Вам свое благословение и желает, чтобы

Вы остались на том же пути и шли по тому же пути, на каком он знал Вас доселе. Ему приятно и дорого, что Вы не оставляете книги и интересуетесь всем новым в области мысли. Он ставит Вас неизмеримо выше всех молодых ученых иноков и, сопоставляя вас с Борисом (Плотниковым, ректором Киевской семинарии), говорит, что Вы *единственный* из тех, какие должны быть». — «Читать эти строки, — говорил преосвященный Михаил, — в виду последних часов жизни преосвященного Никанора было весьма отрадно и в высшей степени трогательно... Что он сам вспомнил обо мне, сам велел передать мне эти строки, ясно сознавая, что его жизнь здесь догорает, это меня действительно трогает». — *Изд.*

³ Платон (Городецкий Николай Иванович; 1803–1891), митрополит. Окончил СПбДА магистром VII курса в 1827 г., был в ней последовательно бакалавром по кафедрам: греческого языка, нравственного и обличительного богословия (богословские науки преподавал на русском языке) — и первый стал преподавать историю русского раскола; в 1831 г. назначен инспектором Академии и возведен в сан архимандрита, а в 1843 г. хиротонисан во епископа, с 1882 г. — митрополит Киевский и Галицкий. Ближайший ученик митрополита Платона по Академии, профессор Д. П. Ростиславов, называет его «человеком благородным, с внушительной и даже величественной внешностью, с обширными сведениями» и добавляет, что как инспектор он имел сильное моральное влияние на студентов. А Евсевий, ректор СПбДА, о митрополите Платоне говорит, что «он имеет отличный характер, всегда ровный, спокойный, радушный, привлекающий каждого, к нему приближающегося». Красноречивый вития, с острым умом и прекрасным образованием, он всецело был предан русской государственной идее и сознательно, не боясь гонений, служил русскому делу на наших окраинах (в Рижской епархии). Митрополит Платон оставил по себе память как ревностный и даровитый сотрудник митрополита Иосифа (Семашко) в великом деле воссоединения униатов, как великий и умелый труженик в деле насаждения и утверждения православия между эстами и латышами, которым он предоставил доступ в число воспитанников духовной семинарии и тем посодействовал принятию православия свыше 40 тысячами эстов и латышей; такой же миссионерской деятельностью он отличался и в отношении прибалтийских раскольников, присоединив свыше 3 тысяч человек на правах единоверия. Будучи с 1867 по 1877 г. архиепископом Донским, он для распространения христианства среди калмыков ввел в курс предметов в Донской семинарии изучение калмыцкого языка. Своим даром слова, познаниями и высокой нравственной жизнью митрополит Платон неотразимо влиял на всех: на православных и неправославных, на евреев и на язычников; известны его посещения и беседы с ламайскими бакийями в их капищах, с кадиями — в магометанских мечетях и с еврейскими раввинами — в синагогах. См.: *Родосский А.С. Биографический словарь*. С. 357–359. Брокгауз—Ефрон. Т. XXIII. С. 852. — *Изд.*

⁴ Иоанникий (Руднев Иван Максимович; 1826–1900), митрополит. Один из замечательнейших иерархов Русской Церкви истекшего (XIX. — *Ред.*) столетия. Уроженец Тульской губернии, окончил магистром Киевскую ДА в 1849 г.; был ректором Киевской ДС, а затем ректором и профессором Киевской ДА; с 1860 по 1864 г. состоял ректором СПбДА; в 1861 г. был хиротонисан во епископа Выборгского, с 1877 г. — экзарх Грузии, с 1882 г. — митрополит Московский, а с 1891 г. — митрополит Киевский. Во время его ректорства в академиях студентам жилось гораздо свободнее прежнего; его гуманное отношение и различные улучшения и нововведения благотворно действовали на их развитие; при нем и по его ходатайству в СПбДА на младшем курсе были разделены предметы преподавания на две группы: одна половина студентов занималась физико-математическими науками, и другая — историческими, тоже и с новыми языками, по выбору. Во всех управляемых митрополитом Иоанникием епархиях он устраивал дома для вдов и сирот духовного ведомства, училища для девиц духовного звания, общежития для своекоштных учеников мужских духовных училищ и семинарий, а также и епархиальные свечные заводы, эти «жизненные нервы» епархий. Насколько он обладал твердым и мужественным характером, умевшим отстаивать свои убеждения даже и пред сильными мира сего, это прекрасно видно и из настоящего письма. См. *Родосский А.С. Биографический словарь*. С. 27. Брокгауз—Ефрон. Т. XXVI. С. 665. — *Изд.*

⁵ Соколов Дмитрий Павлович (1832–1915) — выпускник Санкт-Петербургской ДС (1851), СПбДА (1855). Один из авторитетнейших петербургских протоиереев, автор руководств по всем отделам курса

Закона Божия и других богословских сочинений, его учебники, выдержавшие по 50–87 изданий, разошлись в количестве многих миллионов экземпляров. Законоучитель 5-й Санкт-Петербургской гимназии, где его духовным сыном был Алеша Храповицкий, будущий митрополит Антоний. — *Ред.*

⁶ Духовным регламентом, изданным в 1722 г. императором Петром Великим, Русская Церковь руководствовалась до 1917 г. В Духовном регламенте не говорится о должности обер-прокурора, которая введена указом Петра I от 11 мая 1722 г. Об обязанностях обер-прокурора говорилось в составленной Сенатом инструкции: «Обер-прокурор повинен сидеть в Синоде и смотреть накрепко, дабы Синод свою должность хранил... и отправлял... а о прочих [делах] донести нам [Государю] в бытность нашу в Синоде или помесечно, или понедельно» (*Смолч И. К. История Русской Церкви. 1700–1917. М., 1996. Ч. 1. С. 108*). — *Ред.*

⁷ Леонтий (Лебединский Иван Алексеевич; 1822–1893), митрополит. Начальное образование получил в Павловском ДУ, а среднее — в Воронежской ДС, в которой окончил курс с отличным успехом в 1843 г. При окончании курса семинарии он на акте сказал тогдашнему архиепископу Антонию (Смирнитскому) приветственную речь с таким необычайным воодушевлением, что растрогал владыку до слез и тот с особенным чувством благословил молодого оратора, возложивши на его голову руки и прочитав молитву. Замечательное совпадение, говорит очевидец, протоиерей Вахх Васильевич Гурьев: «Догодавший уже великий светильник (архиепископ Антоний почитается святым) на закате своих дней благословил молодое восходящее светило и как бы тайнодейственно перелил свой благодатный свет на новый лучезарный светильник...» М<итрополит> Леонтий окончил СПбДА магистром XVII курса в 1847 г.; был профессором по кафедре нравственного богословия и инспектором в Киевской ДА; с 1856 по 1860 г. проходил должность ректора семинарий: Владимирской, Новгородской и Санкт-Петербургской; в 1860 г. рукоположен во епископа Ревельского, викария Петербургского; в 1863 г. назначен на самостоятельную Подольскую кафедру, в 1873 г. возведен в сан архиепископа, в 1874 г. перемещен на Херсонскую кафедру, в 1875 г. — на Холмско-Варшавскую, а в 1891 г. был назначен митрополитом Московским и Коломенским. Митрополит Леонтий отличался даром слова и неустанно проповедовал слово Божие. Собрание его слов в двух томах выдержало три издания. Выдающейся заслугой в 33-летнем архипастырском служении митрополита Леонтия была более чем 30-летняя епископская служба его на окраинах отечества, среди инородцев, а отсюда — и его особенная заслуга для православия. Знаменательным событием в его жизни было освящение им 30 августа 1861 г. православного русского храма в Париже. Насколько митрополит Леонтий был популярен и уважаем, можно видеть уже из одного того, что в день празднования им своего 30-летнего святительского служения он с разных концов России получил более 50 адресов, свыше 1200 приветствий, свыше 720 телеграмм и до 20 икон. См.: *Родосский А. С. Биографический словарь. С. 239–241.*

⁸ Гурко Иосиф Владимирович (1828–1901) — генерал-адъютант, генерал-фельдмаршал. За свои героические подвиги во время турецкой кампании сделался одним из любимцев высшего светского общества и особенно гвардии. С 1883 по 1894 г. занимал пост варшавского генерал-губернатора и командующего войсками округа, энергично проводя репрессивную политику и доведя войска, сосредоточенные в округе, до высокой степени боевой подготовки. См.: *Большая энциклопедия: Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания: В 22 т. (Далее — Энциклопедия Товарищества «Просвещение») Т. 7. С. 750. — Изд.*

⁹ Амвросий (Алексий Иосифович Ключарев; 1821–1901), архиепископ. Выпускник МДА (1844), до 1877 г. был в Москве протоиереем, основал и редактировал журнал «Душеполезное чтение», в 1877 г. хиротонисан во епископа Можайского, Московского викария, а в 1882 г. назначен архиепископом Харьковским, где основал другой духовный журнал — «Вера и разум». Архиепископ Амвросий был блестящим оратором и красноречивым проповедником и оставил после себя массу слов и речей, своевременно печатавшихся в разных периодических изданиях, как духовных, так и светских (например, в «Московских ведомостях»). См.: *Энциклопедия Товарищества «Просвещение». Т. 7. С. 486.*

¹⁰ Покровский Петр Евдокимович (1802–1888) — протопресвитер, окончил магистром МДА, был священником в Москве, где и провел большую часть своей долговременной жизни; 32 года состоял директором Тюремного комитета и за это время выкупил из долгового отделения до 4000 должников, на коих

числилось до 1 000 000 р. долгу; из этих денег более 300 тысяч р. отец Покровский нашел среди благотворителей, а остальные, по его ходатайству, были прощены; в 1871 г. был назначен главным священником армии и флота. Очень интересный, хотя и весьма краткий, некролог его был напечатан в № 10 «Церковных ведомостей» за 1888 г. (см.: Русский биографический словарь: В 25 т. СПб., 1896—1918 (М. Т. 4—5). С. 275—276).

5

Ваше Высокопреподобие, многоуважаемый о<тец> ректор.

Не могу удержаться от желания первым известить Вас, что я остаюсь при нашей родной Академии на кафедре основного богословия. Вчера защищал *pro venia legendi*¹ и говорил пробную лекцию. Говорят, вышло хорошо². Но первые два года придется трудно, потому что и магистерскую за это время нужно написать. Но что же делать! Совесть покойна; не искал, даже настойчиво заявлял о своем желании поступить в семинарию. Совет Академии единогласно решил оставить меня. Я повинуюсь и буду работать, насколько хватит моих сил и умения. Профессора приняли чрезвычайно ласково и уж чересчур — незаслуженно лестно для меня. — Да будет воля Бога!

Алексей Степанович Родосский³ все собирается просить Вас о присылке ему экземпляра Вашего месяцеслова (русских святых, канонизованных и неканонизованных)⁴. Иоанникий, м<итрополит> Московский, говорят, успешно отражает нападения Победоносцева и даже одержал победу над московским генерал-губернатором Долгоруковым⁵ по поводу столкновения их властей в храме Христа Спасителя; все это — благодаря дружбе с Михаилом Никифоровичем⁶, который весьма часто посещает Троицкое подворье.

Дмитрий Павлович Соколов и Марья Ильинишна просили меня передать Вам искреннейшее почтение. Я завтра думаю поехать к ним на дачу в Петергофе, чтоб проститься. Числа 16-го я поеду в свою благодатную Елатьму отдыхать и запастись силами, чтобы с первого августа уж приняться за подготовку к лекциям. Хотят прямо назначить мне три лекции в неделю. Желаю Вам всего лучшего.

С искреннейшим почтением Вашего Высокопреподобия покорный слуга иеромонах Михаил.

9 июня 1884 г.

¹ Право чтения лекций (лат.). — Ред.

² 31 мая 1884 г. богословское отделение СПбДА сообщило в Совет Академии, что оно «для замещения кафедры основного богословия имеет в виду окончившего курс кандидата богословия иеромонаха Михаила Грибановского как лицо, могущее, по мнению отделения, удовлетворить требованиям академического преподавания», причем отделение ходатайствовало «допустить отца Грибановского к чтению

пробных лекций и не требовать от него особой диссертации *pro venia legendi* ввиду весьма удовлетворительных, известных отделению, письменных работ его в IV курсе, относящихся к предмету основного богословия». К ходатайству приложена справка о том, что Михаил Грибановский на IV курсе «имел специально-практические занятия по психологии, истории философии, педагогике и основному богословию». Совет определил: «Подвергнуть Михаила Грибановского устному испытанию — публичной защите в собрании профессоров и преподавателей богословского отделения диссертации *pro venia legendi* «Религиозный элемент в философии Гераклита» и произнесению двух пробных лекций». Публичная защита состоялась 8 июня, диссертация была найдена удовлетворительной, защита ее основательной. 11 июня 1884 г. Совет допустил отца Михаила к преподаванию основного богословия (введения в круг богословских наук) в качестве приват-доцента (см.: Журналы заседаний Совета СПбДА за 1883/84 уч. г. СПб., 1884. С. 251–252, 259–260). — *Ред.*

³ Родосский Алексей Степанович (Стефанович) (1838–1908) — библиограф. Окончил вместе с архиепископом Димитрием (Самбикиным) СПбДА кандидатом богословия XXVI курса в 1865 г., с 1870 г. состоял библиотекарем СПбДА; при нем впервые начали печататься ежегодные алфавитные указатели поступающих в академическую библиотеку книг, а также каталоги, описания и пр., что значительно облегчило пользование книгами как студентов Академии, так и профессоров. Помимо этой кропотливой работы, А. С. Родосский дал целый ряд библиографических статей и изданий. Его же перу принадлежит и громадный труд составления к готовящемуся в 1909 г. празднованию столетнего юбилея СПбДА «Биографического словаря студентов первых XXVIII курсов С<анкт>-Петербургской академии: 1814–1879 гг. (СПб., 1907); LXXXIV + 552 стр. самой убогистой печати. — *Изд.*

⁴ См. прим. 6, с. 523.

⁵ Долгоруков Владимир Андреевич (1810–1891), князь. С 1865 г. до самой смерти, свыше 25 лет, состоял московским генерал-губернатором и пользовался среди населения большой популярностью, что особенно сказалося во время войны с Турцией (1877–1878), когда при его посредстве было собрано на Красный Крест около 1,5 миллионов рублей, а для приобретения судов добровольного флота — свыше 2 миллионов рублей. См.: Брокгауз—Ефрон. Т. X. С. 925.

⁶ Катков Михаил Никифорович (1818–1887) — влиятельный публицист, издатель газеты «Московские ведомости» (с 1863 г.) и журнала «Русский вестник» (с 1856 г.). — *Ред.*

6

Ваше Высокопреподобие, многоуважаемый о<тец> Димитрий!

Счастлив, что могу хотя заочно поздравить Вас с днем Вашего Ангела. Дай Бог, чтобы Ваш небесный покровитель направил своей молитвой Вашу жизнь к общему для всех благу.

Хотел было летом воспользоваться Вашим радушным приглашением и помолиться св<ятым> Митрофану и Тихону, но проезжал долго с матерью в Саров; а потом уже и мать страшно утомилась, и мне необходимо было спешить в Петербург: так наши планы и рушились. У меня теперь столько работы, что хоть просто захлебывайся. Две лекции в неделю. Каждый день средним числом приходится писать по листу; Вы ведь знаете, я даром слова не обладаю, и приходится писать. Просто голова идет крутом. Студенты, кажется, не особенно ругают и слушают, насколько могу заметить, прилежно. У нас теперь вводится новый устав. Запирание спален в 11 часов, обязательное посещение лекций,

запрещение петь вне академической церкви, по домам и т. п. приходится, конечно, не по вкусу и вызывает частные столкновения, но в общем пока благополучно.

Идут приготовления к юбилею нашего митрополита¹. Съедется епископов, по слухам верным, около 30. Хотя не будет назван собором, но готовятся пункты для общих рассуждений. Вы слышали, что сделал <митрополит> Платон <Городецкий> на Киевском акте? В одно время он обращается к ректору² с просьбой показать ему студентов, так как он хочет обратиться к ним с речью. Ректор в смущении... «Зало слишком тесно для помещения всех студентов, Ваше Высокопреосвященство». — «Покажите мне, по крайней мере, депутатов от них». — «И их нет, Ваше Высокопреосвященство»... Платон подымается и говорит: «Это странно»; затем, возвысив голос: «Это более чем странно; это нелепо», — и уходит. Студенты, толпившиеся на улице, целый час подходили под его благословение.

По слухам, наш тамбовский Палладий³ не прочь принять предложение Гермогена Таврического⁴ поменяться кафедрами. По другим вариантам, Гермоген писал о том же нашему ректору Арсению, которого там очень любят; а сам Гермоген хочет на покой в ректора Академии. М. О. Коялович издал «Историю русского самосознания» по летописям и научным сочинениям⁵. Вещь очень любопытная в русской литературе.

Преосвященный Леонтий, я слышал, недоволен тем, что Вы отказались от викариатства. Ему кто-то притом передал, что Вы сказали: не пойду! Пусть дураков посвящают в епископы⁶.

У нас в Питере свирепствует сектантство. Крестьян народ в Черной речке около Новой деревни. Посвящают в «апостолы»; пророчествуют и т. п. И баптизм, и пашковщина, и апостольская община, и дитшанство — все это переплетается и волнуется в каком-то умственном и нравственном тумане. Но прощайте. Прошу Ваших молитв.

Глубоко преданный Вам иеромонах Михаил.

23 окт<ября> 1884 г.

¹ 50-летие служения митрополита Исидора (Никольского) в епископском сане отмечалось 11 ноября 1884 г. Академия отметила юбилей изданием: Сердечный привет. Сборник статей, изданных С<анкт>-Петербургской духовной академией в память пятидесятилетия святительского служения высокопреосвященнейшего Исидора. СПб., 1884. — Ред.

² Сильвестр (Малеванский Стефан Васильевич; 1827—1908), архимандрит. Родом из Вольнской губернии, окончил Киевскую ДА, был в ней профессором, инспектором и, наконец, ректором. С 1885 г. епископ Каневский, викарий Киевского митрополита. (С 1906 г. на покое. — Ред.) Доктор богословия, замечательный ученый богослов-догматист; несмотря на потерю зрения, он написал много капитальных

трудов, сделавших его имя славным даже и за границей; его «Ответ православного на предложенную старокатоликами схему о Святом Духе» переведен на немецкий и итальянский языки; не менее известны и следующие его труды: «Ответ православного на схему старокатоликов о Пресвятой Деве», «Ответ православного на схему старокатоликов о добрых делах», «Учение о Церкви в первые три века христианства», «Краткий исторический очерк рационализма в его отношении к вере», «Историческое развитие новейшего пантеизма как доказательство его несостоятельности», «Несостоятельность новейшего пантеизма в решении существеннейших для человека вопросов». Но самым капитальным трудом преосвященного Сильвестра, давшим ему неоспоримое право занять выдающееся место среди русских богословов, является пятитомный его «Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов», печатавшийся, когда Сильвестр был уже совершенно слеп; говорят, что западноевропейские богословы так интересовались этим трудом маститого ученого, что выписывали его себе еще в корректурных листах. — Изд.

³ Палладий (Ганкевич Павел Феодорович; 1823—1893), епископ. Родом из Могилевской губернии, окончил магистром СПбДА в 1851 г. Епископ Выборгский (с 1871 г.), викарий Санкт-Петербургской епархии, затем — Ладжский, викарий той же епархии (с 1873 г.). Епископ Тамбовский (с 1876 г.), архиепископ Волынский и Житомирский (с 1885 г.). С 1889 г. на покое в Почаевской лавре, где и скончался. В Тамбове этот преосвященный Палладий называется вторым, так как он был там епископом с 1875 по 1885 г. после Палладия, впоследствии митрополита Санкт-Петербургского. — Изд.

⁴ Гермоген (Добронравин Константин Петрович; 1820—1893), епископ. Родом из Санкт-Петербургской губернии, окончил магистром СПбДА в 1845 г. Около 15 лет протоиерей К. П. Добронравин был законоучителем 3-й петербургской гимназии и училища Святой Анны. В 1873 г. был хиротонисан во епископа Выборгского, викария Санкт-Петербургской епархии, с 1876 г. — епископ Ладжский, викарий той же епархии. С 1882 по 1885 г. был епископом Таврическим, а затем — Псковским; скончался 17 августа 1893 г. в Санкт-Петербурге. Преосвященный Гермоген недаром носил фамилию Добронравин, так как с малолетства отличался прекрасным характером, а как законоучитель отличался своей кротостью, задушевностью и поэтичностью и имел громадное религиозно-нравственное влияние на питомцев, развивая в них не только нравственные начала, но и духовно-эстетические. Плодом его пастырско-педагогической деятельности осталось немало его сочинений, учебных руководств и изданий. Первою книжкой его было «Утешение в смерти близких сердцу», написанное им по поводу смерти его жены и выдержавшее 11 изданий, что одно уж красноречиво свидетельствует о достоинстве книжки; ему же принадлежат «Минуты пастырского досуга», «Таврическая епархия» (с топографическими и историческими сведениями о губернии); принимая деятельное участие в делах редакции журнала «Странник» (с 1860 по 1873 г.), епископ Гермоген поместил там очень много статей, извлечений и заметок, например: «Воспоминание о преосвященном Антонии (Смирницком), архиепископе Воронежском»; «Георгий, затворник Задонского монастыря»; «Рассказ детям про Саровского затворника Серафима»; «Рассказ отца детям про жизнь митрополита Ионы, бывшего экзарха Грузии» и многие другие. Сотрудничал в «Духовной беседе» и «Церковном вестнике». Находим вполне уместным привести здесь одно из его особенно глубоких по мысли, живых и поэтичных стихотворений «Житейское море»:

*Дай, добрый товарищ, мне руку свою,
И выйдем на берег морской. Там спою
Я грустную песню про жизнь, про людей.
Про синее море, про шторм кораблей.
Ты видишь, как на море ветер все рвет?
Ты слышишь, как синее стонет, ревет?
Вот волны, как горы; вот бездны кипят,
Вот брызги серебристые к небу летят...
И в море житейском, и в жизни людской
Бывают такие ж невзгоды порой:*

Там буря страстей, словно море, ревет,
 Там злоба подчас, словно ветер, все рвет;
 Там зависти речи, как волны, шумят...
 И слезы страдальца, как брызги, летят...
 Ты видишь?.. Вот... вверх челн... вот... в бездне исчез,
 Вот снова поднялся, как мертвый воскрес...
 Но ветер беспощадно ударил, рванул, —
 И челн, колыхаясь, в волнах утонул...
 И в море житейском, и в жизни людской
 Не часто ль встречается случай такой!..
 Там бьется страдалец как рыба об лед:
 То явится помощь, то все пропадет...
 Там мучится бедный, в борьбе одинок,
 И часто он гибнет, как гибнет челнок...
 Товарищ! Ты плачешь при песне моей?..
 Скучна эта песня; но истина в ней...
 Что плакать, товарищ!.. Ты слезы отри,
 На тихую пристань теперь посмотри.
 Пусть ветер бушует, пусть море кипит,
 Но в пристани тихой ничто не страшит.
 Тут люди спокойны: бедам тем конец,
 Которые на море терпит пловец.
 А в море житейском, а в жизни земной
 Где тихая пристань, где людям покой?
 Вот тихая пристань — святой Божий храм!
 Сюда, мой товарищ, спешить нужно нам.
 Здесь в горе и нуждах всегда благодать
 Готова нам скорую помощь подать...
 Что плакать, товарищ! Ты слезы отри,
 На светлое небо еще посмотри.
 Ты видишь, как на небе солнце горит
 И всем оно светит, добро всем творит —
 И этим деревьям, и этой земле,
 И этой былинке, растущей в скале?
 И в море житейском, и в жизни земной,
 Как солнце на небе, Творец всеблагой!
 Он всем управляет; Он каждого зрит
 И всем за их слезы блаженство дарит...

(См.: Минуты пастырского досуга. Т. 1. С. 533–534.) Это чудное стихотворение было переложено на музыку в прекрасной композиции учителем пения в Тамбовской семинарии протоиереем Григорием Семеновичем Смирновым, умершим в сане архимандрита и настоятеля Трегуляева монастыря вблизи Тамбова, — и певалось когда-то таврическими семинаристами на их актах и вечерах; к сожалению, теперь слышатся уж иные песни, песни «новых товарищей»... Мы привели это стихотворение в целях воскрешения его в памяти наших тавричан. См.: Родосский А.С. Биографический словарь. С. 103–105; Брокгауз—Ефрон. Кн. 16. С. 540. — Изд.

⁵ Коялович М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. СПб., 1884. Репринт: Минск, 1997. — Ред.

⁶ Нелепая и ложная фраза, кем-то из благоприятелей пущенная от имени архимандрита Дмитрия, которого архиепископ Леонтий настойчиво убеждал быть у него викарием в Варшавской епархии, но от чего

отказался архимандрит Димитрий, навлекший на себя негодование высокопреосвященного архиепископа Леонтия (как это видно из переписки протоиерея Вакха Васильевича Гурьева с архимандритом Димитрием). — Изд.

7

Ваше Высокопреподобие, незабвенный о<тец> Димитрий!

Получил от Василия Хрисанфовича Вашу книжку: 3-й выпуск храмовых праздников¹. От всей души благодарю. Только у меня нет первых двух выпусков. Если можно, то соблаговолите как-нибудь выслать и их (кажется, нет их и у Павла Федоровича Николаевского; может быть, нет и у М. О. Кояловича. Я ему еще книги не передавал и наверно сказать не могу.

У нас новый о<тец> инспектор — архимандрит Антоний Вадковский — тамбовец². Во всех, не исключая студентов, он возбудил живейшие симпатии. Прекраснейший человек. Ему предшествовала здесь хорошая слава, и он вполне оправдал ее. Это еще член нашего монашеского братства. Мы все живем душа в душу, и я не знаю, как благодарить Бога за то, что мне пришлось жить в такой братской любовной среде. Я уверен (хотя это и весьма жалко), что весьма мало найдется таких дружных и поистине родных братств. — Нынешний год нужно написать магистерское сочинение. Но работа почти что еще не движается; не могу еще хорошенько справиться со здоровьем. Студент Федотов³ передавал мне от Вас поклон. Спасибо Вам от души за память. Его брат⁴ поступил. Желаю Вам от Бога сил для дела. Глубоко уважающий и от души любящий Вас усерднейший слуга иеромонах Михаил.

23 сентября 1885 года

¹ Димитрий (Самбикин), архим. Указатель храмовых празднеств Воронежской епархии. Приложения к «Воронежским епархиальным ведомостям» и отд. оттиски. 1883—1885. Вып. 1—5. В указателе даны краткие исторические сведения о священных событиях из жизни Господа нашего Иисуса Христа и Его Пречистой Матери, а также и святых Божиих, коим посвящены храмы; приведены тропари праздникам; указаны храмы и приделы со сведениями о времени постройки храмов, средств, употребленных на постройку или перестройку, имен строителей, истории постройки, причтов, бывших при храмах, количестве прихожан, средства содержания причтов и краткие исторические очерки слобод и сел, в коих находятся те или другие храмы. Труд очень кропотливый и заключает в себе массу сведений, имеющих ценное значение для истории Воронежской епархии. — Изд.

² Антоний (Вадковский Александр Васильевич; 1846—1912). Уроженец с. Ширингуши Тамбовской губернии, воспитанник Тамбовской ДС, окончил курс Казанской ДА в 1870 г., оставлен при ней исполняющим должность доцента на кафедре гомилетики и пастырского богословия, в 1883 г. принял монашество и назначен экстраординарным профессором; в 1884 г. был назначен инспектором Казанской ДА, а затем СПбДА. В 1887 г. назначен ректором той же академии с возведением в сан епископа Выборгского. Архиепископ Финляндский и Выборгский с 1892 г., митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский с 1898 г. В 1895 г. удостоен степени доктора церковной истории, в 1900 г. — первенствующий

член Святейшего Синода. Из его ученых трудов известны: «Из истории христианской проповеди», «Древнерусская проповедь и проповедники в период домонгольский», «Проповедь апостольская» и пр. См.: Терновский С. Историческая записка о состоянии Казанской духовной академии, 1870—1892 гг. Казань, 1892. С. 343—347. — *Изд.*

¹ Федотов Антон Федорович — из учеников Воронежской ДС, ныне протоиерей, настоятель Екатеринбургской церкви в Екатерингофе (в Санкт-Петербурге). — *Изд.* В списке выпускников XLIV курса СПбДА 1887 г. в списке удостоенных степени кандидата богословия с правом получения степени магистра без нового устного испытания значится 24-м по списку. — *Ред.*

⁴ Федотов Федор Федорович — делопроизводитель в канцелярии Училищного совета при Святейшем Синоде, известный составитель «Сборника узаконений и распоряжений о церковных школах ведомства православного исповедания» (1907). С. 18—447. — *Изд.*

8

Ваше Высокопреподобие, незабвенный о<тец> Дмитрий!

От всей души поздравляю Вас с днем Вашего Ангела. Дай Вам Бог всего лучшего. Поздравляют Вас также Дмитрий Павлович и Марья Ильинична Соколовы. Первый просил передать Вам: во-первых, благодарность за присылку III выпуска храмовых праздников Вор<онежской> еп<архии> (I и II он не получал), во-вторых, что то лицо, за определение которого на должность Вы просили, места, вероятно, не получит за множеством праздных кандидатов; так, по крайней мере, отнесся к этому Учебный комитет.

Марья Ильинична велела спросить о здоровье Вашего сына¹. Ныне или завтра в Питер приедет Палладий Казанский² для присутствования в Священном Синоде. Должно быть, вместо Саввы³; таков план, по крайней мере у Победоносцева. Это известие, я думаю, Вам приятно, так как Вы хороши с пр<еосвященным> Палладием.

С искреннейшим почтением остаюсь усерднейший слуга Вашего Высокопреподобия иеромонах Михаил.

23 октября 1885 г.

¹ Сын архиепископа Дмитрия, архимандрит Афанасий (Самбикин), был впоследствии, в 1908—1914 гг., настоятелем московского Сретенского монастыря. — *Ред.*

² Палладий (Раев-Писарев Павел Иванович; 1827—1898). Из Нижегородской губернии, окончил Казанскую ДА магистром (1827). В 1866 г. был хиротонисан во епископа Ладожского, викария Санкт-Петербургской епархии. С 1869 г. — епископ Вологодский и Устюжский, в 1873—1876 гг. — епископ Тамбовский и Шацкий, затем, в 1876—1872 гг., — Рязанский и Зарайский (с 1881 г. — архиепископ). В 1882—1887 гг. — архиепископ Казанский и Свияжский, в 1887—1892 гг. — архиепископ Карталинский и Кахетинский, экзарх Грузии. Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский с 1892 г. Митрополит Палладий известен основанием миссионерских противораскольнических обществ: Казанского в Тамбове и Василия Рязанского — в Рязани, в Вологде он ввел в сфере благочинных выборное начало; в Казани преобразовал академический журнал «Православный собеседник» с целью оживить и разнообразить его содержание, для чего ежегодно давал из своих средств до 300 рублей

в увеличение редакционных средств, в 1883 г. основал Общество вспомоществования недостаточным студентам Казанской ДА, внеся в его первоначальный фонд 1000 рублей; во всех епархиях учреждал эмеритальные (т. е. пенсионные. — *Ред.*) кассы для духовенства; на Кавказе реставрировал памятники старины, основал «Грузинский вестник» и пр. См.: Брокгауз—Ефрон. Кн. 44. С. 639; *Терновский С. А.* Историческая записка о состоянии Казанской духовной академии, 1870—1892 гг. С. 63—64, 311. — *Изд.*

³ Савва (Тихомиров Иван Михайлович; 1819—1896), окончил МДА вдовым священником; в 1850 г. был назначен синодальным ризничим и с этого времени большую часть своей деятельности посвятил церковной археологии; был ректором МДА, а затем епископом Можайским, Полоцким, Харьковским и, наконец, архиепископом Тверским и Кашинским. Главнейшие его ученые труды следующие: «Палеографические снимки с греческих и славянских рукописей Московской синодальной библиотеки VI—XVII вв.»; «Указатель для обозрения Московской патриаршей ризницы»; «Собрание мнений и писем митрополита Филарета» и автобиографические «Записки», печатавшиеся в «Богословском вестнике» (см.: Брокгауз—Ефрон. Кн. 56. С. 26—27). В близком кругу добрых знакомых преосвященный Михаил очень часто вспоминал архиепископа Савву, принимавшего его у себя всегда отечески любовно; особенно же вспоминал о его добром завете молодым ученым монахам «не покидать пера», то есть не оставлять научных трудов, которые должны служить монахам источником истинной отрады и даже счастья. — *Изд.*

9

Ваше Высокопреподобие, многоуважаемый о<тец> ректор.

Еще раз позвольте поздравить Вас с днем Вашего Ангела. Дай Бог как можно более раз в будущем встречать его радостно и бодро. Весьма многие желают Вам этого от всей души. К числу их, между прочим, принадлежит инспектор нашей Академии о<тец> архимандрит Антоний, который, кстати сказать, на меня в претензии, что я не предупредил его о дне Вашего Ангела и не подписал его имени под телеграммой. Сюда же нужно причислить, по-видимому, и о<тца> протоиерея Димитрия Павл<овича> Соколова, от которого я ныне, между прочим, узнал следующее: 1) высокопр<еосвященный> Палладий Казанский<ий>, кажется, успел достаточно исправить все то, что нагадил другой пр<еосвященный>. 2) Вам не следует обращать внимания на ревизию; несмотря на некоторые неровности, она в субъективном настроении Учебного комитета кончилась в Вашу пользу. 3) Смотрителем училища (в одно из Ваших училищ) не назначен рекомендованный пр<еосвященным> Вениамином¹ кандидат потому, что рекомендация молодого, ничем еще не заявившего себя человека на такую должность, и притом при имени другого, более достойного кандидата, Учебному комитету показалась странною. Поэтому назначен некто другой из Пинска или Минска, отмеченный ревизорами как влиятельный педагог с административными способностями. Сильно подозревают, что рекомендация преосвященного произошла под Вашим влиянием. В общем, Д<имитрий>

П<авлович> находит, что ветер повернул в Вашу сторону, и надеется на скорое поздравление Вас с чем-нибудь.

Из других новостей могу сказать, что ректор Казанской акад<емии>² будет скоро епископом, также и Христофор³ в Московской. Поликарп, вик<арий> Нижегородский⁴, отправляется на покой в Благовещ<енский> монастырь с пенсией в 1000 рублей. — Это все вчера узнал от В. К. Саблера⁵, который тоже искренно заботится о Вас и имел по этому поводу разговор с м<итрополи- том> Исидором. — Будьте здоровы и бодры. Благодарю за брошюру.

Вашего Высокопреподобия покорнейший слуга недостойный *иеромонах Михаил*.

2 ноября 1886 г.

¹ Вениамин (Смирнов Василий Васильевич; ?–1890). Уроженец Калужской губернии, выпускник Киевской ДА (1885), был инспектором Воронежского духовного училища. В 1879 г. хиротонисан во епископа Екатеринбургского, викария Пермской епархии. С 1882 г. был епископом Оренбургским и Уральским, с 1886 г. — Воронежским и Задонским. Вел суровый, аскетический образ жизни; говорят, носил тяжелые вериги. — *Изд.*

² Владимирский Александр Поликарпович, протоиерей. Уроженец Нижегородской губернии, в 1846 г. окончил курс Казанской ДА первым магистром I курса, был оставлен при Академии преподавателем литургии, читал каноническое право, библейскую историю, греческий и немецкий языки; с 1850 по 1871 г. был профессором богословия в Казанском университете, а с 1871 г. до конца своей жизни, больше 20 лет, состоял ректором Академии и умер в сане протоиерея. Вероятно, в Синоде было предположение возвести его в сан епископа, как вдового протоиерея, но, очевидно, отец Александр Владимирский отклонил от себя эту высокую честь. Из его ученых трудов известны: «Защита Моисеева Пятикнижия»; «Древность человека»; «Клинообразные надписи в отношении к библейской ветхозаветной истории» и пр. См.: *Терновский С.* Историческая записка о состоянии Казанской духовной академии. С. 16–20. — *Изд.*

³ Христофор (Смирнов Феодор Алексеевич; 1842 — после 1918). Из Смоленской губернии, окончил курс в Киевской ДА в 1869 г., в 1870 г. получил степень магистра богословия, был профессором Киевской ДА, ректором Тамбовской и Вифанской ДС, а с 1886 г. ректором МДА; с 1887 г. — епископ Волоколамский. В конце 1890 г., по расстроенному здоровью, уволен на покой и назначен управляющим Воскресенским монастырем, именуемым Новым Иерусалимом. С 1892 г. был епископом Ковенским, викарием Литовской епархии, с 1897 г. — епископом Екатеринбургским, с 1900 г. — епископом Подольским и Брацлавским, а с 1903 г. — епископом Уфимским и Мензелинским. С 1908 г. на покой. Преосвященный Христофор известен своими учеными трудами по церковной археологии и литургике, богослужению апостольского времени, богослужению первых трех веков христианства, литургическому характеру Таинств и др. — *Изд.*

⁴ Поликарп (Гонорский Петр; 1813–1891), епископ. Из Тамбовской губернии, окончил МДА в 1838 г., был смотрителем Санкт-Петербургского Александро-Невского ДУ и наместником Александро-Невской лавры; в 1868 г. хиротонисан во епископа Балахнинского; уволен на покой в 1886 г., жил до самой своей смерти в Нижегородском Печерском монастыре совершенным отшельником; погребен в монастырской усыпальнице под собором. — *Изд.*

⁵ Саблер Владимир Карлович (1847–1929) — выпускник юридического факультета МГУ, получил степень магистра за сочинение «О значении давности в уголовном праве» (М., 1872). В 1872–1873 гг.

читал уголовное судопроизводство в МГУ, был привлечен К. П. Победоносцевым к службе по духовному ведомству в качестве юрисконсульта и управляющего канцелярией Святейшего Синода. Действительный тайный советник, сенатор, товарищ обер-прокурора Святейшего Синода (1892–1905), обер-прокурор Святейшего Синода (1911–1913). О близости В. К. Саблера к кругу Михаила (Грибановского) вспоминал в 1930-е гг. митрополит Антоний (Храповицкий): «Во время вакансий мы собирались вместе, вместе читали, писали друг другу доклады о новых задачах монашества в Русской Церкви и в русском обществе. Наш долго не признававшийся в духовной среде синодальный сановник В. К. Саблер, горячий поклонник православного богослужения и православного монашества, оказывал молодому монашеству, хотя и непростое, но весьма искреннее и бескорыстное покровительство и участие. Он был собиный друг обер-прокурора Победоносцева и, опираясь на силу и авторитет нескольких влиятельных архиереев, был и нашим общим другом, посещая наши кельи довольно часто, во всякое время и не останавливаясь перед тем иногда весьма холодным приемом, который встречал у меня и у отца Михаила Грибановского, принципиальных противников светского элемента в деятельности иерархов. Вспоминая подобное обстоятельство, я чувствую, что краснею от стыда за свою бывшую недалекость и неблагодарность. Кроме всего прочего, неоцененная дружба к нам В. К. Саблера выражалась еще в том, что он вводил в наше общество таких авторитетных людей, как профессор С. А. Рачинский, В. С. Соловьев, Т. И. Филиппов и др.» (цит. по: *Никон (Рклицкий), архиеп.* Митрополит Антоний (Храповицкий) и его время. Н. Новгород, 2003. Кн. 1. С. 121–122). — *Ред.*

10

Ваше Высокопреподобие, многоуважаемый о<тец> ректор!

Вчера был у нас в Академии Димитрий Павлович Соколов и просил написать Вам, чтобы Вы лучше не поднимали того дела, о котором ему пишете. Он сам Вам напишет, но просил меня потому, что я соберусь скорее. Относительно отчета он говорит, что во всяком из них непременно есть замечания: иначе не на чем ревизору и показать себя. Но в общем отчет благоприятен Вам, и он послан Вам в полном виде. Ныне был диспут А. И. Пономарева¹. Был на нем Вениамин Иркутский². Прекрасный архипастырь. Говорят, очень болеет Серафим Самарский³. Худо здоровье и Серафима Аксайского⁴. У нас все по-старому. Отец инспектор свидетельствует глубочайшее почтение. Я теперь принялся за работу. Ездил я много: был в Соловецком монастыре, на Валааме, в Вышенской пустыни, в Оптиной, в Киеве, Константинополе, Смирне, Хиосе, Александрии, на Суэцком канале, в Иерусалиме с окружающими местностями⁵, в западной России: Холме, Беле и Вильне — и опять возвратился в Питер. Столько перевидал, пережил, — что и передать невозможно письменно. Бог даст, увидимся лично. — Алексей Ст<епанович> Родосский захворал дифтеритом; вот уже неделя; теперь лучше.

Вашего Высокопреподобия усерднейший слуга недостойный иеромонах *Михаил*.

17 ноября 1886 г.

¹ Пономарев Александр Иванович (1849–1911) — воспитанник и профессор СПбДА по кафедре теории и истории литературы. Из его трудов известны: «Средневековые мистерии, их церковное и историческое значение» (СПб., 1880); «К истории христианского учения о бессмертии души и о загробной жизни» (СПб., 1886). С 1880 г. состоял редактором-издателем журнала «Странник», в приложениях к которому печатал «Памятники древнерусской церковно-учительной литературы». См.: Энциклопедия Товарищества «Просвещение». Т. 15. С. 443. — *Изд.*

² Вениамин (Благонаравов Василий Антонович; 1825–1892). Уроженец Тамбовской губернии, окончил Казанскую ДА, был в ней бакалавром и профессором, а с 1875 г. ее почетным членом, всегда помнил родную Академию, присылал в ее библиотеку разные книги в дар и пожертвовал в фонд общества вспомоществования недостаточным студентам 200 рублей. См.: Терновский С.А. Историческая записка о состоянии Казанской духовной академии после ее преобразования. Казань, 1892. С. 7, 312. С 1862 г. — епископ Селенгинский, с 1868 г. — Камчатский, Курильский и Алеутский, викарий Иркутской епархии и, наконец, с 1873 г. — епископ Иркутский и Нерчинский (с 1878 г. — архиепископ). Умер, не оставив после себя решительно ничего, кроме большой библиотеки, часть которой отказал Иркутской ДС, а часть — первой же, имеющей открыться в Сибири новой семинарии. — *Изд.*

³ Серафим (Протопопов Симеон Иванович, 1818–1891). Родился в Москве, окончил МДА (1844), был бакалавром, профессором и инспектором Казанской ДА. В 1886 г. рукоположен во епископа Старорусского, викария Новгородской епархии. С 1869 г. — епископ Смоленский и Дорогобужский. С 1874 г. — епископ Рижский и Митавский, с 1877 г. — Самарский и Ставропольский. — *Ред.*

⁴ Серафим (Жемчужников Симеон Иоаннович; 1843–1887). Уроженец Тамбовской губернии, окончил Киевскую ДА в 1869 г., состоял законоучителем Екатерининского учительского института (Нарышкинского) в Тамбове; был настоятелем Троицкого монастыря в Козлове. Был прекрасным законоучителем и оставил свое руководство по катехизису (см.: Уроки по православному христианскому катехизису. Козлов, 1899). В 1885 г. рукоположен во епископа Аксайского, викария Донской епархии. В 1887 г. уволен на покой в Троицкий Козловский монастырь. — *Ред.*

⁵ В Святой Земле архимандрит Михаил был дважды. Здесь речь идет о первом посещении Иерусалима в сентябре 1886 г. См. письмо начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандрита Антонина (Капустина) к секретарю Православного Палестинского Общества М. П. Степанову от 22 сентября 1886 г. (Россия в Святой Земле: Документы и материалы. М., 2000. Т. 1. С. 425). — *Ред.*

11

Ваше Высокопреподобие, многоуважаемый о<тец> ректор!

Ныне В. К. Саблер сообщил под великим секретом, что Вас, по всей вероятности, назначат скоро на Нижегородское викариатство и поручат Вам ведение раскольнических дел. С митрополита уже взяли слово. — Вы не можете представить, как мы с о<тцом> инспектором рады!..

Искренно преданный Вам *иеромонах Михаил*.

29 ноября 1886 г.

12

Ваше Преосвященство!

Не знаю, как Вас благодарить за память обо мне, за карточку и за оттиски. Если бы Вы знали, как мы все рады Вашему епископству! Только одного теперь

желаем, как бы скорее дали Вам самостоятельную кафедру. О<тец> инспектор от души благодарит Ваше преосвященство за карточку. Из посторонних свидетельств я знаю, что Вас в Нижнем Новгороде очень полюбили. Опасаются только, что это возбудит некоторое неприязненное чувство в преосвященном Модесте¹. Не дай этого, Господи! Купцы убеждены, что Вы поправите и восстановите монастырь.

У нас в Академии случилось несчастье. В покушении 1 марта замешан один из наших профессорских стипендиатов — Новорусский² (новгородец). Доселе неизвестно, в чем его преступление. Может быть (хотя весьма сомнительно), пустяки. Тем не менее его арест поверг нас в уныние. Кстати сказать, он был весьма близкий друг новому помощнику инспектора Вашей [Холмской] семинарии Тухомитскому³. Последний некоторое время и жил у него на квартире. Как бы у Вас там его не потревожили... По совести говоря, он человек крайне недуховного (в лучшем смысле слова) направления, и уж никак не ему быть бы на такой должности воспитательного характера. Может, пожалуй, наделать хлопот, если не будут обращать внимания на него свыше. Неполный балл по поведению исключительно за политические и социальные тенденции, вероятно, так как во всех других отношениях он безукоризнен. Мы рады, что он наконец уехал из Питера, где его пребывание вредно отражалось на студенческой жизни.

Арестов теперь множество и среди студентов университета, и среди военных. Речь ректора не прошла так гладко, как напечатано: были и протестанты, так что вышел маленький скандал. — Есть веские доказательства, что все движение поднято извне. В одной ругательной брошюрке, присланной одному представителю славянофильства, прямо заявляется, что и либералы, и консерваторы Европы теперь сочувствуют и помогают русским террористам...

В Воронеж назначен ректором А. М. Спасский⁴. Расскажу Вам при этом одно странное недоразумение. После Вашего отъезда из Воронежа А. М. прислал ко мне письмо, в котором излагает мне причины, по которым он весьма колеблется и даже просто не желает принять ректуру в Воронеже. При этом он просил передать по возможности эти его мысли власть имеющим... Я вначале было решил исполнить его просьбу, но вдруг немного захворал, а во время болезни счел за лучшее уклониться от щекотливой просьбы и предоставить дело его естественному ходу. Если эти колебания серьезны, то А. М. может сообщить их пр<еосвященному> Вениамину. Если же не серьезны, то пусть будет он ректором, чего я от души желал. Недавно меня извещают, что А. М. прислал сюда письмо одному знакомому, в котором спрашивает, как идет дело о назначении

в Воронеж ректора, и с негодованием говорит, что, по всей вероятности, дело о назначении ректором его, Спасского, затормозилось благодаря мне; будто я растолковал его письмо не в том смысле, который был в нем, и простые минутные колебания принял за нежелание быть ректором. Не знаю, как все это объяснить. Я человек бесхитростный, и, право, неохота разбираться в чужих хитростях. Только я теперь благодарю Бога, что никому письма не показывал и содержания его не передавал.

Я теперь начинаю подумывать, как бы выбраться из Питера. Климат приходится не по силам. Да и церковная атмосфера очень лихорадочна. Хочу проситься куда-нибудь в провинцию, в средние губернии или на юг.

Прошу Ваших архипастырских молитв и благословения. Не оставьте свою любовь всей душой преданного Вашему Преосвященству недостойного соборного иеромонаха *Михаила*.

8 марта 1887 года

¹ Модест (Стрельбицкий Даниил Константинович; 1823–1902). Уроженец Подольской губернии, окончил курс в Киевской ДА. Рукоположен в 1877 г. во епископа Екатеринбургского, викария Холмской (Варшавской) епархии. С 1878 г. — епископ Люблинский, викарий Варшавской епархии; с 1885 г. — Нижегородский и Арзамасский, а с 1889 г. — Волынский и Житомирский (с 1892 г. — архиепископ). — *Ред.*

² Новорусский Михаил Васильевич (1861–1925) — выпускник Новгородской ДС, выпускник СПбДА (1886) с правом получения магистерской степени. В 1885 г. на IV курсе писал сочинение «Оценка эмпирической дидактики по вопросу о нравственном образовании юношества». По окончании Академии был оставлен при ней профессорским стипендиатом для подготовки к занятию соответствующей кафедры. Сочувствовал идеям революции, в результате чего вступил в террористическую фракцию партии «Народная воля» и принял участие совместно с братом В. И. Ленина Александром Ульяновым в подготовке покушения на императора Александра III 1 марта 1887 г. Был арестован 3 марта 1887 г., приговорен к казни, затем к вечной каторге, замененной заключением в Шлиссельбургской крепости. Освобожден в 1905 г. Автор воспоминаний «Записки шлиссельбуржца. 1887–1905» (М., 1933). — *Ред.*

³ Тухомидский (Тухомитский) Василий, выпускник СПбДА (1886). Студентом IV курса писал кандидатское сочинение «Этика современного эволюционизма». — *Ред.*

⁴ Уроженец Тамбовской губернии, окончил курс Киевской ДА со званием кандидата, был талантливым преподавателем латинского языка в Тамбовской ДС, затем инспектором и ректором Воронежской ДС; выслужив пенсию по духовно-учебному ведомству, перешел на епархиальную службу и ныне состоит настоятелем кафедрального собора в городе Воронеже; избран в члены Третьей Государственной думы. — *Изд.* Сведения о нем см.: *Боиович М. М.* Члены Государственной думы (Портреты и биографии). Третий созыв 1907–1912 гг. Изд. 6-е. М.: Т-во Сытина, 1913. — *Ред.*

Ваше Преосвященство!

Спешу попросить у Вас прощения за невольную ложь относительно помощника инспектора Нижегородской семинарии. Дело в том, что Парвов¹

сначала действительно предназначал кандидата Тухомитского к Вам, будучи уверен, что Ваш помощник инспектора Лавров примет предложение перейти в Ярославль. Но оказалось, что Лавров отказался, и Тухомитский попал в Ярославль. Впрочем, кажется, и это его назначение затормозилось, так как его потревожили по делу 1 марта. В разговоре о нем по этому поводу с Парвовым я и узнал свою ошибку, которую теперь и исправляю, прося за нее прощения у Вашего Преосвященства.

Всей душой преданный Вашему Преосвященству недостойный иеромонах
Михаил.

16 марта 1887 г.

¹ Парвов Алексей Иванович (1833–1897), протоиерей. Родом из Новгородской губернии, окончил СПбДА магистром в 1857 г., был бакалавром и профессором по кафедрам: гомилетики, основного богословия и церковного законовещения; в 1865 г. оставил службу при Академии и поступил профессором церковного права в училище правоведения и одновременно — законоучителем на педагогические курсы и в Мариинскую женскую гимназию; в 1883 г. назначен председателем Учебного комитета при Святейшем Синоде. Главный его труд, принесший особую заслугу для богословской науки, служил учебником в духовных семинариях и выдержал несколько изданий: «Практическое изложение церковно-гражданских постановлений в руководство священнику при совершении важнейших церковных треб» (СПб., 1864). В «Христианском чтении» опубликована его статья «Можно ли вступать в брак вдовым священникам» (СПб., 1863). См.: Родосский А. С. Биографический словарь. С. 351–352. Брокгауз—Ефрон. Кн. 44. С. 789. — *Изд.*

14

Ваше Преосвященство, милостивый архипастырь!

От всего сердца поздравляю Ваше Преосвященство с великим праздником Воскресения Христова. Да подаст Вам Христос все потребное для Вашего спасения, нашей пользы и славы Своей Церкви. Нашего ректора, преосвященного Арсения¹, назначили в Ригу, пр<еосвященного> Доната² в Каменец-Подольск, пр<еосвященного> Иустина³ в Курск. Государь уже утвердил, официально будет объявлено в конце Пасхи. О ректоре в Академию вопрос еще не поднимался, но, вероятно, будет наш о<тец> инспектор. Если так, то нужно будет от всего сердца порадоваться: такой прекрасный человек, что трудно такого другого и отыскать. Читал и радовался о Вашей поездке по епархии. Как устроился под руководством Вашего Преосвященства Печерский монастырь? Если будет нужно Вашему Преосвященству хорошего монаха, то я смел бы рекомендовать одного пономаря из Оптиной пустыни. Когда я был там, он мне очень понравился: услужливый, любвеобильный, еще молодой, привычный к такой даже строгой дисциплине, какова оптинская. Но все-таки, не обладая

крепким здоровьем, он там изнемогает и потому просит, нельзя ли куда-нибудь ему перейти. Имя ему Иероним⁴.

Прошу Вашего архипастырского благословения и молитв за преданного Вашему Преосвященству недостойного богомольца и слугу соборного иеромонаха *Михаила*, доцента Петербургской духовной академии.

2 апреля 1887 г.

Р. С. Еще сейчас узнал: в Воронеж викарием переводят Анатолия⁵ из Каменец-Подольска, бывшего в Афинах.

¹ Арсений (Брянцев Александр Дмитриевич; 1839—1914). Из Смоленской губернии, окончил Киевскую ДА магистром в 1867 г.; был ректором Таврической ДС с 1873 по 1882 г. В 1882 г. хиротонисан во епископа Ладожского, викария Санкт-Петербургской епархии, а в 1883 г. назначен ректором СПбДА. С 1887 г. — епископ Рижский и Митавский (с 1893 г. — архиепископ), с 1897 г. — архиепископ Казанский и Свияжский, а с 1903 г. — Харьковский и Ахтырский. Замечательны были заботы Арсения как ректора Академии о подъеме в Академии духа иноческого подвижничества. В течение 20 лет до времени ректорства Арсения в Академии не было примеров принятия студентами монашества. Однако нравственное влияние и частые его беседы со студентами многих из них расположили к принятию иночества. За три с небольшим года управления Академией Арсений постриг в монашество следующих студентов: Михаила Михайловича Грибановского, автора настоящих писем, в 1884 г.; диакона Петра Грузова (впоследствии — Платон, епископ Муромский); Николая Надеждина — (ныне Никанор, епископ Пермский); Иакова Мещерякова (ныне Серафим, епископ Полоцкий); Алексея Храповицкого, им же хиротонисанного в 1897 г. и во епископы (ныне Антоний, архиепископ Волынский); Илью Алексеева (Иоанн, бывший епископом Пермским) и Алексея Турбина (с именем Сергия). Будучи в Казани, архиепископ Арсений постриг в монашество и хиротонисал во епископы (10 сентября 1900 г.) и нынешнего Таврического преосвященного, епископа Алексия (Молчанова). Не можем не отметить, что замечательные академические лекции архимандрита Михаила (Грибановского) по введению в круг богословских наук были изданы на средства архиепископа Арсения. См.: *Багрецов Л.М.* Очерк архипастырской деятельности архиепископа Арсения. Харьков, 1905. С. 20, 337—340 и др. — *Изд.* Все сведения соответствуют состоянию на 1910 г. — *Ред.*

² Донат (Соколов Николай Ильич, по крестному своему отцу и деду — Бабинский; 1828—1896), родной брат знаменитого петербургского протоиерея Михаила Ильича Соколова; обучался в Смоленской ДС, окончил СПбДА в 1857 г.; 22 года прослужил в Архангельской ДС учителем, инспектором и ректором. С 1879 г. — епископ Брестский, викарий Литовской епархии, с 1882 г. — Рижский и Митавский, где за пятилетнее управление обратил в православие свыше 15 000 латышей; с 1887 г. — епископ Подольский и Брацлавский, с 1890 г. архиепископ Литовский и Виленский, наконец, с 1894 г. — Донской и Новочеркасский. В том же году по болезни уволен на покой и умер в московском Николо-Угрешском монастыре. В журнале «Дух христианина» преосвященный Донат напечатал интересную статью «Мнимый великомученик в расколе». Особенной славой пользовалась его проповедь по поводу царевубийства 1 марта 1881 г. на текст *Людие мои, что сотворих вам...* (см. Мих. 6:3: *Людие Мои, что сотворих вам, или чим оскорбих вас, или чим стужих вам? Отвещайте*; Голос пастыря. По поводу современных событий в отечестве. Гродно, 1882. — *Ред.*). См.: *Родосский А.С.* Биографический словарь. С. 144—145. — *Изд.*

³ Иустин (Охотин Иоанн Яковлевич; 1823—1907). Из Нижегородской губернии. Окончил курс СПбДА магистром (1853). С 1871 г. — епископ Острожский, викарий Волынской епархии. С 1879 г. — епископ Харьковский и Ахтырский, с 1882 г. — Подольский и Брацлавский, с 1887 г. — Курский и Белго-

родский и с 1893 г. — архиепископ Херсонский и Одесский. 14 мая 1896 г. участвовал в священном короновании Их Императорских Величеств. В 1905 г. по прошению уволен на покой и умер в Московском Воскресенском (именоваемом Новый Иерусалим) монастыре. См.: *Родосский А.С. Биографический словарь*. С. 192—193. — Изд.

⁴ Имеется в виду, вероятно, Иероним (Харин).

⁵ Анатолий (Станкевич Александр Андреевич; 1821—1903). Из Минской епархии, обучался в Жировицко-Литовской семинарии; в 1849 г. вдовым священником поступил в СПбДА, окончил ее магистром в 1853 г. Жизнь его была очень переменчива и оригинальна; судьба бросала его с одного места на другое, с высшего на низшее и обратно: он был инспектором и ректором семинарии, а затем настоятелем монастыря, смотрителем училища, а потом учителем семинарии. В 1879—1886 гг. был настоятелем русской посольской церкви в Афинах. Рукоположен в 1886 г. во епископа Балтского, викария Подольской епархии. С 1887 г. — епископ Острогжский, викарий Воронежской епархии, с 1890 г. — епископ Уманский, викарий Киевской епархии, и с 1892 г. — епископ Калужский и Боровский. В 1894 г. уволен на покой и назначен управляющим Московского Новоспасского ставропигиального монастыря и членом Московской Синодальной конторы, но и от этой должности благодаря своей излишней доверчивости и широкой сердечной доброте был уволен в 1898 г. См.: *Родосский А. Биографический словарь*. С. 13—15. — Изд.

15

Ваше Преосвященство.

От всей души благодарю Вас за поздравление, благословение и благожелания, высказанные Вами мне по случаю назначения меня в и<сполняющего> д<олжность> инспектора нашей общей дорогой Академии. Могу только сказать одно: отдам все свои силы, чтобы исполнить возложенные на меня обязанности. Что из этого выйдет — в этом полагаюсь всецело на Бога, Который доселе вел меня непостижимыми Своими судьбами. Многое совершилось вопреки всяким моим расчетам и прямым желаниям моей воли. Таково было и назначение мое на инспекторство. Но пусть будет так, как хочет Бог.

О Вашей просьбе в тот же день, как получил Ваше письмо, я передал Алексею Степановичу [Родосскому]. Вчера он сообщил мне, что, перерыв все каталоги и все диксионеры, он не нашел требуемого Вами издания. Он просит Вас сообщить поподробнее что-нибудь об этом издании.

Высокопр<еосвященный> Палладий Каз<анский> уезжает в конце этого месяца в Казань. Заедет в Тамбов. — Заедет в Тамбов и высокопр<еосвященный> Вениамин вместе с пр<еосвященным> Владимиром Ставропольским¹ на пути к Кавказу, куда на время едет полечиться высокопр<еосвященный> Вениамин. Вчера последнему был 25-летний юбилей. Мы с пр<еосвященным> Антонием были до обедни у него, так как весь день у нас был занят экзаменами. Вызывают сюда Никанора Одесского (он будет к 10 июня) и Дионисия Уфимского² (будет к августу). Высокопр<еосвященный> Экзарх [Павел] доселе гостит в Академии. По вероятным слухам, к осени он опять возвратится на

Кавказ, но верного ничего пока нет. Конечно, если бы открылась какая-нибудь благоприятная комбинация, то его перевели бы оттуда, но пока надежды на это нет. — Ваш питомец Антон Федотов получает здесь хорошее священническое место в церкви Екатерины-мученицы, на Рижском проспекте, и красавицу жену. Я от души этому рад: он хороший человек.

Прошу Вашего святительского благословения и молитв за искреннего Вашего богомольца и нижайшего послушника и <сполняющего> д<олжность> инспектора Петерб<ургской> дух<овной> академии соборного иеромонаха *Михаила*.

21 мая 1887 г.

¹ Владимир (Петров Иоанн Петрович; 1828—1897). Уроженец Донской епархии, окончил Воронежскую ДС и Киевскую ДА, был инспектором СПбДА. С 1879 г. — епископ Бийский, Томский, Ставропольский (с 1886 по 1889 г.), Нижегородский, а с 1892 г. — архиепископ Казанский и Свяяжский. — *Изд.*

² Дионисий (Хитров Дмитрий Васильевич; 1818—1896) — выпускник Рязанской ДС (1840). С 1841 г. состоял священником в городе Якутске, с 1851 г. — миссионер; с 1858 г. исправлял должность ректора Новоархангельской ДС, с 1862 г. — ректор Якутской ДС, с 1867 г. — епископ Якутский, с 1870 г. — Якутский и Вилюйский, а с 1883 г. — Уфимский и Мензелинский. Это был красноречивый оратор, выдающийся миссионер — просветитель многих тысяч сибирских инородцев, стяжавший себе вполне заслуженную славу сибирского апостола. — *Изд.*

16

Ваше Преосвященство, милостивейший архипастырь и отец!

Никак не нерадение было причиной того, что я не поздравил Вас с праздником Рождества Христова и поздравляю поздно с Новым годом. Только что поднялся с постели, в которую лег еще за неделю до праздника. Сердцебиение и полный упадок сил замучили меня. Поэтому простите за поздний привет. Верьте, что от всей моей души молю Бога о Вашем телесном и душевном благоденствии, о мире и радости Вашей. Не поздравляю Вас с переходом на новую кафедру. Переход был так неожидан, что, я полагаю, удивил Вас. Но, несомненно, это к лучшему: все так говорят. Относительно Вашего сына не может быть никакого сомнения, что я всей душой желал бы видеть его в нашей Академии. Я был бы искренно и глубоко счастлив, если бы мне удалось хоть чем-нибудь проявить свою любовь к Вам в лице Вашего сына. Я убежден, что мы его развеселим. У нас хорошо. Не самохвальство в этом говорит, а совесть. — Среди Ваших сотоварищей он также найдет радушие и поддержку. Пр<еосвященный> Антоний с любовью обогреет его, как он обогревает и менее близких к нему. Вообще, — присылайте его к нам. Если не будут вызывать на казенный счет из Воронежа,

пусть едет волонтером. Это нимало не повредит ему. Впрочем, я поговорю, нельзя ли вызвать из Воронежа на казенную стипендию. Ныне вызвали двоих, и оба — хорошие. Слава Богу... Прошу святительского благословения и молитв.

Вашего Преосвященства нижайший послушник *иеромонах Михаил*.

2 янв<аря> 1888 г.

17

Ваше Преосвященство, милостивый архипастырь и отец!

Не знаю, как благодарить Бога и Вас за Вашу любовь ко мне. Молю Его о ниспослании Вам всяческих благ в предстоящий великий праздник Воскресения Христова, с которым почтительнейше и с всецелою любовью и поздравляю. При этом считаю за долг и за счастье предложить Вам свою книжку. Вы в моей жизни и в моем развитии имели такое великое значение, я Вам стольким обязан, что этот труд есть вместе плод и Вашей любви и заботливости, которых я никогда в своей жизни не забуду и расплатиться за которые не буду в состоянии.

Вашего Преосвященства милостивого архипастыря и отца усердный богомолец и слуга архимандрит *Михаил*.

20 апреля 1888 г.

С<анкт->П<етербургская> дух<овная> академия

Р. С. Из Воронежа, вероятно, будет вызван воспитанник. По крайней мере, наш совет требует, а пр<еосвященный> Антоний просил письменно А. И. Парвова не вычеркивать этого требования. Ждем Вашего сына с любовью и радостью¹.

¹ К сожалению, он уклонился от поступления в СПбДА, в которую был назначен Воронежским семинарским правлением на казенный счет, а поступил волонтером в Киевскую ДА, где и окончил курс кандидатом в 1892 г. Был смотрителем Приворотского и Донского мужских ДУ, потом — ректором Тамбовской ДС; ныне состоит настоятелем Знаменского (в Москве, на Варварке) монастыря в сане архимандрита с именем Афанасия. — *Изд.*

18

Ваше Преосвященство, милостивейший архипастырь и отец!

От всего сердца поздравляю Вас с праздником Рождества Христова и с наступающим Новым годом. Спаси и сохрани Вас Бог от всякой печали и всякого зла. Усерднейше молю Его об этом, а также и о ниспослании Вам духовной радости. Помяните и Вы меня в своих молитвах. Ради Христа, не думайте, что

это лишь обычные слова, которые пишутся к празднику. Умоляю верить в мою любовь, самую глубокую и самую преданную.

Деньги, присланные Вами, я передал доценту нашей Академии Ивану Гавриловичу Троицкому¹, заведующему этим делом.

Алексей Степанович Родосский, по-видимому, нимало не в претензии на отказ Вашего Преосвященства быть крестным отцом. Он, очевидно, вполне принял в сердце высказанные Вами причины отказа.

Мне все-таки жаль, что Ваш сын в Киеве, а не у нас. Может быть, здесь было бы теплей ему. Но да будет воля Божия. Мы все не знаем, что будет завтра. Ныне тепло, завтра замерзнем. В Академии ничего нового, как будто, нет. Христос да покроет нас всех Своею любовью. Благословите всей душой любящего Вас Вашего Преосвященства нижайшего слугу и богомольца, недост<ойного> архимандрита *Михаила*, инспектора С<анкт>-П<етербургской> дух<овной> академии.

22 декабря 1888 г.

¹ Троицкий Иван Гаврилович [1858—1929] — профессор по кафедре еврейского языка и библейской археологии с 1883 г., постоянный член Учебного комитета при Святейшем Синоде, секретарь Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета, статский советник; окончил курс СПбДА в 1882 г. — Изд. В 1883 г. переведен из преподавателей Курской ДС в СПбДА приват-доцентом на кафедру еврейского языка и библейской археологии. В 1886 г. защитил магистерскую диссертацию «Религиозное, общественное и государственное состояние евреев во время Судей» (СПб., 1886). — Ред.

19

Ваше Преосвященство, милостивый архипастырь и отец!

После долгих странствий наконец Ваше письмо дошло до меня: я живу не в Ялте, а в Гурзуфе. Всей душой благодарю Вас за память обо мне. Я глубоко виноват перед Вами, не поздравивши Вас 26-го. Болезнь ослабила не только мое тело, но и волю, особенно в то время. Я через силу ходил и мало что соображал, а в календарь тоже не заглядывал. Еще раз простите. Теперь здоровье мое гораздо лучше. Силы прибывают. Процесс в легких, после воспаления их, кажется, прошел или почти прошел; осталось притупление легкого и иногда появляются маленькие хрипы. Сердце тоже пришло в порядок. Только мои нервы не особенно быстро крепнут. Малейшее волнение или даже физическая тряска — и весь организм расстраивается. Но доктора обнадеживают полным выздоровлением, если пробуду здесь продолжительное время. Во всяком случае, зиму и весну, а может быть, и лето проживу здесь. Местность здесь прекрасная; балкон моей комнаты прямо выходит на море к югу; кругом отличный парк,

а за ним высокие горы, покрытые теперь снегом. Но инфлюэнцы и мы не миновали; весьма многие ею больны. — Из Петербурга пишут, что пр^еосвященный Палладий Вол^{ын}ский уволен на покой, на его место пр^еосвященный Модест¹; в Нижний пр^еосвященного Владимира² из Ставрополя, куда какого-то архимандрита или епископа — не знаю — Тихона³ из Сибири. Еще пишут, что слухи носятся, будто наследник⁴ нашел себе невесту — сестру Вильгельма II — Маргариту...⁵ А как было все мечтали и радовались, что он женится на одной из черногорских княжон!⁶ — Из писем Алексея Степановича⁷ Вы, конечно, знаете, что в Академии у нас все обстоит благополучно. С теперешним пр^еосвященным Антонием⁸, вик^{ари}ем Черн^иговским, я виделся в Петербурге. Мы провели хорошие минуты.

Помяните меня, Ваше Преосвященство, в своих молитвах и благословите меня. Я ежедневно молюсь за Вас с тех пор, как встал с постели и могу молиться.

Вашего Преосвященства преданный и любящий слуга архимандрит *Михаил*.

1 декабря 1889 г.

Гурзуф, южный берег Крыма

¹ См. прим. 1, с. 545.

² См. прим. 1, с. 549.

³ Тихон (Троицкий-Донебин Михаил Михайлович; 1831—1911) — выпускник Рязанской ДС, при рукоположении во священники по воле Рязанского архиепископа Гавриила принял фамилию Донебин. Овдовев, поступил в СПбДА, каковую и окончил в 1861 г.; с 1882 г. — епископ Сарапульский, с 1886 г. — Енисейский, а с 1892 г. — архиепископ Иркутский. Очевидно, его предполагавший перевод на Ставропольскую епархию не состоялся. В 1896 г. принимал участие в священном короновании Их Императорских Величеств. См.: *Родосский А.С.* Биографический словарь. С. 491—492.

⁴ Имеется в виду наследник-цесаревич Николай Александрович, будущий император Николай II. — *Ред.*

⁵ Маргарита, принцесса Прусская, сестра германского императора Вильгельма II. Некоторое время, в 1889 г., немецкие газеты много писали о перспективе династического брака наследника-цесаревича Николая Александровича с принцессой Маргаритой. Брак не устраивал ни одну из сторон: цесаревич заявил, что «скорее станет монахом, чем женится на некрасивой, костлявой Маргарите», принцесса отказалась перейти из протестантизма в православие, а император Александр III на очередном докладе министра иностранных дел Н. К. Гирса наложил резолюцию: «Ничего подобного нет, и это произвело бы в России самое дурное впечатление» (см.: *Мэсси Р.* Николай и Александра. М., 1990. С. 32—33; *Боханов А. Н.* Император Александр III. М., 1998. С. 446). — *Ред.*

⁶ «Черногорские княжны» — Милица Николаевна (1866—1951) и Анастасия (Стана) Николаевна (1868—1935), дочери черногорского князя Николая Петровича-Негоша. Окончили Смольный институт в Петербурге и вышли замуж в августе 1889 г., первая — за великого князя Петра Николаевича (внука императора Николая I), вторая — за герцога Георгия Максимилиановича Лейхтенбергского (внука Николая I, сына великой княгини Марии Николаевны и герцога Максимилиана Лейхтенбергского, правнука французской императрицы Жозефины Богарне). — *Ред.*

⁷ Родосский Алексей Степанович, о нем см. прим. 3, с. 534. — *Ред.*

⁸ Антоний (Иаков Григорьевич Соколов; 1850—1911) — выпускник МДА (1879); с 1885 г. был ректором Подольской ДС; в 1889 г. хиротонисан во епископа Новгород-Северского, викария Чернигов-

ского; в 1891 г. — епископ Старорусский, в 1892 г. — Кирилловский и в 1893 г. — Черниговский и Нежинский. — *Ред.*

20

Ваше Преосвященство, милостивый архипастырь и отец!

От всей души почтительнейше поздравляю Вас с праздником Рождества Христова. Подай Вам Бог душевной радости и здоровья. Мое здоровье быстро поправляется и, даст Бог, переживши здесь зиму и весну, опять буду способен работать. Соскучился я очень по Академии и особенно по храму Божию, которого в Гурзуфе пока (до 15 августа) нет. Не знаю, как быть в праздник!.. — Прошу у Вашего Преосвященства архипастырского благословения и молитв. Всем сердцем желаю Вам всего доброго и хорошего.

С искренней любовью Вашего Преосвященства благодарный и преданный слуга архимандрит *Михаил*, инспектор С<анкт>-П<етербургской> дух<ов-ной> академии.

20 декабря 1889 года

21

Ваше Преосвященство, милостивый архипастырь и отец!

Всем сердцем приветствую Вас с светлым праздником Воскресения Христова и молю Бога о ниспослании Вам всех благ, духовной радости и душевных сил во славу Святой Церкви. Я все еще продолжаю жить в Гурзуфе. Здоровье мое очень хорошо. Следов от воспаления легких, по уверению докторов, нет. Однако в Питер не пускают пока. Проживу здесь весну и часть лета. В церковь езжу теперь в Никитское училище¹ — за 10 верст. Говеть ездил в Севастополь. У нас весна в полном разгаре. Все цветет и благоухает. Прошу Вашего архипастырского благословения и молитв. Как здоровье Вашего сына?

Вашего Преосвященства, милостивого архипастыря и отца любящий и преданный слуга и сын архимандрит *Михаил*.

30 марта 1890 года

Гурзуф

¹ Никитское училище виноградарства и виноделия при Никитском ботаническом саде (д. Никита близ Ялты) было основано в 1828 г. по инициативе новороссийского генерал-губернатора князя М. С. Воронцова. В 1868 г. преобразовано в училище садоводства и виноделия с 8-летним курсом обучения. Из виноградных сортов Никитского сада в кон. XIX — нач. XX в. производились лучшие русские вина

(см.: Россия: Полное географическое описание нашего Отечества / Под ред. В. П. Семенова-Тян-Шанского. Т. XIV. СПб., 1910. С. 762–763). — *Ред.*

22

Ваше Преосвященство!

С глубочайшей радостью прошу Вашего благословения, целую Ваши руки и поздравляю Вас! Я с первых чисел декабря лежу в постели в брюшном тифе. На днях стало лучше. А то совсем был при смерти. И вот вчера случайно наш о<тец> диакон прочитал известие о Вас¹ и сообщил мне. Я был глубоко обрадован. Пишу, сидя на кровати. Благословите.

Всей душой любящий Ваше Преосвященство преданный слуга и сын архимандрит *Михаил*.

4 января 1891 года

Р. С. Простите больного за ошибку: не там написал, но переписывать нет сил.

¹ Указом Святейшего Синода от 13 декабря 1890 г. епископ Балтский Димитрий был неожиданно назначен на самостоятельную Подольскую кафедру. — *Ред.*

23

Ваше Преосвященство, милостивый архипастырь и отец!

Простите, что я не поздравил Вас с Великим праздником Пасхи. Виною тому были мои поездки по Греции, предпринятые мною с самой Светлой недели. Был в Олимпии¹, где происходили знаменитые игры; был на Марафонском поле², где Мильтиад победил персов; был в Елевзине³, где совершались великие мистерии, и проезжал по самой «священной дороге»⁴; был в Лаврионе⁵, на Пентеликоне...⁶ Был в Патрах⁷, где распят был святой апостол Андрей... Был в Дафни⁸, где древний монастырь: замечательна золотая мозаика на потолке, особенно образ Иоанна Крестителя: просто не оторвешься... В Олимпии между прочим сохранилась статуя Гермеса⁹, работы Праксителя¹⁰. Замечательная красота: трудно не залюбоваться... Насмотрелся я на природу: что за чудо!.. А дорога по берегу моря не хуже нашего южного берега Крыма; не говорю уже о море; с его красотой наше Черное море кажется просто лужей... На днях думаю ехать в Микены¹¹, где сокровищницы Агамемнона, героя Троянской войны... — Простите, что занимаю Вас описанием. Но стоит посмотреть: поучительно. — Вы теперь, я полагаю, направляетесь на Волюнь к 900-летию¹². Дай Господи, чтобы этот праздник был *живым* делом... Как горько было мне получить

телеграмму о кончине высокопр<еосвященного> Павла¹³. Я от всей души чтл его, и он всегда был так добр ко мне. Вы, конечно, знаете о кончине Вышеславцева¹⁴ в Тамбове: умер, как воин на поле сражения.

Здоровье мое хорошо, слава Богу!.. На лето думаю в Россию, хотя сейчас такая погода, что жалко расставаться. Какая-то у нас погода! Я со страхом получаю сведения, что в Курской губ<ернии> 34 гр<адуса> жары и ни капли дождя.

Простите, Ваше Преосвященство. Помолитесь и благословите. Где теперь Ваш сын?..¹⁵

Вашего Преосвященства искреннейше преданный слуга архимандрит
Михаил.

8 мая. Афины

¹ Олимпия — местность, прославленная древними Олимпийскими играми, расположена в области Пизатиде, недалеко от моря, напротив острова Занте. Здесь был знаменитый храм Зевса Олимпийского, сооруженный элейцами в память их победы (около 450 г. до Р. Х.) над пизатами. Здесь был и дорический храм Геры, в котором найдена статуя «Гермес» Праксителя. — *Изд.*

² Марафонское поле расположено у древнегреческого города Марафона, близ бухты того же названия. Здесь афиняне под начальством Мильтиада, Фемистокла и Аристида в 490 г. до Р. Х. наголову разбили стотысячное персидское войско царя Дария; участники Марафонской битвы долгое время считались образцами храбрости. — *Изд.*

³ Элевзин (Элевсин) — важнейшее после Афин населенное место древней Аттики, на северном берегу залива того же имени; ныне — деревня Левсина; здесь в храме Деметры происходили знаменитые так называемые Элевсинские мистерии, или таинства. — *Изд.*

⁴ «Священная дорога», или «святая путь», — дорога от Афин в Элевсин. — *Изд.*

⁵ Лаврион — город в самой южной части Аттики, расположен в горах Лаврион; славится большими свинцовыми заводами, добывающими до 10 тыс. тонн свинца ежегодно. — *Изд.*

⁶ Пентеликон — горная группа Аттики, с древних времен замечателен сталактитовыми гротами и прекрасными качествами белого и желтоватого мрамора. — *Изд.*

⁷ Патры — город на северном берегу Пелопоннеса, у Патраского залива; наряду с Коринфом Патры был исходным пунктом по части обращения в христианство жителей полуострова; Патры, судя по сохранившимся восточным культам, основан финикийцами в глубокой древности. — *Изд.* Во времена архимандрита Михаила мощи св. апостола Андрея находились в Амальфи. В настоящее время глава св. апостола Андрея и частицы креста, на котором он был распят, покоятся в построенном в 1975 г. Андреевском соборе в Патрах, куда они были возвращены по благословению римского папы Павла VI в 1964 г. из Рима. — *Ред.*

⁸ Дафни — монастырь и церковь, находящиеся на «священной дороге» между Афинами и Элевсином; церковь имеет форму греческого креста; в куполе есть мозаичный бюст Христа в византийском стиле; там же хранятся два средневековых мраморных саркофага. — *Изд.*

⁹ Гермес, греческий бог, сын Зевса и Майи, дочери Атланта; изобретатель лиры и пастушеской свирели; бог стад и пастбищ, глашатай богов; «стремительный, спешащий» бог ветра; бог путешествий, торговли и всяких дел вообще. — *Изд.*

¹⁰ Пракситель, древнегреческий ваятель, жил в IV в. до Р. Х.; его произведения (до 50) отличаются изяществом формы и выразительностью; в особенности были знамениты его две Афродиты: Книдская

(нагая) и Койская (одетая); группа Праксителя «Гермес с маленьким Дионисом» и упоминается в настоящем письме. — *Изд.*

¹¹ Микены — очень древний город, основанный, по преданию, Персеем, был резиденцией Агамемнона, разрушен аривянами в 463 г. до Р. Х., ныне — развалины около селения Харвати близ Аргоса; сохранились остатки циклопических стен с известными Львиными воротами; найдено и подземное здание с куполом, которое считали «сокровищницей Атрея», но после оказалось, что это простой склеп; здесь же при раскопках было найдено еще несколько склепов, большое число архитектурных фрагментов, а в гробницах — глиняные сосуды, золотые маски, различные украшения, свидетельствующие о высоком развитии искусства и относящиеся ко времени до переселения дорийцев (то есть за 1000 лет до Р. Х.). См.: *Энциклопедия Товарищества «Просвещение»*. Т. 13. С. 138. — *Изд.*

¹² В 1892 г. отмечалось 900-летие Волынской епархии (см.: *Будилович А. С. 900-летие Волынской епархии // Славянское обозрение*. 1899. Т. 1. Апрель. С. 511—524). — *Ред.*

¹³ Павел (Лебедев Петр Васильевич; 1827—1892) — один из выдающихся русских иерархов по своей административной деятельности. Закончил СПбДА магистром в 1853 г.; с 1859 г. был в ней инспектором и профессором догматического богословия; с 1868 г. — епископ Выборгский, затем Ладожский, с 1871 г. — Кишиневский, с 1879 г. — архиепископ, с 1882 г. экзарх Грузии и член Святейшего Синода, с 1887 г. — архиепископ Казанский. Архиепископ Павел был представительной наружности, обладал большим административным умом, твердой волей, решительным и крутым характером. Управление его церковными делами в Грузии было особенно тяжело для грузин, и его покушались там даже убить. Понятно, что он не особенно нравился современникам, и в зарубежных изданиях, а в последнее время и в грузинских произведениях его не щадят. В 1885 г. он восстановил в Пицунде древний храм Успения Божией Матери, построенный в VI в. императором Юстинианом Великим; храм этот несколько веков подряд был в развалинах, и православные кавказцы, кичащиеся своею любовью к древним христианским памятникам, не могли изыскать средств к его восстановлению, да едва ли знали и о самом существовании его. См.: *Родосский А. С. Биографический словарь*. С. 335—336. — *Изд.*

¹⁴ Вышеславцев Алексей Владимирович, если только о нем здесь упоминается, был известным путешественником, родился в 1831 г., окончил Московский университет, был врачом в Полтавском пехотном полку, во время крымской кампании был с полком на Малаховом кургане, результатом чего появилась целая серия его статей в «Современнике» и «Русском вестнике», вроде «Сутки на Малаховом кургане»; после был врачом на клипере «Пластун», на каковом (с 1857 по 1859 г.) плавал вокруг света и напечатал свои «Очерки пером и карандашом из кругосветного плавания», доставившие ему хорошую известность; многие страницы этой книги своим художественным описанием напоминают «Фрегат «Паллада» Гончарова. Вышеславцев много занимался искусством, особенно историей живописи; он много путешествовал по Италии и Греции, был в Константинополе. В 1861—1863 гг. был мировым посредником в Тамбовском уезде. Умер в 1888 г. См.: *Брокгауз—Ефрон*. Кн. 14. С. 587. — *Изд.* Данное письмо написано архимандритом Михаилом из Афин и может быть датировано 1891—1892 г. Следовательно, со времени смерти А. В. Вышеславцева прошло более трех лет и автор письма не мог говорить об этом как о новости. Вряд ли, таким образом, упоминаемый в письме Вышеславцев может быть отождествлен с известным путешественником и историком искусства А. В. Вышеславцевым. — *Ред.*

¹⁵ См. прим. 1, с. 539.

24

Ваше Преосвященство, милостивый архипастырь и отец!

От всего сердца приношу Вам мое усерднейшее поздравление с Великим праздником Воскресения Христова. Поддай, Господи, Вам духовных и телесных сил, радости и мира на Вашем многотрудном служении. Не знаю, дошло

ли мое письмо, написанное мною тут же по получении известия о Вашем назначении и между минутами бреда. Я тяжело болел, был приговорен докторами к смерти, но по милости Бога поправился и теперь чувствую себя совершенно здоровым. Служу весь пост, и это не только не ослабило меня, но дало мне новые силы. Церковь у нас хорошая; богослужение идет чинно, и это дает радость и мир.

Королева¹ и все окружающие так заботились обо мне во время болезни и так заботятся до сих пор, что я не знаю, как и благодарить за это Бога.

Здесьняя наследница² принимает православие; вероятно, в Великую субботу, и, кажется, чрез миропомазание.

Георгий Александрович³ выздоравливает, хотя к Пасхе сюда не приедет, боясь здешней изменчивой погоды.

С большою радостью читал я вступительное слово преосвященного Доната, где он говорил о Вас. Трудов, вероятно, у Вас множество, но Глава Церкви силен укрепить ее созидателей и устроителей.

Прошу Вашего архипастырского благословения и святых молитв.

Вашего Преосвященства почтительнейший и любящий сын архимандрит Михаил, настоятель русской посольской церкви в Афинах.

По России все-таки скучаю, несмотря на любовь окружающих меня. Не знаю, смогу ли удержаться, чтобы не повидать ее нынешним летом.

¹ Ольга Константиновна (1851–1926) — великая княжна, старшая дочь великого князя Константина Николаевича и великой княгини Александры Иосифовны, внучка Николая I. Вышла замуж за короля Греции Георга I. Королева эллинов — ее официальный титул. Была известна своей благотворительностью: основала образцовую больницу, а во время русско-турецкой войны (1877–1878) открыла медицинские курсы для женщин и сама прошла подготовку сестры милосердия, научившись оказывать помощь раненым. В годы первой мировой войны приехала в Россию и работала в госпитале. В 1918 г. уехала из России. После отречения Константина I в 1922 г. покинула Элладу и жила во Франции, Англии и Италии. Ее старший сын Константин (Демосфен-Генрих) стал королем Греции, сын Андрей (1881–1944) женился на принцессе Алисе Маунтбеттен, а их сын Филипп (род. 1921) — внук Ольги Константиновны — в 1942 г. женился на принцессе Уэльской Елизавете, которая в 1952 г. стала королевой Англии. Их дети Чарльз, принц Уэльский (род. 1948), Анна (род. 1950), Эндрю (род. 1960), Эдвард (род. 1964) являются праправнуками Николая I. Скончалась Ольга Константиновна 6 (19) июня 1926 г. в изгнании в Риме, где жила у младшего сына Христофора. Десять лет спустя ее внук, греческий король Георг II, перевез прах бабушки из Италии в Грецию. — *Ред.*

² Имеется в виду сестра кайзера Вильгельма II принцесса София Прусская (1870–1932), супруга наследника греческого престола царевича Константина, герцога Спартанского (1868–1923), в 1913–1917 и 1920–1922 гг. — короля греческого Константина I. — *Ред.*

³ Георгий Александрович (1871–1899) — Великий князь, сын императора Александра III, наследник русского престола в 1894–1899 гг., был неизлечимо болен туберкулезом, с 1890 г. жил в Аббас-Тумане (Кавказ), где построил первую в России горную обсерваторию. — *Ред.*

Ваше Преосвященство, милостивый архипастырь и отец!

С великой радостью и от всего сердца приветствую Вас с приближающимся днем Вашего Небесного Покровителя. По молитвам его да даст Вам Бог сил благодатных на труды служения Христовой Церкви. Искренно благодарю Вас за память обо мне. Мих<аил> Конст<антинович> Ону¹ передал мне Вашу книжку и Ваш привет. Он же сообщил, что Ваш сын принял монашество и теперь смотрителем училища в Вашей же епархии. Не всегда приходится теперь радоваться, когда слышишь о принятии кем-либо монашества, но на этот раз от всей души радуюсь. Ваш сын всегда был монах, и из него, конечно, выйдет самоотверженный труженик и деятель Церкви. А Ваше попечение и близость даст ему возможность пережить благополучно переходное время и внутренней и внешней, и физической и нравственной жизни. Эту трудную эпоху каждый из нас, молодых монахов, переживает, и дай Бог всякому переплыть эту пучину... В это время твердая и любящая рука с благодатью Божией — все. Еще раз скажу, что от всей души радуюсь. Позвольте просить Вас передать ему мой братский привет. Буду помнить Его как брата и соратника. С нынешней почтой посылаю Вам *Συναξαρῆς*². Может быть, будет любопытно посмотреть его. Им много пользуются русские литургисты. Здоровье мое теперь хорошо. Слава Богу за все. Прошу Вашего архипастырского благословения.

Вашего Преосвященства преданный слуга *архимандрит Михаил*.

17 октября.

Р. С. Поздравляю Ваше Преосвященство с избранием в почетные члены Московской академии³. Я порадовался духовно с о<тцом> Антонием⁴.

¹ Ону Михаил Константинович (1835–1901) — русский дипломат, первый советник посольства в Константинополе (1881–1889), посланник в Афинах с 15 ноября 1889 г. до 20 мая 1901 г. (см.: Очерк истории Министерства иностранных дел. 1802–1902. СПб., 1902. Репринт: М., 2002. Приложения. С. 19). — *Ред.*

² Речь идет о «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца (Венеция, 1819), который был составлен по поручению свт. Григория V, патриарха Константинопольского. В основу был положен Стишной пролог, исправленный и дополненный многими памятниками новых греческих, сербских, болгарских святых. — *Ред.*

³ Архиепископ Димитрий (Самбикин) был избран почетным членом МДА в 1893 г. по инициативе ректора МДА архимандрита Антония (Храповицкого) (см.: Димитрий, архиепископ Казанский и Свияжский. Симферополь, 1908. С. 26). Это указание является датирующим: следовательно, данное письмо (№ 25) было написано не в 1891 г., а двумя годами позже, 17 октября 1893 г. — *Ред.*

⁴ Антоний (Храповицкий) Алексей Павлович; 1863–1936), архиеп. Киевский и Галицкий, основатель и первоиерарх Русской Православной Церкви Заграницей. Выпускник СПбДА (1885). В конце 4-го курса Академии принял монашество с именем Антоний и в 1885 г. был рукоположен во иеромонаха. — *Ред.*

Ваше Преосвященство, милостивый архипастырь и отец!

От всей души приношу свое усерднейшее поздравление со днем Вашего Ангела. Да хранит Вас Христос на многие лета и да поможет Вам в Ваших великих трудах. — Третьего дня получил Ваше письмо и был очень счастлив, что Вы не забыли меня. Прежних Ваших писем не получал, и, признаюсь, — мне было грустно. Адрес мой простой: Grèce. Athènes. Eglise Russe. A l'Archimandrite Michel. — Месяц тому назад как возвратился из России в Афины. Чувствую себя прекрасно. Досуга не вижу, ибо работаю; не был бы в претензии, если бы в сутках было не 24, а 48 часов; работаю по основному богословию. Насчет археологии, и агиологии, и агиографии все так же безнадежен в Афинах, как был когда-то в Тамбовской семинарии. Кстати, Вам просили меня передать сердечнейший привет Вышеславцевы из Тамбова: они чтут Ваше Преосвященство и хранят самую добрую память о Вас. — У Вас в епархии¹ есть где-то имя нашего посланника в Афинах г<осподина> Ону; он всегда интересуется, когда речь заходит о Вас; он хорошо знал бывшего Вашего vicarius, пр<еосвященного> Акакия², по Константинополю. — С кончиной митр<ополита> Платона будут большие перемещения. Когда я был в Киеве в июле, он предчувствовал кончину и просил молиться за упокой его души.

Да сохранит Вас Господь. Молюсь о Вас ежедневно. Прошу Вашего благословения и молитв. Вашего Преосвященства всей душой любящий и преданный слуга архим<андрит> Михаил.

18 октября 1891 г.

¹ Епископ Дмитрий (Самбкин), занимал с 13 декабря 1890 г. Подольскую кафедру (епископ Подольский и Брацлавский). — *Ред.*

² Акакий (Заклинский Александр Иванович; 1836—1902). Окончив курс в Псковской ДС (1855), поступил в СПбДА, но учился в ней только один 1855/56 уч. год. 16 сентября 1856 г. пострижен в монашество и 24 сентября рукоположен в сан иеродиакона. Поступил на службу диаконом в посольскую церковь Константинополя. В 1858 г. путешествовал по Востоку и Западу. По возвращении из путешествия в 1859 г. сдал экзамен за 2, 3 и 4-й курсы Духовной академии, а в 1864 г. за сочинение «Св. Григорий Палама, архиепископ Солунский» удостоен степени кандидата богословия. В 1865 г., возвратясь из Константинополя, был рукоположен во иеромонаха и назначен учителем гражданской истории в Рязанскую ДС. 13 ноября 1866 г. перемещен преподавателем богословских наук в Волынскую ДС, где пробыл 13 лет. 16 августа 1879 г. возведен в сан игумена и назначен исправляющим должность инспектора Воронежской ДС. 2 февраля 1882 г. возведен в сан архимандрита. 25 марта 1882 г. определен исправляющим должность ректора, а с 1884 г. — на должность ректора Томской ДС. Хиротонисан 7 апреля 1891 г. в Санкт-Петербурге, в Свято-Троицком соборе Александро-Невской лавры, во епископа Балтского, vicarius Подольской епархии. С 7 сентября 1891 г. — епископ Елизаветградский, vicarius Херсонской епархии. С 30 апреля 1894 г. назначен епископом Енисейским и Красноярским.

Ваше Преосвященство, милостивый архипастырь и отец!

Настает вскоре день Вашего Ангела. Приношу мое искреннейшее и всеусерднейшее поздравление. Да сохранит Вас Господь на долгие лета... Мне часто приходится читать то Ваши резолюции, то отчеты о тех или других случаях Вашей пастырской деятельности. Я всегда истинной любовью прославляю Бога за то, что знаю Вас и всегда пользовался Вашей отеческой заботливостью о мне... Недавно была как-то статья Фуделя¹ о братствах, и там я угадал Ваше Преосвященство... Сохрани Христос Ваши силы! — Я живу хорошо. Силы мои укрепляются. Чувствую себя почти здоровым; хотя доктора советуют прожить здесь еще несколько лет; хорошо бы, если бы стукнуло здесь 40 лет; но мне только 36, и на это надежда плохая, да и, может быть, нужды нет...

Посланник наш Ону теперь очень болен; он имеет землю в селе Бандышевке Вашей епархии; между прочим, он очень хвалит своего священника о<тца> Мелетия и боится, как бы Вы не перевели его, так как он, по его словам, человек выдающийся по энергии пастырской; он просил, при случае, обратиться на него Ваше архипастырское внимание.

Простите Ваше Преосвященство и благословите меня, глубоко преданно-го Вашего нижайшего слугу и послушника *архимандрита Михаила*, настоятеля афинской пос<ольской> церкви.

Grèce. Athènes. L'Eglise Russe
20 октября 1892 г.

¹ Фудель Иосиф Иванович (1864—1918). Родился в семье делопроизводителя по хозяйственной части Владимирского драгунского полка и матери-польки. Окончил юридический факультет Московского университета. Служил в Московском окружном суде. Рукоположен в священника в Вильно, затем служил в Белостоке. С 1892 г. — в Москве, настоятель храма Покрова Пресвятой Богородицы, что в Бутырской тюрьме. С 1907 г. — на приходе в церкви свт. Николая Чудотворца в Плотниках, на Арбате (храм разрушен в 1932 г.). Духовный писатель. О нем см.: *Фудель С. И. Собрание сочинений*: В 3 т. М., 2001—2005. — *Ред.*

Ваше Преосвященство, преосвященнейший Владыко!

Сердечно приветствую Вас со святыми днями и с наступающим новолетием. Хотя я помню, как Вы не одобряли поздравлений 1-го января и всегда напоминали нам, что для Церкви новолетие начинается 1-го сентября, все же я осмелюсь пожелать Вам всего от Бога доброго в новом гражданском году, так как

сентябрь уже давно прошел, а я еще не высказывал Вам своего благожелания. Сохрани и укрепи Вас Господь на многие лета...

Душевно благодарю Вас за доброе письмо к 8 ноября¹ и за присылку месяцеслова за ноябрь. Вы спрашиваете, — получил ли я за сентябрь и октябрь. Получил и приношу мою глубокую благодарность. Не оставляйте своею памятью и на будущее время.

Помните ли Вы нашего ученика Аквилонова², сына ключаря?³ Он очень теперь страдает, так как Саблер не пропускает его магистерского сочинения, считая его еретическим. Он писал о Церкви, и чего-то некоторым ревнителям показалось подозрительным его правоверие⁴. Искренно печалуюсь за него. Митр<ополит> Палладий, архиеп<ископ> Антоний и митр<ополит> Иоанниковий за него; пр<еосвященный> Виссарион⁵ дал одобрительный отзыв, и все-таки дело стало, и автор страдает. По-моему, совсем напрасно. И это печально... Забыл написать, что Аквилонов читает в Петерб<ургской> академии основное богословие вместо меня.

В Академии столпы валятся. Выступают новые силы. Заменят ли старых — это вопрос. Уходит, говорят, и Евграф Иванович Ловягин⁶.

Мы здесь живем тихо. В праздник, впрочем, обычная суета. Перед праздником пр<еосвященный> Иларион⁷ поручил мне семинарию и училища с правом окончательных по делам утверждений. Работы предстоит много. В общем, привыкаю к делам и людям. Всей душой рад, если смогу сделать что-либо доброе.

Прошу Ваших святительских молитв о неизменно преданном Вам Вашем покорнейшем и глубоко почитающем Вас слуге и собрате. *Епископ Михаил.*

29 декабря 1894 г.

Полтава

¹ До принятия монашества архимандрит Михаил (Грибановский) носил имя в честь архистратига Михаила, память которого праздновалась 8 ноября по ст. ст.; в монашестве он получил имя в честь свт. Михаила, первого митрополита Киевского, память которого отмечалась 30 сентября по ст. ст. — *Изд.*

² Аквилонов Евгений Петрович (1861–1911), профессор СПбДА, протоиерей, протопресвитер военного и морского духовенства (1910). Магистерская диссертация — «Новозаветное учение о Церкви» (1896), докторская — «О божественности христианства и о превосходстве его над буддизмом и мхамеданством» (1904). — *Ред.*

³ Петр Васильевич Аквилонов — протоиерей, отец Евгения Аквилонова. Выпускник Тамбовской ДС, служил настоятелем соборного храма в г. Борисоглебске Тамбовской епархии. — *Ред.*

⁴ См.: Лисовой Н. Н. Освобождающая сила. С. XIX. — *Ред.*

⁵ Виссарион (Нечаев Василий Петрович; 1823–1905) — основатель (в 1860 г., совместно с протоиереем Алексием Ключаревым, впоследствии архиепископом Амвросием) и редактор журнала «Душеполезное чтение», доктор богословия (почетная степень МДА, 1895 г.). Выпускник МДА (1848),

с 1889 г. — епископ Дмитровский, а с 1891 г. — Костромской. — *Изд.* О нем см.: *Вольгин А.* Памяти епископа Виссариона (Нечаева) (1822–1972) // Журнал Московской Патриархии. М., 1972. № 2. С. 70–78. — *Ред.*

⁶ Ловягин Евграф Иванович (1822–1909) — заслуженный ординарный профессор, доктор богословия, из Тверской губернии, окончил СПбДА первым магистром в 1847 г. (защитил докторскую диссертацию 5 ноября 1872 г.), помощник ректора по церковно-практическому отделению с 1873 г. — *Ред.*; вышел в отставку не в 1894 г., как пишет преосвященный Михаил, а в 1893 г., прослужив в родной Академии 46 лет; с детства отличаясь прекрасными способностями, всегда спокойными, точными и здравыми ответами, Евграф Иванович везде был первым учеником и студентом, хотя имел сильных и даровитейших конкурентов: Бухарева (архимандрита Феодора) в училище и семинарии, Моисея Александровича Голубева, преосвященного Кирилла (Наумова), Московского митрополита Леонтия (Лебединского), преосвященного Виталия (Гречулевича) и других — в Академии. Такой же неподражаемой точностью Евграф Иванович отличался и в своей профессорской службе, не пропустив за всю свою долголетнюю службу ни одной лекции. Трудом новым, изданием небывалым и дорогим в литургической литературе был его перевод богослужебных канонов (на греческом, славянском и русском языках — параллельно), в 3-х книгах. В этом издании автором к канонам каждого праздника присоединены предисловия, объясняющие как внутреннее содержание, так и внешний состав их в греческом подлиннике. Перевод этот был предпринят Евграфом Ивановичем по желанию покойного Петербургского митрополита Никанора, и первое издание его (600 экз.) быстро разошлось и сделалось редкостью; в 1875 г. было 3-е издание. См.: *Родосский А.* Биографический словарь. С. 244–246. — *Изд.*

⁷ Иларий (Юшенев Евфимий Васильевич; 1824–1904), из Смоленской губернии, окончил курс Смоленской ДС, был наместником Киево-Печерской лавры, а затем — епископом Прилуцким и до самой своей смерти — епископом Полтавским. — *Изд.*

29

Ваше Преосвященство, преосвященнейший Владыко!

Приношу Вам мою глубокую сыновнюю благодарность и за Ваше доброе приглашение послужить под Вашим руководством, и за Вашу телеграмму к 8 ноября. Простите, что моя благодарность несколько замедлилась. Виной тому все то же мое нездоровье и частью поездка в Симферополь, куда приглашал меня пр<еосвященный> Мартиниан¹.

Он за последнее время одряхлел и желал бы иметь у себя викария; а мне доктора настоятельно советуют пожить более продолжительное время в Крыму; на этой почве мы и побеседовали с пр<еосвященным> Мартинианом. Что отсюда выйдет — не знаю. Срок моего отпуска кончается 1-го декабря, и к этому времени, если Бог благословит, надеюсь быть в своем Полтавском Крестовоздвиженском монастыре, к которому сильно привязался и в котором нашел много духовного утешения... Здоровье мое теперь сравнительно хорошо; дай Бог только, чтобы не захватить в Полтаве слякоти и грязи, что для меня самое губительное... — Если бы не болезнь, я счел бы себя счастливым служить под отеческим водительством Вашего Преосвященства; память о Вас у всех Ваших питомцев самая глубокая и радостная...

Прошу Ваших святых молитв и остаюсь с глубоким почтением и совершенной преданностью покорнейший слуга Вашего Преосвященства

Михаил, епископ Прилуцкий.

18 ноября 1895 года

Гурауф

¹ Мартиниан (Муратовский Михаил Семенович; 1819—1898). Родился в селе Муратове Свияжского уезда Казанской губернии; окончив Казанскую ДС студентом в 1842 г., до 1861 г. служил в своей родной епархии учителем, помощником инспектора, инспектором и смотрителем Свияжского ДУ, а потом и настоятелем Свияжской Макарьевской пустыни; с 1861 по 1885 г. Мартиниан служил в Сибири то как настоятель Иркутского Вознесенского монастыря, то как епископ Селенгинский, Иркутский викарий, бывший главным наблюдателем миссионерской деятельности в Забайкальском крае, то, наконец, как самостоятельный епископ Камчатской епархии; с 1885 по 1897 г. был епископом и архиепископом Таврическим и Симферопольским; скончался на покое в Севастопольском Херсонесском святого Владимира монастыре 9 июля 1898 г. на 80-м году от роду. Краткий очерк деятельности преосвященного Мартиниана был напечатан в «Таврических епархиальных ведомостях», № 23 и 24 за 1892 г. Выдающимися событиями за время управления преосвященным Мартинианом Таврической епархией были: освящение в Высочайшем присутствии 6 мая 1886 г. возрожденного черноморского флота; восстановление 8 декабря 1887 г. епархиального свечного завода; празднование 12—15 июля 1888 г. 900-летия крещения в Херсонесе святого равноапостольного князя Владимира; освящение 18 октября 1890 г. памятника Екатерине Великой в Симферополе, в память столетия присоединения Крыма к России; учреждение в 1891 г. эмеритальной кассы таврического духовенства, лучшей из подобных касс в других епархиях; празднование 14 сентября 1891 г. тысячелетия древнейшей в России обители — Георгиевского Балаклавского монастыря; освящение 17 октября 1891 г. всероссийского исторического памятника — херсонесского собора, сооруженного над купелью святого князя Владимира; празднование 29 июня 1892 г. столетия Петропавловского в городе Севастополе собора (ныне Покровского), являющегося как бы алтарем, на котором принесена очистительная жертва всесожжения за дорогое наше отечество во время Крымской кампании, и многое другое. — *Изд.*

30

Телеграмма из Ялты в Петербург.

Петербург. Синод. Преосвященному Димитрию, епископу Тверскому.

Сейчас переслали Вашу телеграмму. Глубоко тронут. Благодарю. Третий месяц лежу в постели. Молитвенно вспоминал Вас. *Епископ Михаил.*

24 ноября 1897 года

31

Ваше Преосвященство, преосвященнейший Владыко!

Простите, что не поздравил Вас с праздником и наступившим Новым годом. С 17 дек<абря> лежал в жестокой инфлюэнце и только теперь брожу по комнатам. Хотя припоминаю, что Вы предпочитаете новолетие церковное считать настоящим Новым годом, все же приветствую и с гражданским новолетием. Дай, Господи, доброго здоровья, сил в трудном служении и душевного мира...

Относительно службы Херсонесским мученикам¹ я не мог справиться, потому что архимандрит² теперь в отпуске; как будет проезжать из Москвы, так наведу точную справку и сообщу Вам. Храни Вас Господь Бог в Своей благодати. Прошу Ваших святых молитв. — Позабыл написать Вам: госпожа Варв<ара> Александр<овна> Иордан³ просит сообщить Вам, что она будет писать Вам и просить о пастырском внимании к одному священнику в Тверской епархии; она боится, что Вы не обратите внимания на ее просьбу: она пользовалась большим расположением преосв<ященного> Саввы и надеется также и на Вашу архипастырскую милость.

С совершенным почтением и всецелой преданностью и любовью имею честь быть Вашего Преосвященства покорнейший слуга, *епископ Михаил*.

25 янв<аря> 1897 г.

Симферополь

¹ См.: *Сергий (Спасский), архим.* Полный месяцеслов Востока: В 3 т. М., 1997. Т. 3. С. 97. См. также: *Голубинский Е. Е.* Херсонские священикомученики, память которых 7 марта // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1907. Т. 12. Кн. 1. С. 263–272. — *Ред.*

² Александр [(Сухоруков)], настоятель Херсонесского монастыря, много потрудившийся для устройства и благоустройства обители, бывшей купелью для просветителя России святого князя Владимира; некоторое время он был и председателем Таврического епархиального училищного совета; после смерти завещал капитал в 30 тысяч рублей на постройку больничного храма в Севастополе. — *Изд.*

³ Урожденная Пушина, жительствоует в Ораниенбауме; не супруга ли это знаменитого русского гравера — Феодора Ивановича Иордана (1800–1883 годы)?! — *Изд.* Дополнительные сведения не найдены. — *Ред.*

32

Преосвященнейший Владыко, милостивый архипастырь!

Примите мое почтительнейшее и сердечнейшее поздравление с наступающим великим праздником Светлого Христова Воскресения. Молю Воскресшего Господа, да укрепит Он Ваши силы в Вашем святительском служении на славу православной Церкви и да озарит Ваше сердце Своей благодатной радостью и миром о Дусе Святе.

Много я виноват пред Вами своим молчанием. Но простите меня. Виновата только немощь моя, и только одна она. Сколько раз мечтал написать Вам, но как доходило до дела, так руки опускались и сил не хватало.

Господу угодно было в прошлую осень и зиму так вести меня, что доставало сил как раз только на ведение епархиальных дел. С прочтением последней бумаги, с наложением последней резолюции ни энергии, ни мысли не оставалось

в запасе нисколько. Оставалась только забота, как бы отлежаться и отдохнуть до следующей полочки бумаг. Говорю это в буквальном смысле, без всякого преувеличения и с чувством глубочайшей благодарности к Верховному Зиждигителю Своей Церкви.

Вы сами знаете из дел и из писем, сколько мне ныне пришлось помучиться с различными епархиальными недугами. И, слава Богу, не бесплоден был в этой борьбе; и болезнь не только не помешала, а думаю, что по Промыслу Божию помогла торжеству правды, так как немного издали виднее дело, и, отделенный от личных влияний и обходов, я мог быть справедливее и решительнее.

Теперь у нас И. К. Зинченко¹. Завтра или послезавтра жду его к себе в Ялту. Не знаю, что он нашел, но думаю, что не мог не подтвердить моих предположений, потому что они основывались на очевидных фактах. — Очень жажду услышать от него отзыв о впечатлении при знакомстве с делами и о мерах к благоустройству в будущем. Что можно, все сделаю к подготовке лучшего будущего...

Что Вы писали об Игнатии, то меня нисколько не удивляет. Я его отлично знаю по Полтаве. Это психопат и мошенник. Никакого поручения он не получал ни от меня, ни от моего предшественника. Кто его постриг, не знаю; преосвященный Владимир Казанский спрашивал меня в прошлом году телеграммой: психопат Павловский или плут? Я ответил, что он психопат-плут. С тех пор никаких сведений о нем не имею. Не самозванствует ли он? Может быть, никто и не постригал его?.. Как спасается и трудится Ваш сын, о^{тец} Афанасий? В прежнем ли училище пребывает или перебрался к Вам в Тверскую епархию?

Светлое событие — присоединение сирохалдеев несториан². Дай Бог нам сил вполне удержать их и привить прочно к стволу святой православной Церкви. Много поприщ предстоит нам самого напряженного труда, — но сил все что-то у нас маловато. Где причина бессилия? Не в наших ли семинариях и академиях?!

Прошу Ваших святительских молитв о моей немощности. С совершенным почтением и сыновней преданностью имею честь быть Вашего Преосвященства покорнейшим слугой.

Михаил, епископ Таврический
1 апреля 1898 г.

¹ Зинченко Игнатий Климентович (? — 1901) — ревизор духовно-учебных заведений; родом из Полтавской губернии, окончил магистром богословия Киевскую ДА (1857); был членом-ревизором Учебного комитета при Святейшем Синоде (с 1870), а затем управляющим контролем при Святейшем Синоде; он был женат на дочери бывшего настоятеля Бахчисарайского монастыря архимандрита Антония; в 1898 г.

производил ревизию симферопольских духовно-учебных заведений, Таврической консистории и таврического епархиального свечного завода. За время службы был с ревизиями в духовно-учебных заведениях 37 епархий России. С 1888 г. — вице-директор канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода. С 1893 г. — управляющий контролем при Святейшем Синоде. Тайный советник. Скончался в Крыму и погребен в своем родном городе Лубнах Полтавской губернии. — *Изд., Ред.*

² Торжество присоединения к православию Урмийской епархии христиан-несториан совершилось в марте 1898 г. в Петербурге, в Троицком соборе Александро-Невской лавры. Были присоединены епископ Мар-Ионан, три священника и диакон, составлявшие урмийскую делегацию. В Урмии (в Персии, близ озера Ван) была создана русская духовная миссия, существовавшая до 1918 г. Одним из начальников миссии был причисленный ныне к лику святых архимандрит (впоследствии митрополит) Кирилл (Смирнов). См.: Определение Св. Синода о воссоединении сир-халдеев несториан с Православной Церковью // *Церковные ведомости*. 1898. № 13. С. 67–76; Стефан (Садо), иером. Российская Православная миссия в Урмии (1898–1918) // *Христианское чтение*, 1997. № 13. С. 73–112; см. также: Журавский А. В. Деятельность Урмийской Духовной миссии при архимандрите Кирилле (Смирнове) // *Православный Палестинский сборник*. М., 2003. Вып. 100. С. 56–81. — *Ред.*



**Письма к митрополиту
Антонию (Храповицкому)**

1884–1896 гг.*

**Письма преосвященного Михаила,
почившего епископа Таврического,
к нынешнему архиепископу Волынскому Антонию
(Алексею Павловичу Храповицкому)**

1

Дорогой Алексей Павлович!

Прилагаю при этом расписание дней и часов, удобных для приема Вашей знакомой Преосвященным¹. Удивился, что чрез меня идет это дело. — Пострижение вероятнее всего в субботу²; в четверг будет представление об этом Святителю³. Преосвященный велел мне «помаленьку» похаживать в лавру к богослужению. Приехал Михаил Петрович⁴. Ничего: кажется, поправился. — Ныне от Вас прошли через лавру, заходили также и в церковь к заутрене с Ник<олаем> Васильев<ичем>, — виноват — Алексеевичем⁵. Чувствуем себя с ним мирно. — Читаю сейчас «Воспоминания». Хорошо. — Ныне

* Письма писаны по следующим адресам: с января 1884 г. до июля 1886 г. — в Петербург, затем до августа 1887 г. — в Холм, Люблинской губернии, далее до января 1891 г. — опять в Петербург, а до 1895 г. в Сергиев Посад; два последних письма — в Казань. Два наиболее интересных письма 1891 и 1892 гг. напечатаны в «Волынских епархиальных ведомостях». Автор писем писал до 1889 г. либо из Петербурга, либо с вакационного отдыха с родины из Тамбовской губернии; затем зиму 1889–1890 г. он провел в Крыму на излечении, а после этого перебрался в Афины, где служил посольским архимандритом; в августе 1894 г. он посвящен в викарии Полтавской епархии, вскоре переведен в Крым, где и скончался 19 августа 1898 г. на глазах архиепископа Антония, архиепископа Никона и других своих друзей. — Изд.

Извлечено из № 19–31 «Таврических епархиальных ведомостей» за 1907 г. — Ред.

в обедню говорили проповедь на текст: «Покайтесь: приближи бо ся Царствие Небесное» (Мф. 3:2). Мне понравилось. Просто и правда. Только не особенно связно. Ну, да нельзя этого требовать. Говорил Груздев (богослов)⁶. Дай Вам Бог всего хорошего.

Ваш сораб Православной Церкви Михаил
8 янв<аря> 1884 г.

¹ Ректор СПбДА, епископ Ладожский Арсений (Брянцев). О нем см. прим. 1, с. 547. Далее в письмах к Антонию (Храповицкому) именно он называется Преосвященным. — *Ред.*

² Пострижение в монашество М. М. Грибановского состоялось 14 января 1884 г. в академической церкви и совершено было преосвященным ректором Академии епископом Арсением (Брянцевым. — *Ред.*), архиепископом Харьковским и Ахтырским. — *Изд.*

³ Митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский и Финляндский Исидор (Никольский). О нем см. прим. 10, с. 526. — *Ред.*

⁴ Веселов Михаил Петрович — выпускник Новгородской ДС. Студент СПбДА в 1880–1884 гг., однокашник епископа Михаила. Впоследствии учитель Старицкого ДУ (Именной список студентов Санкт-Петербургской духовной академии с 22 курса (1853–1857) по 45 курс (1884–1888) // Чистович И. А. Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888). СПб., 1889. Приложение: с. 112 отд. паг.). — *Ред.*

⁵ Городецкий Николай Алексеевич — выпускник Псковской ДС. Однокашник Антония по Академии (1881–1885). С 1886 г. священник и законоучитель гимназии Петербургского Человеколюбивого общества (см.: Именной список. С. 121). — *Ред.*

⁶ Груздев Константин Васильевич — выпускник Костромской ДС, окончил СПбДА в 1884 г. по богословскому отделению (поэтому «богослов»). На III курсе представил сочинение «Учение об исхождении Святого Духа по творениям свв. Афанасия Великого, Василия Великого и Кирилла Александрийского», которое профессор И. Т. Осинин оценил как «самостоятельное и серьезное исследование» (Журналы заседаний Совета СПбДА за 1882/83 уч. г. СПб., 1883. С. 230). В 1886 г. назначен в Тверскую ДС преподавателем догматического, основного и нравственного богословия. — *Ред.*

2

Дорогой Алексей Павлович!

С праздником! Память о нашем апостольском призвании да соединит нас всех в этот день. Приехал домой третьего дня. Вчера проводил от себя Андрея Остроумова¹. Ехали не на Ростов, а на Нижний. Ярославль мне очень понравился. Храмы весьма древние и обвевают духом благоговения. Но богослужение совершается крайне небрежно. Я был на всенощной в двух храмах и просто страдал. Служат точно спросонья и не глядя. На Феодора и Константина² был на архиерейском служении. Не особенно отрадно и здесь. Не мог всей литургии простоять. Озлился страшно. Дух точно совсем оставил нас, грешных. Жир и возмутительная лень обуяли вконец. И встать, и пошевелить руками, и сказать возглас — все тяжело... О<тец> Никанор³ виделся с нами в Ярославле.

Очень он понравился Андрею... Сперанский⁴ мне весьма показался. Они вместе поехали к какому-то родственнику. Высадили мы их на лодочку в дождь и бурю; не знаю, как добрались они. Поклон Наталье Петровне⁵ и всем вашим. Да ниспошлет Бог вам всем благодать любви!

Иеромонах *Михаил*, молящийся за Вас.

Завтра, на Петра и Павла, служу на кладбище литургию и затем панихиду на могиле отца⁶; в воскресенье — другую литургию в одной из приходских церквей. Уважения и благоговения к сану страшно много, но носитель сана недостоин сего. — Будем молиться о большей высоте настроения и глубине любви.

28 июня 1884 г.

¹ Остроумов Андрей Андреевич — выпускник Тамбовской ДС, кандидат богословия МДА XXXVII курса (1878—1882), впоследствии директор учительской семинарии в Пензе. Некоторое время был соквартирантом М. Грибановского и навсегда остался одним из самых близких его друзей. — *Ред.*

² Память блж. Константина, митрополита Киевского, и блгв. кн. Феодора Ярославича (брата св. Александра Невского) 5 июня. — *Ред.*

³ Иеромонах Никанор (Надеждин), см. о нем прим. 1, с. 530. — *Ред.*

⁴ Очевидно, Сперанский Дмитрий Александрович, выпускник Владимирской ДС. Окончил СПбДА в 1883 г., годом раньше епископа Михаила. Впоследствии учитель Липецкого ДУ (Именной список. С. 109). Отец Михаил мог знать, впрочем, и еще одного Сперанского, Алексея Ивановича, окончившего Академию в 1880 г., впоследствии священника Андреевского собора (Там же. С. 91). — *Ред.*

⁵ Мать митрополита Антония (Храповицкого). — *Ред.*

⁶ Протоиерей Михаил Грибановский († 20 декабря 1880), отец епископа Михаила. — *Ред.*

3

Дорогой Алексей Павлович!

Получил известие, что Яков Михайлович¹ хочет постричься в сентябре. Я говорил от его имени с Преосвященным, и тот велел подавать прошение. Яков Мих<айлович> желает переехать к нам, чтобы с миром уже прекратить сношения. Преосвященный позволил. Вместе с письмом к Вам пишу письмо и ему. Значит, начало года ознаменуется хорошо. Если бы только всегда было хорошо!! Я в Питере с 29 июля, работаю. Дело подвигается плохо. Оказывается, дело гораздо труднее, чем представлялось. А тут погода нехорошая: голова в тисках. Но зато иногда находят минуты и даже часы творчества. Это хорошо, а потому я не унываю и крепче, чем когда-либо, верю во всемогущую любовь Божию. Она соединила нас для Христова дела, она даст нам и силы делать его, если только мы-то хоть немножко будем достойны этого в своем святом единении.

Где отец Никанор? Не у Вас ли? Если «да», то мой привет ему. Привет сердечный любви и мира всему Вашему семейству. Пишу мало, потому что работаю много. Надеюсь, что Вы должны быть довольны этим, если для меня неизбежна дилемма.

Искренно любящий Вас брат во Христе недостойный иеромонах *Михаил*, просящий молитв.

11 августа 1884 г.

¹ Серафим (Мещеряков Яков Михайлович; 1860 — после 1933). Окончил Пензенскую классическую гимназию. Однокашник митрополита Антония по СПбДА. Рукоположен во епископа Острожского, викария Волынской епархии в 1898 г., с 1902 г. — епископ Полоцкий и Витебский; с 1911 г. — епископ Иркутский и Верхотенский; с 1915 г. на покое. С 1922 г. — архиепископ Костромской и Галичский. — *Ред.*

4

Дорогой Алексей Павлович!

Письмо Ваше получил, пославши свое. Насчет одежды с Преосвященным говорил; он сказал «сошьем как-нибудь»...

В Академию подали прошения три священника. Один из них (Костромской губ<ернии>)¹ поселился в келье о<тца> Платона². Только два года окончил курс и овдовел; по окончании курса посылали в Академию — отказался. Теперь пришлось-таки. Симпатичный; только, кажется, очень здравомыслящий; пожалуй, больше практик, чем человек идеи. А впрочем, — Бог знает. Я только что его увидал. Больше в взял документы для поступления в университет³. Не суждено, значит, ему быть борцом для православия. Жаль очень и очень. Это все Роденька наделала.

Работается плохо: не налажусь. О<тца> Никанора еще нет.

Поручаю себя Вашим молитвам. Ваш брат во Христе иеромонах *Михаил*.

18 августа 1884 г.

¹ Никон (Софийский Николай Андреевич; 1861—1908). В 1882 г. окончил Костромскую ДС и принял священнический сан. Овдовел, в 1884 г. поступил в СПбДА. В 1898 г. рукоположен во епископа Вольского, викария Саратовской епархии; с 1899 г. — епископ Нарвский, викарий Санкт-Петербургской епархии; с 1901 г. епископ Вятский и Слободской; с 1904 г. архиепископ Владимирский и Суздальский; с 1906 г. — архиепископ Карталинский и Кахетинский, экзарх Грузии. — *Ред.*

² Платон (Грузов Петр; 1843—1904) — выпускник Вифанской ДС (1864). В 1882 г. овдовел, поступил в МДА. Пострижен в монашество на III курсе Академии в 1884 г. одновременно с преосвященным Михаилом. На IV курсе, в 1885 г., писал кандидатское сочинение «Иларион Пуатьев-

ский» (sic! — *Ред.*). В 1896 г. рукоположен во епископа Муромского, викария Владимирской епархии. — *Ред.*

¹ Большев Николай поступил на I курс Академии в 1883 г. (по богословскому отделению), в 1883 г. был переведен на II курс. В августе 1884 г. «уволен по его прошению для поступления в Императорский Санкт-Петербургский университет» (см. Журналы заседаний Совета СПбДА на 1884/85 уч. г. СПб., 1886. С. 13). — *Ред.*

5

Дорогие братья о Христе!

Издавека желаю вам всем мира и спасения¹. Если отец Антоний посвящен во иеродиакона, то поздравляю его: дай Бог быть достойным дара благодати². Как вы теперь живете? Служите ли? Не думаете ли ехать? Как экзамены о<тца> Николая³ и о<тца> Платона? Я теперь работаю в саду, — запасаясь силами. Всякая умственная работа побоку. Домашние мои плохи. — Что поделывает о<тец> Никанор? Хандрит или благодушествует?.. (на этом прервали, — начинаю снова — по получении письма от о<тца> Антония).

Теперь из письма знаю, что хандрит. Что это так жестоко искушает его преосвященный ректор?⁴ А впрочем, подобает быть и соблазнам... Меня тоже он искусил своими темами для сочинений⁵. Ну что я дам, когда еще сам младенец? Притом же здесь под руками нет ни книг, ни пособий. Ведь можно дать такую тему, с которой хорошенько потом и не разберешься. Уж если он решил возложить на меня этот труд, то лучше бы сказал заранее: я бы имел время посоветоваться, подумать и порыться. А то ныне 31-е число, а к 5-му в Питере должен быть уже ответ. Значит, завтра же изволь уж все приготовить. По совести ли это?

От души скорблю, что у вас извне тягота: должно быть, дела все более запутываются, положение колеблется — отсюда и раздражительность. Мне кажется, что конец непременно будет тяжелей. Может быть, и на совете неладно — одно к одному. Во всяком случае, если есть внутренний мир, то все остальное — пустяки. Пусть только меньше о<тец> Никанор рефлектирует над пустой мимолетной руготней... О<тец> Серафим, думаю, уж пишет сочинение⁶. Желаю ему всякого успеха. Спасибо за письмо. Жду более обстоятельного и карточку. Желаю всем вам от Бога помощи в сохранении мира, любви и духовной бодрости.

Любящий вас ваш брат иер<омонах> Михаил.

31 мая 1885 г.

¹ Письмо написано из г. Елатмы Тамбовской губернии, родного города епископа Михаила, и адресовано друзьям — студентам СПбДА. — *Изд.*

² Еще не посвящен. Монах Антоний (Храповицкий) будет рукоположен во иеродиакона 12 июня 1885 г. — *Ред.*

³ О нем см. прим. 1 на с. 530. — *Ред.*

⁴ Епископ Арсений (Брянцев). См. прим. 1, с. 547. — *Ред.*

⁵ Отец Михаил преподавал в Академии на кафедре апологетики, в связи с чем ректор обязал его представить список тем для курсовых студенческих сочинений к началу учебного года — к 1 сентября 1885 г. — *Ред.*

⁶ Кандидатское сочинение отца Серафима (Мещерякова) см.: Отчет СПбДА за 1885—1886 уч. г. — *Ред.*

6

Дорогой о<тец> Антоний!

Квартиру я предпочитаю ту, которая просторней, светлей и теплей, то есть тубасовскую¹. Только Вы ее хорошенько выветрите; похлопочите, чтобы поправили, одним словом, чтобы нам двоим работать было вольготно и покойно.

От души поздравляю Вас с практикантством². Может быть, на место Кулюкина³ возьмут Чебышева?⁴ Или нет? Рад за о<тца> Никанора и о<тца> Серафима. Под крылышком пр<еосвященного> Алексия⁵ покойно: можно укрепиться духом как следует. Я совершенно разделяю Ваше восхищение пр<еосвященным> Алексием, хотя знаю его только по наружности.

В отношении о<тца> Николая Налимова⁶ я верю, что он имеет чудное сердце и что мы будем с ним жить дружно и сойдемся. Да и кто с ним не сходил-ся? Но с другой стороны, мне кажется, уж особенно близко сойтись с ним не-легко; он натура сосредоточенная и близко к себе не подпускает никого. А впро-чем, это так, моя гипотеза, основанная чисто на двух-трех взглядах на его лицо. Справьтесь, пожалуйста, почему мне до сих пор не шлют билета на каникулы. Мне неудобно жить без него: мало ли что может случиться. Пожалуйста, пере-дайте секретарю мою просьбу.

Поклон мой всем знаемым. Как поживает о<тец> архим<андрит> Сера-фим? Как его здоровье?

Я часто здесь похварываю: отвык от климата. Поэтому работать не работаю.

Ваш собрат о Христе иер<омонах> Михаил.

27 июня 1885 года

От всей души рад, если С<ергей> Александрович Соллертинский бу-дет инспектором⁷. Дай Бог ему. Это великий идеалист, искатель Царствия Христова.

Мацуи⁸ хочет мне писать сочинение. Поговорите с ним. Пусть читает Гр<и-гория> Нисского. Я ему пишу ныне же. Струнку-то ему наметьте.

- ¹ Тубасов Григорий, временно исправлявший должность помощника секретаря Совета и Правления Академии с 12 июня 1878 г., был уволен с 1 марта 1885 г. — *Ред.*
- ² Митрополит Антоний писал: «Наше время, начавшееся лет сорок тому назад, есть время обмирщения пастырского служения. Труды по пастырскому богословию почти вовсе прекратили появляться. Взамен его появилось "Практическое руководство для пастырей", в котором служение пастырское рассматривается как простая сумма разнородных церковных, канцелярских и хозяйственных обязанностей» (*Никон (Рклицкий)*, архиеп. Митрополит Антоний (Храповицкий) и его время. С. 80). Очевидно, этим и объясняется полуироническое обозначение соответствующей дисциплины духовных семинарий «практикантством». Во многом именно благодаря трудам митрополита Антония пастырское богословие из «практикантства» вновь превратилось в подлинную богословскую науку (см.: *Антоний (Храповицкий)*, митр. Пастырское богословие. Репр.: Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994). — *Ред.*
- ³ Кулюкин Дмитрий Львович — выпускник Смоленской ДС. Окончил СПбДА с отличием академический курс в 1885 г., был оставлен для приготовления к занятию преподавательской вакансии; его кандидатское сочинение «Попытка уяснения термина "спасение" и подчиненных ему понятий», выполненное под руководством профессора А. Л. Катанского на кафедре догматики, было признано лучшим. Однако с началом 1885/86 уч. г. он получил другое назначение и в Академию не вернулся. Впоследствии учитель Вяземского ДУ (Именной список. С. 119). — *Ред.*
- ⁴ Чебышев Василий Гаврилович — выпускник Калужской ДС. На IV курсе Академии писал сочинение «Философия Лотце в вопросах, соприкасающихся с религиозным мирозерцанием». Вопреки предположению автора письма, в Академии оставлен не был. Впоследствии священник, законоучитель Гатчинского сиротского института (Именной список. С. 119). — *Ред.*
- ⁵ Алексей (Лавров-Платонов Александр Федорович; 1829–1890) — бывший профессор МДА, известный русский канонист. В 1878 г. рукоположен во епископа Можайского, викария Московской епархии; с 1883 г. — епископ Дмитровский, викарий той же епархии; с марта 1885 г. — епископ Таврический и Симферопольский; с мая 1885 г. — епископ Литовский и Виленский (с 1886 г. — архиепископ). — *Ред.*
- ⁶ Николай (Владимир Александрович Налимов; 1852–1914), иеромонах. Окончил Санкт-Петербургскую ДС (1878), СПбДА (1882). Помощник инспектора СПбДА (с 1883), преподаватель Санкт-Петербургской ДС с 1885 г. (Именной указатель. С. 100). Впоследствии епископ Ладожский с 1890 г., Гдовский с 1892 г., Саратовский и Царицынский с 1893 г., архиепископ Финляндский и Выборгский с 1899 г., Тверской и Кашинский с 8 апреля 1905 г., экзарх Грузии с 1 июля 1905 г., архиепископ Владимирский и Суздальский с 1906 г. Родной брат отца Николая, Семен Александрович Налимов, впоследствии священник, был однокашником митрополита Антония (Именной список. С. 120). Третий брат, Тимофей Александрович, окончивший Академию в 1886 г., был впоследствии профессором СПбДА. — *Ред.*
- ⁷ Соллертинский Сергей Александрович (1846–1920) — протоиерей, доктор богословия, профессор гомилетики СПбДА. Окончил Рязанскую ДС и СПбДА (1871). С 28 сентября 1871 г. приват-доцент по кафедре педагогики и дидактики. В 1883 г. защитил магистерскую диссертацию «Дидактическое значение Священной истории в кругу элементарного образования» (СПб., 1883). С 1885 г. — экстраординарный профессор по кафедре пастырского богословия и педагогики. 9 мая 1888 г. рукоположен во священники Морского Богоявленского собора в Петербурге с оставлением в должности профессора. В 1899 г. удостоен докторской степени Советом СПбДА «по выдающимся достоинствам его ученой деятельности». Автор известной книги «Пастырство Христа Спасителя» (СПб., 1887). О нем см.: *Чистович И. А.* История... С. 208–209; *Иннокентий (Пустынский)*, иеромон. Пастырское богословие в России за XIX век. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1899. С. 312–345. — *Ред.*
- ⁸ Александр Мацуи (†1885) — студент СПбДА, японец по происхождению. Митрополит Антоний (Храповицкий) вспоминал: «...мы имели счастье познакомиться в Петербурге с начальником японской миссии архимандритом Николаем (Касаткиным. — *Ред.*), который приехал принимать посвящение в сан

епископа... После стали прибывать в Петербург некоторые новокрещенные японцы; первый из них, Александр Мацуи, вскоре скончался в суровом петербургском климате, и его скромный памятник с японской надписью долго еще виднелся на Александро-Невском кладбище» (цит. по: *Никон (Рклицкий). архиеп. Митрополит Антоний (Храповицкий) и его время*. С. 68). — *Ред.*

7

В Воронеже служил с пр<еосвященным> Вениамином¹ акафист св<яти-телю> Митрофану. Собор из 8 иеромонахов и диаконов. Акафист прошел весьма хорошо: хотя негромко, но осмысленно и с чувством. Певчие прекрасные; по моему мнению, лучше лаврских. Димитрия² не дождался. Был в женском монастыре³: там случился престол в честь Богопраматери Анны⁴. Поют порядочно, но, кажется, живут бедно и завидуют митрофаниевским монахам⁵. В Задонск приехал в 5 часов в воскресенье, проехавши всю ночь в почтовом 120-пудовом дилижансе с 19 человеками на 4 лошадах. Позднюю литургию служил о<тец> протоиерей Яхонтов⁶. Он живет здесь уже вторую неделю. После литургии сказал прочувствованное слово. Старушки около плакали. Я вспомнил Вас. Певчие очень хорошие; особенно тенора. Самый храм прекрасен; особенно изящна колокольня. Архимандрит — Прокопий. Весьма гостеприимен. Трапезовал сегодня у него. Покои лучше наших ректорских. Зато в гостинице попался мне такой номер, что я боялся и сесть и лечь: так все чисто. Сейчас приехал в Елец, чтобы завтра отсюда выехать на Тулу и Калугу в Оптину пустынь. Внутренне стараюсь следовать совету пр<еосвященного> Феофана⁷, но плохо удается: слишком рассеиваюсь. Зато наслаждаюсь его сочинениями. В общем, — на пользу. Мой сердечный привет всей братии академической и всем любящим ее. Как здоровье Наталии Петровны?

Михаил
28 июля 1886 г.

¹ Епископ Воронежский и Задонский Вениамин (Смирнов). О нем см. прим. 1, с. 541. — *Ред.*

² Вероятно, архимандрит Димитрий (Самбикин). — *Ред.*

³ Женский Покровский монастырь в Воронеже. Один из храмов обители был освящен в честь Успения св. Анны. — *Ред.*

⁴ Успение прав. Анны, матери Пресвятой Богородицы, 25 июля. — *Ред.*

⁵ Мужской Благовещенский Митрофаниевский монастырь в г. Воронеже, основанный в 1836 г. после открытия мощей свт. Митрофания. — *Ред.*

⁶ Протоиерей Иоанн Яхонтов, автор многочисленных трудов по богословию и церковной истории. См.: *Иоанн Яхонтов, прот.* Собрание духовно-литературных трудов. 1844—1885 гг. СПб., 1890. — *Ред.*

⁷ Феофан Затворник (Говоров Георгий Васильевич; 1815—1894). Окончил Киевскую ДА (1841); в 1847—1854 гг. служил в Русской Духовной Миссии в Иерусалиме; в 1857—1859 гг. — ректор СПбДА.

В 1859 г. рукоположен во епископа Тамбовского; с 1863 г. — епископ Владимирский и Суздальский. С 1866 г. на покое в Свято-Успенской Вышенской пустыни (с 1872 г. в затворе). Святитель, великий подвижник, писатель-аскет, создатель русской версии Добротолюбия (В 5 т. 1877—1890). Епископ Михаил состоял в переписке со святителем Феофаном, у которого спрашивал руководства по прохождению умной молитвы. — *Ред.*

8

Лесная община весьма православна¹; прошу обратить благосклонное внимание. О<тец> Никанор благодушествует. Алексей хорош и помнит о Вас, горюет о Японии. Турбин² в Академии. Вчера служил с архиереем в Академии. Ныне был у митрополита³. Расспрашивал и благословил на труды. В Вильну викарием Тверского Антонина⁴. Приселков⁵, м<ожет> б<ыть>, опять поступит в продолжение года. Наталья Петровна хотя и не болеет, но чувствует себя хуже, чем летом. Скушает о Вас очень. — Саблер третьего дня приехал и ныне передавал, что получил от Вас прелестное письмо. — Прошу благословения у преосвященного Флавиана⁶ и братской любви у всех вас. — Вам дано 360 рублей.

Михаил

20 октября 1886 г.

¹ Имеется в виду женский Леснинский Богородицкий монастырь (в селе Лесня Седлецкой губернии). Основан на месте явления в 1683 г. чудотворной Леснинской иконы Божией Матери. В 1686 г. на этом месте католики, обманом захватившие икону, основали монастырь. В 1863 г. католический монастырь был закрыт, а в 1875 г. леснинский костел передан православным. 25 апреля 1884 г. состоялось определение Святейшего Синода об учреждении в Лесне женской общины, с 1885 г. туда прибыли первые насельницы. — *Ред.*

² Алексей Турбин — воспитанник Санкт-Петербургского училища правоведения, в монашестве Сергей. Поступил в СПбДА в 1886 г., но уволился по болезни с первого курса (см.: Журнал... за 1887/88 уч. г. С. 273). Пострижен епископом Арсением (Брянцевым) в 1886 г. (См.: Чистович И. А. Петербургская академия... С. 217). — *Ред.*

³ Митрополит Санкт-Петербургский Исидор (Никольский). О нем см. прим. 10, с. 526. — *Ред.*

⁴ Антонин (Державин Иоанн Дмитриевич; 1830—1902) — выпускник МДА (1854) со степенью кандидата богословия. С 1883 г. — епископ Старицкий, викарий Тверской епархии, с 1886 г. — Ковенский, викарий Литовской епархии, с 1889 г. — Полоцкий и Витебский, с 1893 г. — Псковский и Порховский. — *Ред.*

⁵ Приселков Александр Александрович († 1887) — выпускник Тверской ДС. Окончил СПбДА (1873) с правом на получение степени магистра. Оставлен в Академии в звании приват-доцента по кафедре патристики (1873). С 15 августа 1884 г. — и. д. доцента СПбДА, но в том же году по болезни уволен из Академии. 20 ноября 1887 г. Приселков, приготовивший и сдавший в печать магистерское сочинение, был вновь назначен преподавателем патристики, но 29 ноября 1887 г., в день, назначенный для магистерского диспута, умер от чахотки. Отец Антоний (Храповицкий) в надгробном слове говорил о нем как об ученом, «проникнутом светлым желанием восстановления православного святоотеческого

богословствования, идеалами воодушевления церковной школы» (Церковный вестник. 1887. № 49. С. 873). — *Ред.*

⁶ Флавиан (Городецкий Николай; 1840–1915). Со 2 февраля 1885 г. — епископ Аксайский, викарий Донской епархии, с 29 июня 1885 г. — епископ Люблинский, викарий Варшавской епархии, с 1898 г. — экзарх Грузии, с 1901 г. — архиепископ Харьковский и Ахтырский, с 1903 г. — митрополит Киевский и Галицкий. — *Ред.*

9

Дорогой о<тец> Антоний.

Простите, что долго не писал. И так каждый день пишу по меньшей мере по письму. Даже устал. Как Вы живете? Не начали ли скучать? Не дай Господи. Ваше письмо Анненкову¹ получено было, когда он с молодой женой был у Евг<ения> Петровича², и я производил ревизию его вкусу и гадал о его будущем. Жена очень быстра. Может наделать ему хлопот. Место ему наконец открылось. Наверно, скоро посвящаться будет.

Як<ов> М<ихайлович> Бекаревич³ благодушествует. Думаю склонить его постричься нынешний год. Как Вы с о<тцом> Серафимом думаете? Мих<аил> Ив<анович> Попов⁴ с тоской говорит, что, вероятно, пойдет в священники, а не в монахи. Малость энергии — и он может сдать, но нужно ли? Представьте свои соображения. Ал<ександр> С. Мережковский⁵ борется с отцом. По всей вероятности, нынешний год пострижется, хотя навряд ли к Рождеству. Турбин — скоро будет окончательно принят и тогда пострижен. Френкеля⁶ отправили в качестве сыщика в Западный край — как бы в качестве чиновника при Кантакузене⁷. Скоро будет обращение Раско. Арсеньев⁸ специально приходил слушать мой рассказ о путешествии⁹ и велел Вам передать низжайший поклон. Петровский¹⁰ в первый день приезда на минутку забежал — и с тех пор ни ногой, несмотря на зов. Тоже медлит и Померанцев¹¹. Он, на мой взгляд, несколько зашельмовался. — От<ец> Иоанн¹² — ничего. Хотел было менять тему. Насилу уговорили. Ник<он> Софийский работает, хотя теперь захворал кашлем. — О<тец> инспектор¹³ воодушевился и одержим вместе со мной манией монахопострижения. Все мечтаем об Аквилонове. — Молодец! И со студентами, и с ректором ведет дело благородно и энергично. — Казанский ректор¹⁴ скоро будет епископом. Поликарп Нижегород<ский>¹⁵ уходит на покой. О<тца> Никанора¹⁶ Алексей¹⁷ представил к соборному иеромонаху¹⁸. — Нельзя ли Вам посылать некоторые духовные журналы задним числом в Лесную? Напр.: «Прав<ославное> обозр<ение>» и «Твор<ения> св<ятых> отец»¹⁹? Там нуждаются в просвещении, а у пр<еосвященного> Флавиана, я думаю, так лежат... Прошу у него благословения. Мой глубочайший поклон

о<тцу> Серафиму, также и о<тцу> Владимиру²⁰. Не уловляется ли Ливотов?²¹ Павел Павлович²² вчера был у о<тца> инспектора. Наталья Петровна — ничего. На Рождестве думает увидаться. Увидимся?

Да хранит Вас Господь Бог.

Недостойный иеромонах Михаил

Сергей Ал<ександрович>²³ велел передать поклон.

3 ноября 1886 г.

¹ Анненков Михаил Никанорович — выпускник Нижегородской ДС. Студент СПбДА в 1882–1886 гг. По окончании Академии — диакон русской посольской церкви в Дрездене, с 1888 г. — в русской посольской церкви в Вене (Именной список. С. 130). — *Ред.*

² Аквилонев Евгений Петрович, о нем см. прим. 2, с. 561. — *Ред.*

³ Филипп (Бекарев) Яков Михайлович; 1862–1902). Выпускник Могилевской ДС, студент СПбДА в 1884–1888 гг. Пострижен в монашество 13 декабря 1887 г. Состоял смотрителем Виленского ДУ (1888), инспектором Новгородской ДС (1890), ректором Самарской ДС (1893). 17 августа 1897 г. хиротонисан во епископа Прилуцкого, викария Полтавской епархии. С 6 ноября 1899 г. — епископ Новгород-Северский, викарий Черниговской епархии. Духовный писатель и проповедник. Отличался высоким подвижническим настроем, нестяжательностью и чистотой души. — *Ред.*

⁴ Попов Михаил Иванович — выпускник Архангельской ДС. Студент СПбДА в 1884–1888 гг. Впоследствии, как и предполагалось, священник, с 1889 г. — смотритель Ардонского Осетинского училища (Именной список. С. 145). — *Ред.*

⁵ Мережковский Александр. Поступил на I курс СПбДА в 1883 г. из Санкт-Петербургской 3-й гимназии (см.: Журналы заседаний Совета СПбДА за 1883/84 уч. г. СПб., 1884. С. 39). — *Ред.*

⁶ Возможно, имеется в виду Френкель Яков Григорьевич, о котором «Церковный вестник» сообщал в 1887 г. как об участнике антиправительственного заговора, оправданном судом (Церковный вестник. 1887. № 25–26. С. 430–431). — *Ред.*

⁷ Кантакузен Михаил Родионович, князь, граф Сперанский (1848–1894) — директор Департамента духовных дел иностранных исповеданий. — *Ред.*

⁸ Арсеньев Сергей Васильевич (1854–1922) — русский дипломат, историк, мемуарист. Окончил Московский университет и Санкт-Петербургский археологический институт. Камергер (1893). В 1891–1897 гг. генеральный консул в Иерусалиме, в 1897–1900 — в Стокгольме. Почетный член Императорского Православного Палестинского общества и других научных учреждений. В 1918–1919 гг. сотрудник Румянцевской библиотеки. Умер в Москве, был погребен в Новодевичьем монастыре. Издатель «Хождения Игнатия Смольнянина» (1887). — *Ред.*

⁹ Речь идет о первой поездке архимандрита Михаила в Святую Землю в 1886 г. Вторая поездка состоялась в 1893 г., когда отец Михаил был настоятелем русской посольской церкви в Афинах. — *Ред.*

¹⁰ Петровский Сергей Васильевич — выпускник Ярославской ДС. Студент СПбДА в 1884–1888 гг., однокурсник Никона Софийского и Василия Беллавина, будущего Святейшего Патриарха Тихона. Писал кандидатскую на тему «Отношение Томаса Мюнцера к реформации Лютера» (Журнал заседаний Совета за 1887/88 уч. г. СПб., 1892. С. 297–299). Впоследствии — священник в Одессе (Именной список. С. 144). — *Ред.*

¹¹ Померанцев Митрофан Федорович — выпускник Литовской ДС, студент СПбДА в 1884–1888 гг. Впоследствии — священник в г. Волковыске. — *Ред.*

¹² Иоанн (Илья Алексеев) — выпускник Санкт-Петербургской ДС. Студент СПбДА в 1883–1887 гг. Пострижен в монашество в 1885 г. ректором Академии епископом Арсением (Брянцевым). По окон-

чании Академии — смотритель Александровского Ардонского Осетинского училища (1887), инспектор Псковской ДС (1889). — *Ред.*

¹³ Митрополит Антоний (Вадковский). О нем см. прим. 2, с. 538. — *Ред.*

¹⁴ «Казанский ректор» — Владимирский Александр Поликарпович (1821—1906), протоиерей. Сын священника, выпускник Нижегородской ДС (1842) и Казанской ДА (1846). В 1847 г. рукоположен во иерея. Профессор основного богословия и ректор Казанской ДА (1871—1895). Вопреки предположению епископа Михаила протоиерей Александр монашество не принял и архиереем не стал. — *Ред.*

¹⁵ Поликарп (Гонорский Петр; 1813—1891). Окончил Тамбовскую ДС (1834), МДА (1838). В 1837 г. пострижен в монашество. В 1850—1858 гг. — ректор Псковской ДС (с 1856 г. архимандрит). В 1868 г. рукоположен во епископа Балахнинского, викария Нижегородской епархии. На покое с 1886 г. — *Ред.*

¹⁶ См. прим. 1, с. 530.

¹⁷ Архиепископ Виленский и Литовский Алексей (Лавров-Платонов). См. прим. 5, с. 573.

¹⁸ Соборный иеромонах — наградная степень монашествующего духовенства, между иеромонахом и игуменом. — *Ред.*

¹⁹ Имеется в виду журнал МДА «Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе». — *Ред.*

²⁰ Владимир (Соколовский-Автономов Василий Григорьевич; 1852—1931) — выпускник Полтавской ДС (1874) и Казанской ДА (1878). В 1878 г. пострижен в монашество и определен членом российской духовной миссии в Японии. В 1886 г., по возвращении из Японии, назначен преподавателем в Холмскую ДС. В 1887 г. хиротонисан во епископа Алеутского и Аляскинского, с 1921 г. — архиепископ. Знакомство отца Михаила с игуменом Владимиром состоялось через А. П. Храповицкого, в доме которого Владимир бывал с 1880 г., когда приехал в Петербург из Японии с архимандритом Николаем (Касаткиным), рукоположенным в том же году во епископа. Отец Владимир много рассказывал друзьям из Петербургской академии о работе в Японии (см., напр.: Николай-До. Святитель Николай Японский: Краткое жизнеописание. Выдержки из дневников / Сост., расшифровка текста и коммент. А. Чеха. СПб., 2001). В одном из писем (см. ниже, с. 580) епископ Михаил просит навести у него справки о сотруднице японской миссии М. А. Черкасовой. — *Ред.*

²¹ Возможно, имеется в виду Ливотов Е. В., церковный этнограф и агиограф, публиковавшийся в «Пензенских епархиальных ведомостях», «Русском обозрении». Многие его работы издавались в г. Холме, куда в рассматриваемое нами время писал отец Михаил архимандриту Антонию (Храповицкому). — *Ред.*

²² Храповицкий Павел Павлович, брат митрополита Антония, адресата писем. — *Ред.*

²³ Имеется в виду профессор протоиерей С. А. Соллертинский. — *Ред.*

10

Дорогой о<тец> Антоний.

Сегодня был диспут А. И. Пономарева¹. Прошел вяло. Под конец развеселил Н. И. Барсов²: возражал, по обыкновению, не читая. Был Иркутский Вениамин³. После обедали у пр<еосвященного> Арсения⁴. Вениамин очень хорош своею величайшею простотою, бескорыстием, идеализмом и деловитостью. Простота во всем, начиная с одежды и обращения и кончая взглядами на церковные дела: все уясняет и упрощает. Бескорыстие в том, что живет из месяца в месяц. Идеализм в страстной любви к миссии и в полном игнорировании пищи и удобств жизни. Деловитость — духовно пробирает своих пасомых весьма сильно: устроил отлично Забайкальскую миссию и епархию.

Приселков, говорят, начинает печатать свою диссертацию⁵. — Чрез журнал Вы хорошо вздумали проводить себя. Василькову⁶ не говорил, потому что Вы сами ему написали, да он все болеет. — Только лучше в «Православное» обозрение⁷. — Работаю я опять неважно. Но все же думаю сделать к сроку⁸. Теперь вожусь с Гегелем. Ребята ходят чай пить исправно, и я похаживаю к священству. Пропаганду веду кое-как. Мережковский отложил на неопределенное время, по настоятельной просьбе отца: я недоволен; может быть, опять уладится. — Бекаревича следовало бы нынешний год: да все еще не решил. Турбин — ничего: у него и голова есть, только тяжела на подъем. — Отец инспектор чувствует себя хорошо. Я с ним обедаю. Бодро мечтаем. Со студентами стойко: и на молитву, и в церковь исправно ходят. — У С. А. Солертинского опять захворал сынишка. Он целует Вас и просит верить, что не отвечал на Ваше письмо не по нерадению, а по невозможности, и полагает, что если бы Вы узнали все причины к молчанию, то сами бы расцеловали его. Домой к Рождеству приезжайте: утешьте Наталию Петровну. Вы только представьте: сколько будет радости! А сочинение можете взять и сюда. Да уж не Бог знает сколько наработаете. Был у нас Наумович: он все-таки хорош. Раско обратили, но еще не приручается. — Целую всеми силами моей души отца Серафима и отца Владимира. Прошу благословения от преосвященного Флавиана.

Любящий брат Ваш недостойный иеромонах *Михаил*.

16 ноября 1886 г.

¹ Пономарев Александр Иванович (1849–1911) — выпускник Уфимской ДС. В 1874 г. окончил СПбДА и был допущен к чтению лекций по отделу словесности в звании приват-доцента. В 1886 г., после защиты магистерской диссертации, о которой пишет отец Михаил, утвержден в звании доцента, а в 1887 г. — в звании экстраординарного профессора по кафедре теории и истории литературы. Автор книг и хрестоматий по истории древнерусской книжности. С 1880 г. издатель журнала «Странник» совместно с А. Васильковым и Е. М. Прилежаевым. — *Ред.*

² О нем см. прим. 8, с. 526.

³ Епископ Вениамин (Благодоров). О нем см. прим. 2, с. 543.

⁴ Ректор СПбДА епископ Арсений (Брянцев). См. прим. 1, с. 547.

⁵ Книга вышла уже после смерти автора: *Приселков А. А.* Обзорение посланий святого Климента, епископа Римского, к коринфянам. Вып. 1. Обзорение первого послания. СПб., 1888. — *Ред.*

⁶ Васильков Алексей Васильевич — выпускник Костромской ДС, окончил СПбДА в 1875 г. Помощник инспектора и редактор (вместе с А. И. Пономаревым) журнала «Странник». Как следует из письма, отец Антоний (Храповицкий) намеревался напечатать свою статью в этом журнале. — *Ред.*

⁷ «Православное обозрение» — ежемесячный журнал, издававшийся в Москве в 1860–1891 гг. Его редактором состоял с 1875 г. протоиерей П. А. Преображенский. — *Ред.*

⁸ Автор пишет о работе над своей магистерской диссертацией «Истина бытия Божия». — *Ред.*

Дорогой о<тец> Антоний!

Простите, что так долго не писал. И теперь насилу собрался. Немного прихворнул. И довольно сильно и скверно. Сердцебиение измучило вконец. Никак не поправисься. Ныне кое-как сказал лекцию. А неделю целую и совсем не ходил.

Хочу сказать небольшую речь в Братстве о том, что такое истинная церковность¹. Заседание будет в Думе, и по всей вероятности, в то воскресенье. — Затем напечатать думаю в «Церковном вестнике»². Собственно, это — один из сильных мотивов: денег ни копейки, а нужно многим до зарезу.

Архимандрита Димитрия Самбикина вчера назначили в викарии Нижегородские³. Ныне послал ему телеграмму.

Чередного⁴ Иоанникия домой; на место его какого-то Евгения из евреев. Владимир [Шимкович] остается на третий год⁵.

Сергий⁶ так себе. Неглупый, но тяжел на подъем и любит знакомства. «Больше практик», — выразился бы Сергей Александрович [Соллертинский]. Потом немного преувеличивает свою болезненность, — одна из романтических наклонностей нервных людей. Надежды в будущем для настоящей помощи в критическую минуту на него очень мало: мир перетянет.

Тимофеев⁷ и Рогенгаген⁸ бывают неважны, хотя и не так худы, как казалось. Первый с зубом.

Мережковский переехал из Академии к отцу по просьбе последнего, а теперь отправляется в Ялту по хозяйственным делам. Мне кажется, что под видом болезни и несчастья отец желает его проверить. Ну что ж, дай Бог. Убережется — хорошо. Развеется — значит, и не нужен был. Помните филолога Бабина? Он хочет на следующий год в Академию ради идеи. Это будет хороший. Я рад. Еще один мечтает — кадет кончивший — Данилович. Молод, но ничего: кое-что читал и без аффектов болезненных. — Не знаете ли что о Васильеве⁹ и Щеглове?¹⁰ Соловьев¹¹ прислал письмо, в котором говорит, что он теперь любит Православие больше, чем прежде, потому что увидел худые стороны католицизма; печалится, что не пропускают печатать никаких его статей, считая его отступником¹². — Акафисты ныне получили. Будут розданы. За свой спасибо. Поручение о<тца> Владимира исполню, как буду выезжать. — Целую братски Вас, о<тца> Се-
рафима и о<тца> Владимира. Спросите о<тца> Владимира, какова Черкасова, бывшая в Японии?¹³ Она желает сильно познакомиться со мной¹⁴.

Всей душой любящий Вас иер<омонах> Михаил

4 декабря 1886 г.

- ¹ Имеется в виду речь «В чем состоит церковность», произнесенная на заседании Братства Пресвятой Богородицы 14 декабря 1886 г. (см.: наст. изд. С. 484–491) — *Ред.*
- ² Опубликована в сокращении: Церковный вестник. 1886. № 51–52. — *Ред.*
- ³ Хиротония архимандрита Димитрия (Самбикина) во епископа Балахнинского, викария Нижегородской епархии, состоялась 4 января 1887 г. — *Ред.*
- ⁴ Чередного (архимандрита), то есть вызванного из своей епархии на череду священнослужения и проповедования в Санкт-Петербург. Часто именно из чередных архимандритов избирались кандидаты для рукоположения во епископы. — *Ред.*
- ⁵ Владимир (Шимкович Василий; 1841–1925). Окончил Могилевскую ДС и Киевскую ДА (1867). Священник (с 1879 г. протоиерей) Могилевской епархии. В 1884 г. пострижен в монашество и назначен с возведением в сан архимандрита в настоятели Могилево-Братского монастыря. В 1886 г. вызван в Петербург «на череду служения и проповедания слова Божия». Рукоположен в 1887 г. во епископа Нарвского, викария Санкт-Петербургской епархии. С 1890 г. епископ Сумской, викарий Харьковской епархии, с 1892 г. епископ Екатеринославский и Таганрогский, с 1896 г. епископ Екатеринбургский и Ирбитский. С 1897 г. на покое. С 1900 г. епископ Острожский, викарий Воронежской епархии (после 1919 г. архиепископ; в 1923 г. упоминается как митрополит). — *Ред.*
- ⁶ Имеется в виду иеромонах Сергей (Турбин). См. прим. 2, с. 585. — *Ред.*
- ⁷ Тимофеев Тимофей Федорович — выпускник Новгородской ДС, студент СПбДА в 1884–1888 гг. По окончании Академии — священник в г. Тифлисе (Именной список. С. 147). — *Ред.*
- ⁸ Рогенгаген Вячеслав. Поступил в СПбДА в 1886 г., однокурсник Ивана Страгородского, будущего Святейшего Патриарха Сергия (Журнал... за 1887/88 уч. г. С. 275). — *Ред.*
- ⁹ У отца Михаила (Грибановского) было в Академии два однокашника Васильева: Василий Васильевич состоял в указанное время учителем Кутаисского ДУ, Владимир Андреевич — преподавателем Черниговской ДС. Но скорее всего, имеется в виду выпускник XLIII курса (1882–1886) Васильев Александр Иванович, который по окончании Академии определился на службу в Министерство финансов (Именной список. С. 135). — *Ред.*
- ¹⁰ Цеглов Михаил Иванович — выпускник Тульской ДС. Окончил СПбДА в 1876 г. Впоследствии — преподаватель Волынской ДС. — *Ред.*
- ¹¹ Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900) — великий русский философ, состоявший в 1880-х гг. в дружбе и переписке с архимандритом Михаилом (Грибановским), архимандритом Антонием (Храповицким). Позже их пути радикально разошлись: см., напр., статьи Антония «Подделки В. С. Соловьева» (1891), «Ложный пророк» (1909), вошедшие в третий том собрания сочинений (Антоний (Храповицкий). архиеп. ПСС. СПб., 1911. Т. 3). — *Ред.*
- ¹² Ср. письмо В. С. Соловьева архимандриту Антонию (Храповицкому), датированное летом 1886 г., в котором он пишет о своем посещении СПбДА и общении с отцом Михаилом и его кружком: «вчера я чувствовал себя среди общества, действительно христиански преданного делу Божию; прежде всего — это ободряет и обнадеживает меня, а я, со своей стороны, могу Вас обнадежить, что в латинство никогда не перейду. Если и будут какие-нибудь искушения и соблазны, то уверен с Божией помощью и Вашими молитвами их преодолеть» (Соловьев В. С. Письма: В 4 т. Т. 3. С. 187). После возвращения из Загреба, где В. С. Соловьев познакомился с видными католическими деятелями, посещал католическое богослужение и завязал личную дружбу с епископом И. Г. Штрессмайером, философ писал тому же отцу Антонию: «На попытки обращения, направленные против меня лично, я отвечал прежде всего тем, что (в необычайное для сего время) исповедался и причастился в православной сербской церкви в Загребе у настоятеля ее о. иеромонаха Амвросия. Вообще, я вернулся в Россию, — если можно так сказать, — более православным, нежели как из нее уехал» (письмо от 29 ноября 1886 г. // Письма. Т. 3. С. 189). — *Ред.*
- ¹³ Черкасова Мария Александровна (1841 — после 1912) — известный педагог и благотворитель. В 1879–1881 гг. занималась миссионерской деятельностью в Японии под руководством свт. Николая (Касаткина), начальника Японской Духовной миссии. В 1887 г. по поручению Императорского Православного Палестинского общества приехала в Бейрут, где в последующие 10 лет организовала одну за

другой 5 русских школ, которыми и руководила до 1912 г. Память о «Маме-Черкасовой» донныне сохраняется среди православного населения Ливана. — *Ред.*

¹⁴ Очевидно, с целью получения дополнительной информации об Иерусалиме, который Михаил посетил осенью 1886 г. и куда М. А. Черкасова намеревалась ехать учительницей. — *Ред.*

12

Дорогой о<тец> Антоний!

Поздравляю с праздником. Дай Бог духовной радости Вам, о<тцу> Се-
рафиму и о<тцу> Владимиру. Вчера получил Ваше письмо. Спасибо за любовь
ко мне. — Насчет Олонецкого Павла¹ неправда. Он мне прислал письмо;
поправляется. Здоровье мое ничего теперь. Благодушествую. У Сергея
Александровича <Соллертинского> болели жена и мальчик, хотя не опасно, но
он весьма страдает. — Почему не пишет о<тец> Питирим?² Не знаете ли? Или
не можете ли узнать чрез Васильева?

Вчера у нас в Академии служил экзарх³ и представлялась корпорация.
Ласков, хотя и поддерживает величие. Был, конечно, и Саблер. — На первый
день⁴, вероятно, обедаем у Натальи Петровны.

В Вильну никогда не собирался ехать. Не знаю, откуда идет эта молва.

Пишу так быстро потому, что вот уже 12-е письмо пишу и спешу сейчас же
отослать с Прокопием. Теперь полчаса 12-го. Любите меня и молитесь за недо-
стойного иер<омонаха> *Михаила*.

22 декабря 1886 г.

¹ Павел (Доброхотов Прокопий Нилович; 1814—1900 г.). С 1866 г. епископ Вологодский и Устюж-
ский, с 1869 г. — Псковский и Порховский, с 1882 г. — Олонецкий и Петрозаводский. С 1897 г. на
покое. — *Ред.*

² Питирим (Окнов Павел Васильевич; 1858—1920). Сын протоиерея, окончил Киевскую ДА, по
окончании которой 3 июня 1883 г. принял монашество. Это было первое после большого перерыва
пострижение в Киевской ДА. После того как в СПбДА (также после длительного перерыва) принял
монашество Михаил (Грибановский), в академической среде острили, что «Окнов прорубил окно,
а после Грибановского монахи стали расти как грибы». Хиротонисан 17 июля 1894 г. во епископа
Новоград-Северского, с 23 ноября 1915 г., — митрополит Петроградский и Ладужский. После Фев-
ральской революции 1917 г. уволен на покой. Умер на руках митрополита Антония (Храповицкого)
в январе 1920 г. — *Ред.*

³ Архиепископ Павел (Лебедев), экзарх Грузии. О нем см. прим. 13, с. 556. — *Ред.*

⁴ Имеется в виду первый день праздника Рождества Христова, 25 декабря. — *Ред.*

13

Возлюбленный о Христе о<тец> Антоний!

С Новым годом! Дай Бог по-старому сохранить нам нашу любовь.

О<тец> Владимир вчера приехал. Остановился в Лавре. Мне кажется, по совести, что при его стеснительности ему там свободнее. Он это говорит, и я ему верю. А ласкать ласкаем. Ныне обедали у о<тца> архимандрита¹. Чай пили у меня. Завтра опять увидимся. — Леонтий² повертывает фронт в Вашу пользу. Его бывший келейник сказал хорошо речь, и Леонтий очень этому рад; о<тец> Владимир объяснил ему Ваше влияние на учеников и Ваши заслуги. Он принял к сведению. Внешне выразит свое внимание в награждении набедренником. Настаивает на переводе Шайдицкого³. Наумовича, должно быть, в Почаев, хотя Саблер этим недоволен: ему хотелось бы в миссионеры его в униатский край. Но Леонтий не желает, опасаясь усиления партии галичан.

Наталья Петровна теперь в деревне. Я ей предлагал ехать к Вам, но ей некогда. Может быть — после. — Сейчас получил письмо из Оптиной пустыни. Есть известия о Френкеле. Не знают, как освободиться. Лгун, пьяница, развратник, без всяких религиозных убеждений. Соблазняет братию. Отрицает мощи. Обирает начальство. Не ходит к богослужению. И настоятель, и благочинный плачут в письмах ко мне. — Ныне был у меня Ник. В. Васильев⁴. Хочет поступать в военную академию. Он прослужил 2 года. Остается еще 2¹/₂ г. Предстоит выбор: или это время прослужить в провинции среди сплетен и карт, или проучиться в Военной ак<адемии>. Он выбирает последнее, потому что в Серпухове ему невмочь. — А по окончании курса в В. А. или с какого-нибудь ее курса он может легче перейти к нам. — Под Крещение придет беседовать подробнее. — Как Вы объясняете молчание Питирима?⁵ — О. Никанор хандрит очень. Аквилонov близится к монашеству. Но ради Бога, ничего не пишите ему по этому поводу. Предоставьте нам: нам видней. А то он пугается и подозревает. — Бориса⁶ очень любят в Москве за вежливость. — В Киеве Ермаков⁷ (Вы помните его у о. Питирима) подумывает о монашеству. Но, очевидно, Питирим совсем тут слаб. Ермаков переписывается со мной. Питириму о нем не пишите.

Насчет речи не согласен⁸. Протестанты не могут согласиться со мною в самом корне. У них нет Церкви, нет Соборов, нет святых отцов, нет руководящего гносеологического принципа — всестороннего восприятия истины, а в этих пунктах вся суть моих мыслей о церковности. Отнимите их у меня, и не будет смысла. Если же их примут протестанты, то они перестанут быть протестантами и будут православными. — Преобладающее влияние пастырей Церкви на все формы жизни не идет тоже к протестантству, где община и отдельные лица имеют совершенно равную цену — будь они пастыри или пасомые. Да у них их, собственно, нет. Есть теоретические учителя и ученики — не более. — Католичество

тоже не может подписаться под моею речью: ибо свобода, любовь, *только* нравственное влияние — все это противно католичеству. Таким образом, церковность у меня понимается исключительно в православном духе. — В Вашем плане о вере мне не нравится то, что затеняется значение пастырей как призванных Христом к руководству стада Божия. Если же Вы будете оттенять их значение, то получится то же, что и у меня. Ведь и у меня везде предполагается вера в любовь и взаимное спасение — но только под руководством и освящением пастырей. — Ну, Господь с этим. Во всяком случае, речь задела живую струнку. Говорят и спорят о ней. Большинство довольно, хотя некоторые находят очень суровой и смелой. Но это ничего. У меня опять загорается бес злобы и неспособность сосредоточиться на теме для магистерского. Коялович видит в речи папство. Троицкий⁹ боится бури и ломки, которые логически требуются моею речью. Саввич и Соллерт<инский> довольны весьма. Раскольникам пришлось по душе. И я уже беседовал с одним из вожakov у Саблера. Победоносцев и Саблер, конечно, недовольны... Позабыл было: Д. П. Соколов¹⁰ советует Вам написать письмо в самом серьезном и официально-покойном тоне к Саблеру с просьбой отстоять Вас, если будет намерение куда-нибудь Вас перевести.

Мой привет и братское лобзание о<тцу> Серафиму. Дай Бог ему всего, всего самого хорошего. Пусть 1887 г<од> будет источником для нас всего самого высокого и неразрывно связывающего нас в общем стремлении к одной и той же великой цели — поддержанию и обновлению Церкви славянской в духе истинного Православия. — С любовью прошу Ваших молитв о недостойном иером<онахе> *Михаиле*.

1-е янв<аря> 1887 г.

¹ Инспектор СПбДА архимандрит Антоний (Вадковский). — *Ред.*

² Архиепископ Леонтий (Лебединский), о нем см. прим. 7, с. 532. — *Ред.*

³ Шайдицкий Владимир Григорьевич — выпускник Холмской ДС. В 1881–1885 гг. однокашник отца Антония (Храповицкого) по СПбДА. По окончании Академии — преподаватель Холмской ДС (Именной список. С. 123). — *Ред.*

⁴ Священник в Петербурге. — *Изд.* Сведений о нем не обнаружено. — *Ред.*

⁵ Архимандрит Питирим (Окнов), о нем прим. 2, с. 582. — *Ред.*

⁶ Борис (Плотников Владимир Владимирович; 1855–1901) — богослов, духовный писатель. Профессор метафизики в Казанской ДА, позже — инспектор и профессор апологетики в МДА. С 1899 г. ректор СПбДА, рукоположен во епископа Ямбургского, викария Санкт-Петербургской епархии в 1899 г. С января 1901 г. на покое, по болезни. — *Ред.*

⁷ Михаил (Ермаков Василий Федорович; 1862–1929) — выпускник Киевской ДА (1887). С 1899 г. — епископ Новгород-Северский, викарий Черниговской епархии. С 1899 г. — епископ Ковенский, викарий Литовской епархии. С 1903 г. — епископ Омский и Семипалатинский, с 1905 г. — епископ Гродненский и Брестский (с 1912 г. — архиепископ), с 1924 г. — митрополит Киевский и Галицкий, экзарх Украины. — *Ред.*

⁸ Обсуждается речь «В чем состоит церковность», см. с. 484–491 наст. изд. — *Ред.*

⁹ Троицкий Иван Егорович (1832–1901) — «корифей русских византинистов», как его называл его ученик В. В. Болотов. Окончил СПбДА (1859). С 1863 г. занимал кафедру новой общей церковной истории; экстраординарный профессор с 1866 г.; доктор богословия (1875). Профессор кафедры истории и разбора западных исповеданий с 1884 г. до выхода в отставку (1899). Главный эксперт Святейшего Синода по вопросам отношений с Восточными патриархатами. — *Ред.*

¹⁰ Соколов Димитрий Павлович, протоиерей. См. о нем прим. 5, с. 531. — *Ред.*

14

Дорогой о<тец> Антоний!

Ваше письмо воистину меня тронуло, — но что я Вам напишу? Прежде всего, Вы уже знаете, что я всегда желал бы руководствоваться только своим душевным настроением в согласии со своей совестью, Христом и Церковью. Рост моей души и рост других душ для меня главное. Всякие частные, хотя бы и грандиозные, практические цели для меня важны постольку, поскольку они вытекают органически из возвышенного настроения, являются необходимым продуктом внутреннего роста в Боге. Я не стану даже называть это своим теоретическим взглядом. Это — просто требование моего духа. Я опять употребляю здесь нелюбимое Вами слово: иначе я не могу. Совесть и сердце одобряют это, говоря: ты и не должен иначе... Заботясь, главное, о единении с Богом и с Христом, стараясь постоянно об одном, как бы под благодатью Христа гармонически развивать свою душу и беречь свое настроение, в сношениях с людьми желая только и в них возбудить хоть искру любви к Богу, — я на все частное решительно не могу обращать полного внимания. Задаться целью написать скорее магистерское я не в состоянии. Односторонне погрузиться в теорию, отвлечь свое внимание от процесса Божественной жизни, совершающейся во мне, отвернуться от людей, жаждущих Бога — и все это ради неизвестно чего!.. А затем скомкать диссертацию, выйти защищать ее против совести, спешить и волноваться ради частной и сомнительной полезной цели — для меня невыносимо и невозможно. Я окончательно хочу жить ради Бога, Который открывается внутри, — жить во что бы то ни стало, не сворачивая ни вправо, ни влево. Ради этого приходится сейчас пожертвовать Академией, — и с радостью жертвую. Придется после пожертвовать еще чем-нибудь — и все с восторгом брошу, но свой мир и своего Бога не променяю ни на что... Вы говорите: какие планы у меня? Собственно, никаких. Я не знаю, что будет дальше. Бог покажет. Только бы не изменить себе и Ему... Вы спрашиваете: как же наши планы ближайшие и отдаленные? Дорогой мой о<тец> Антоний, что дуто, то непрочно. Тормозишь, суетишься и чувствуешь, что двигаешь мертвые тела. Наэлектризовать их можно, но стоит

ли это делать? Нужно воскрешать, но на это нет сил: сам мертв. И вот это сознание, это ощущение заставляет с иронией относиться ко всем затеям, пока они затеи, то есть пока они не вырастут сами из свободного одушевления людей под влиянием личности, вдохновленной Христом... Вы понимаете, о чем я говорю. Нужно не строить, а создавать. А создавать может только тот, кто всецело во Христе, чьи взоры неподвижны и чье сердце неизменно, в ком нет и тени самолюбия, славолубия и человекоугодия... Я, конечно, этим нисколько не возражаю против Ваших планов. Вы верите в свои практические силы — и, следовательно, сделаете все, что возможно, и это будет по совести. Я могу только от всей души радоваться и вместе с Вами торжествовать. Может быть, придется когда-нибудь быть и участником в Ваших планах ради моей глубочайшей любви к Вам. Но самостоятельно идти по этому пути я не могу. Это смешно и грешно. Залезать в чужую шкуру для дела бесполезно, а для внутренней жизни, безусловно, вредно. Я обязан, я должен идти по внутреннему пути, а внешний мой путь пусть определяется Богом, сообразно обстоятельствам. Это не мое дело. Назначат ректором — пойду¹. И там буду блюсти себя и работать Богу без компромисса, даже самого малейшего. Нельзя служить будет — уйду. Вот моя политика. Это не будет пассивностью. Напротив. Если я сознаю, что то или другое назначение будет вредить или моему физическому, или психическому здоровью, — я не пойду. И моя совесть не скажет мне, что это — непослушание. Я повинуюсь Богу. Он куда-то ведет меня. Он говорит мне в той гармонии духа, которую я ощущаю в себе. И что нарушает ее, то безусловно — грех. То, что Вы сейчас называете непослушанием, — отказ писать магистерское — то, что другие могут назвать ленью и расслаблением, — то для меня просто нравственная необходимость не оскорблять внутренней святости никакой спешностью, деланостью, сделкою... Я не бегу из Академии, но чтобы остаться в ней, спешить сочинением и изменять совести и настроению — этого я не смею и не могу. Если бы без этого — я с радостью остался бы; мне здесь прекрасно. Правда, климат худ; но, по своему оптимизму, я это перенес бы как-нибудь. Но раз приходится уходить, чтобы не изменять себе и Богу, я, конечно, придаю большое значение и здоровью и вижу в этом благодеющую руку Божию... Что здоровье падает, это несомненно. И Питер несомненно этому виной. Но все же по совести я обязан сказать, что гигиеническая цель не главный мотив. Если бы была даже и Италия здесь, то все-таки я не стал бы спешить куда-то в сторону сломя голову. Вот, мой возлюбленный о<тец> Антоний, главный пункт моего теперешнего настроения. — Сумел ли я наметить Вам его — не знаю.

Ныне у нас был акт: чтли Павского²; читал Николаевский³ и Ив<ан> Гавр<илович> Троицкий⁴. Читали хорошо, но у меня в подобных случаях в массе разнородного народа всегда страшно разбаливается голова и нарушается душевный мир... Поэтому уже насилу принудил себя сейчас же по получении письма ответить Вам: вышло, по всей вероятности, весьма неясно. — Еще отвечу на некоторые частные пункты: 1) Реформирование Академии и монашества — дело великое. Но не может ли это обратиться в блестящую ракету, оставляющую только смятение в духовной атмосфере Христова настроения? Что будет дальше, если даже и исполнится Ваша мечта? Не лучше ли идти другим, более скромным, но верным путем? Опять не подумайте, что я охлаждаю Вас. Я имею в виду лишь себя... Я не верю в этот путь, потому что он не мой. 2) Антимистицизм⁵ известно только о тцу инспектору, Аквил<онову>, Иоанну⁶ и некоторым студентам. Вообще, я не скрываю, но и не распространяю. Относятся с печалью, но что же со мной поделаешь? 3) Лекций⁷ напечатать не могу, потому что многое нужно дополнить и исправить; а для магистерства они опять не годятся, и защищать их я не имею возможности с полной совестью. Буду расти — и лекции со мной. Тогда и отпечатаю, и послужу ими Христу по правде. 4) Ни о ректорстве, ни об инспекторстве — разговора не было. 5) В Архангельск, кажется, Никодима, хотя и не решено. В Воронеже бывший там инспектор Спасский⁸ — с возведением в протоиерея. 6) Журнал⁹ и все прочее, включая и орден¹⁰, — я не отрицаю. Но механически организовать не могу; а придется почти механически. Для этого нужны Вы. Я готов делиться чем могу для журнала. А чтобы создать орден, нужно положить за правило — возлюбить друг друга до смерти и не позволять и тени холодности и самолюбия. Но можно ли это сейчас? Я убежден, что нет. А верить словам я не могу. Значит, и тут еще рано: нужно вырасти и, мож<ет> б<ыть>, пройти еще какой-нибудь путь — не знаю. 7) Питирим как бы не был назначен в Казань на богословскую группу... 8) Насчет проповеди христианства в России вполне согласен. Но как ее вести? И достаточно ли проповеди? Нужна опять жизнь, воодушевление не шаблонное. Годятся ли тут наши обычные пути?.. 9) Иванов¹¹ почти такой же, но твердо решил, и ничего не поделаешь с ним.

Вы, конечно, теперь знаете о покушении на царя 1-го марта. Есть слух, что попался (хотя будто не из главных) наш стипендиат Новорусский¹². Правда ли — не знаю. Я склонен верить, ибо Новорусский никогда не внушал доверия по его прямоте. — Не худо бы Вам приехать ко Святой сюда. Нат<алья> Петровна и все мы, все были бы бесконечно рады. — М. И. Булгакову¹³, м<ожет> б<ыть> ,

удастся поступить в Одесский универ<ситет> на церковное право. Ныне ему телеграфирует брат¹⁴, чтобы приезжал и хлопотал. — О<тец> Никанор писал о<тцу> Питириму¹⁵: помирите меня с Холмом¹⁶: что это значит? О<тец> Питирим смущается и молит о мире. Просто сболтнул или еще что? — Акв<ило- нову> лучше не быть монахом: не выдержит, хотя и прекрасный. — Арх<иман- дрит>¹⁷ хандрит, хотя не хворает. — Господи, да подай же нам живой воды — беззаветной любви ко Христу!.. Простите, мой дорогой!

Ваш Михаил

О<тцу> Серафиму и о<тцу> Владимиру мое глубокое почтение. Прошу молиться обо мне. — У меня теперь на пути ко Христу один кончающий курс студ<ент> университета и одна барышня. Оба прекрасны и по душе и умом.

4 марта 1887 года

¹ В 1886—1887 гг. из-за обострившихся отношений с ректором СПбДА епископом Арсением (Брянцевым) отец Михаил был готов покинуть Академию и уйти либо ректором в любую из семинарий, либо удалиться в монастырь. Для настроений отца Михаила характерен эпизод, относящийся к осени 1886 г., о котором митрополит Антоний (Храповицкий) впоследствии вспоминал: «На вокзале (в Киеве. — Ред.) меня поджидал мой дорогой друг иеромонах Михаил Грибановский, которого увидеть я уже не надеялся, зная, что он уехал в Палестину и не хотел было возвратиться в Россию» (*Антоний (Храповицкий), митр. ПСС. Т. 4, доп. Киев, 1918).* — Ред.

² Павский Герасим Петрович, протоиерей (1787—1863) — гебраист, переводчик Библии. Окончил СПбДА (1814) и занимал в ней кафедру еврейского языка до 1835 г. С 1814 г. — директор Российского Библейского общества, с 1820 г., ответственный редактор изданных Обществом переводов Священного Писания. Ему, в частности, принадлежит русский перевод Евангелия от Матфея. В 1826 г. назначен законоучителем к цесаревичу Александру Николаевичу (будущему императору Александру II). — Ред.

³ Профессор протоиерей Николаевский Павел Федорович, см. прим. 17, с. 528.

⁴ Профессор Троицкий Иван Гаврилович, см. прим. 15, с. 527.

⁵ Имеется в виду нежелание архимандрита Михаила продолжать работу над магистерской диссертацией. — Ред.

⁶ Епископ Иоанн (Алексеев), см. прим. 12, с. 577.

⁷ Лекции по апологетике, прочитанные отцом Михаилом в СПбДА в 1884—1886 гг., будут опубликованы лишь после его кончины в журнале Казанской ДА, которую возглавлял тогда архимандрит Антоний (Храповицкий): Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук // Православный собеседник. 1899. № 1. С. 74—90; № 2. С. 140—167; № 3. С. 294—309; № 4. С. 399—424; № 5. С. 535—553; № 6. С. 671—700; № 7—8. С. 68—89; № 9. С. 207—218; № 10. С. 356—363; № 11. С. 468—488; № 12. С. 667—686. В качестве предисловия к публикации Антоний перепечатал свое слово, сказанное в Симферополе над гробом друга: Антоний (Храповицкий), еп. Слово при погребении преосвященного Михаила // Православный собеседник. 1899. № 1. С. 68—73. Затем лекции вышли отдельным оттиском (Казань, 1899). — Ред.

⁸ Спасский А. М. — см. прим. 4, с. 545.

⁹ Обсуждается вопрос о возможности создания собственного богословского журнала. — Ред.

¹⁰ Речь шла об идее создания тайного братства типа ордена, ставящего целью подготовку условий для радикальных преобразований в Русской Церкви (восстановление патриаршества и т. п.). Даже много лет спустя владыка Антоний говорил об этом лишь многозначительными намеками: Антоний (Храповицкий), архиеп. *Disciplina arcana* // ПСС. Т. 3. С. — Ред.

¹¹ Иванов Михаил поступил на I курс Академии в 1882 г., был уволен по болезни со II курса, в 1884 г. оставлен на II курсе на второй год. — *Ред.*

¹² Речь идет о неудавшемся покушении на императора Александра III 1 марта 1887 г. При проезде императора из Аничкова дворца в Исаакиевский собор на панихиду по его отцу Александру II террористы-народовольцы планировали произвести несколько взрывов на Невском проспекте. Бомбы, начиненные свинцовыми и отравленными стрихнином пулями, изготовили И. Д. Лукашевич и А. И. Ульянов. Профессорский стипендиат СПбДА Новорусский (о нем см. прим. 2, с. 545) хранил часть боеприпасов у себя на квартире. 26, 27 и 28 февраля террористы выходили на Невский проспект, но в эти дни царь не выезжал. Полиции показались подозрительными ежедневные пятичасовые прогулки нескольких лиц, к тому же имеющих при себе тяжелые предметы, и террористов арестовали 1 марта 1887 г. Несколько позднее в соответствии с показаниями допрошенных удалось обезвредить всю преступную группу. — *Ред.*

¹³ Булгаков Михаил Иванович — выпускник Орловской ДС, окончил СПбДА в 1886 г. На IV курсе Академии, в 1885 г. писал кандидатское сочинение «Об епархиальном управлении в древней Вселенской Церкви»; позже — преподаватель Холмской ДС, где вновь встретился с архимандритом Антонием. Об этом см.: *Никон (Рклицкий), архиеп.* Митрополит Антоний (Храповицкий) и его время. С. 118. — *Ред.*

¹⁴ Булгаков Петр Иванович. Окончил СПбДА в 1888 г. (Именной список. С. 147). — *Ред.*

¹⁵ Архимандрит Питирим (Оков), см. прим. 2, с. 582.

¹⁶ То есть «помирите с Антонием (Храповицким)», состоявшим преподавателем Холмской ДС. — *Ред.*

¹⁷ Архимандрит Антоний (Вадковский). — *Ред.*

15

Дорогой о<тец> Антоний!

Не думайте, что я до сих пор хвораю. Я давно уж бодрствую и физически и душевно. Не писал же Вам потому, что душа была буквально завалена работою другого рода. От всей души рад, что Вы кончили сочинение¹. О<тец> инспектор ныне уже видел его. Преосвященный ректор направил его к Каринскому². Дай Бог, чтобы все уладилось как следует. Если оно пройдет, то Вы можете заместить меня, чему я от всей моей души был бы рад. Я наверно не останусь в Академии. Во-первых, я все же нахожу, что Питер убийствен для моих физических сил. Я чувствую, как я ослабеваю к окончанию года, хотя жизнь моя идет совершенно покойно, в смысле обычных занятий: я нисколько не утомляю, не надрываю себя работой. Ослабление приписываю исключительно тяжелому климату и лихорадочной духовной атмосфере. Мне необходимо освободиться от них, чтобы укрепиться и чтобы совсем не сгореть. Во-вторых, я решительно не чувствую никакой склонности к двиганию науки, — чего же мне протираться в Академии? Зачем ставить себя в ложное положение? Из-за чего? Вы — другое дело. Вы любите саму пропаганду, ради нее можно жить даже и среди ученых. Я не думаю идти этим путем в служении Христу. В-третьих, писать магистерское для меня значит спешить и работать на всех парах. Я решительно этого не могу, не хочу и не

считаю нужным. К чему это? Ради каких требований совести и каких благ? Наконец, этого не допустило бы мое здоровье. Я никак не желаю его надирать. — Я теперь совершенно покоен, работать буду по-своему, не в ущерб созидания своего душевного настроения. И прекрасно. Я опять стал независимым, свободным по совести человеком, когда дошел до мысли, что ни к чему гоняться по-пустому сломя голову, утешаясь мыслью, что механические, спешные, не по совести средства ведут к хорошей цели... Затем, — и самое практически важное, — что из всей этой погони выйдет? Что меня сделают инспектором? В этом и была бы моя гибель. Измучился бы и, наверно, наскандалил бы. Быть между несколькими огнями и прямо на виду, в Питере, это для меня было бы решительно невыносимо. Это неизмеримо мудреней, чем быть ректором в провинции, где все-таки будешь хозяином своего дела в весьма значительной степени... Вообще, инспектором я быть не способен. — Вот Вам и о<тцу> Серафиму мой ответ на Ваши желания, чтобы я писал магистерское... Но любовь Ваша сделала свое дело. Я более с Вами едино, чем когда бы то ни было прежде. — Рад за о<тца> Никанора. М. П. Иванов³ ныне переходит к нам в одну из комнат. Намерение его решительно: 24 мая постригается... Авось Бог даст ему укрепиться. — Царь был в Лавре в пятницу: никто не ожидал, — поэтому не встретили, — не было очередного иеромонаха. Он приехал домой, потребовал объяснения от Победоносцева. Вообще — переполох и выговор. Победоносцев рвет и мечет. Митрополит написал объяснение. В субботу, кажется, опять был с наследником; что застал, не знаю. — Господь да хранит вас всех в любви и благодати.

Иером<онах> Михаил.

Март 1887 г.

От Анненкова ныне получил письмо. — От еписк<опа> Дмитрия [Самбикина] получил недавно письмо и карточку в архиерейской мантии, с жезлом. Такие чудеса рассказывает о запущенности монастыря, что просто ужас. А жалованье ему — 500 р.; доходов от монастыря ни копейки. Собираюсь послать Вам нашу общую с о<тцом> инспек<ором> карточку.

³ Речь идет о магистерской диссертации архимандрита Антония «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности» (Антоний (Храповицкий), архиеп. ПСС. Т. 3. С. 1—117), выросшей из кандидатского сочинения «Свободная воля и детерминизм с религиозно-нравственной точки зрения», тему которого дал студенту III курса Алексею Храповицкому профессор логики А. Е. Светлин. Сочинение было признано лучшим в 1885 г. и удостоено премии протопресвитера Иоанна Янышева (Отчет о состоянии СПбДА за 1885 г. // Христианское чтение. 1886. Ч. 1. С. 518, 534, 536). — Ред.

² Каринский Михаил Иванович (1840–1917) — русский философ, логик. Выпускник МДА. С 1869 г. — доцент кафедры метафизики СПбДА. Автор исследований по истории европейской философии. — *Ред.*

³ См. прим. 11 на с. 589.

16

Дорогой о<тец> Антоний!

Вчера был совет. Сочинение формально поручено читать Каринскому и Тихомирову¹. Каринский выразился о сочинении о<тцу> инспектору так: «Кажется, ничего». Сегодня пришла телеграмма, что умер пр<еосвященный> Курский Михаил². В лавре ждут, что <в Курск> переведут нашего преосвященно-го³. — Передайте о<тцу> Серафиму, что требование книг из библиотеки <СПбДА> может быть просто от имени училищного Правления без всякого участия архиепископа. О Новорусском деле в неизвестности. Назначение Тухомитского в помощники инспектора в Ярославль задержано по подозрению в неблагонадежности. Победоносцев недоволен якобы слабым надзором инспекции за студентами. О<тца> Питирима хотят назначить в Казань на богословскую группу; это говорил Саблер; я сказал на это, что такой перевод, кроме неудобств, ничего не дает о<тцу> Питириму. — Относительно кафедры в Академии насчет гомилетики — наверно, гипотеза неосуществимая. А на мое место, м<ожет> б<ыть>, другое дело⁴. Ваши возражения мне насчет эвдемонизма и т. п. покоятся на том недоразумении, что будто для поддержания душевной гармонии не требуется часто весьма большого усилия воли. Я не защитник пассивности, как Вы думаете. Я признаю необходимость активности, но только чтобы она была направлена к верной и настоящей цели — водворению в себе Христа. Для внешних же целей я не намерен тратить активность, раз они не требуются совестью или даже нарушают хотя частью ее гармонию. Для неверного жертвовать верным — не должно. А спешить подделывать науку, — как ни вертись — это сделка с совестью. Ваше сравнение с нищим, которому нужно подать милостыню, хотя бы я был погружен в глубокие размышления, не идет потому, что подача милостыни именно и требуется душевной гармонией в противовес односторонним глубоким размышлениям. Это против Вас же. Нет, дорогой мой, не разубеждайте меня. Я иду туда, куда ведет меня Бог, по дороге, мне предназначенной. Ни повернуть, ни изменить я не в силах. Ничем посторонним и внешним я не могу развлекаться и увлекаться. Все придет само собой, если будем немедленно стараться об одном: как бы не затмить в себе Христа, как бы привести к Нему других. Лобзаю братию и Вас от всего сердца. Молитесь за меня.

Недостойный иер<омонах> Михаил

Поймите, что для меня м<ожет> б<ыть> только одна цель; и к ней не могут весть никакие внешние средства. Вы говорите: ради великого нужно решиться на средство — диссертацию. Но вопрос: великое ли выйдет? Я не верю во внешние планы — простите. Я уверен, что, когда у Вас чрезмерный избыток энергии придет в равновесие сил, — Вы согласитесь со мной и пойдете прямым царским путем органического роста души во Христе, не отступая ни на йоту и направляя на это всю свою активность. У нас начались богословские вечера. Два раза беседовал Ив<ан> Саввич [Пальмов]¹ о различных правосл<авных> Церквах. Теперь будет Евг<ений> Петр<ович> [Аквилонov] о Церкви. Булгаков М. И. — о регламенте. Я — о единении Церквей православных на одной почве и о средствах к этому.

20 марта 1887 г.

¹ Тихомиров Феофан Алексеевич — профессор философии СПбДА. Окончил СПбДА в 1883 г., направлен преподавателем основного, догматического и нравственного богословия в Псковскую ДС. 15 августа 1886 г. назначен доцентом СПбДА. — *Ред.*

² Михаил (Лузин Матфей Иоаннович; 1830–1887) — выпускник МДА (1854), с 1859 г. — профессор МДА, с 1861 г. — инспектор, с 1872 г. — доктор богословия, с 1876 г. — ректор. 22 января 1878 г. хиротонисан во епископа Уманского, викария Киевской епархии. С 1883 г. — епископ Курский и Белгородский. Известен как духовный писатель, толкователь Священного Писания. — *Ред.*

³ То есть Арсения (Брянцева), о нем см. прим. 1, с. 547.

⁴ Очевидно, Антоний спрашивал относительно возвращения из Холма в СПбДА на кафедру гомилетики. Михаил отвечает, что скорее может быть решен положительно вопрос о переводе на «его» кафедру, т. е. на апологетику, т. к. автор письма предполагал ее оставить. — *Ред.*

⁵ Пальмов Иван Саввич (1855–1920) — профессор СПбДА, доктор церковной истории, славяновед, академик Российской академии наук. Выпускник СПбДА (1880), в 1884–1918 гг. занимал там же кафедру истории славянских церквей. — *Ред.*

17

Дорогой о<тец> Антоний!

Арсения в Ригу¹, Доната² в Каменец-Подольск, Иустина³ в Курск. Государь вчера утвердил, но официально будет объявлено в конце Пасхи. Поэтому поздравлять еще нельзя. Ректором, вероятно, о<тец> инспектор⁴. Но наверное неизвестно; то есть вопрос еще не возбужден. О<тца> Питирима, вероятно, в Ставрополь, в инспекторы⁵ к пр<еосвященному> Владимиру⁶. Я очень рад. Ныне Питириму пишу об этом. Сказал это ныне Саблер. — Может быть, к празднику не придется еще написать. В таком случае поздравляю с праздником всю братию. Дай Бог воскреснуть нам и духом и телом, соблюсти мир и радость о Дусе Святе. Ничего, ничего больше нам не нужно, как взаимной любви во Христе до

полного самоотвержения. Нам следует выработать полную дисциплину любви, чтобы она никогда в нас не охладела, чтобы не было ни малейшей тени недоразумений. — Простите, что так скверно пишу. Дел непроходимая бездна. Ныне у нас была Наталья Петровна. Ваша обрученница, вышедшая замуж за генерала⁷, сходит с ума. — О диссертации нового ничего нет. Приселков начал печатать свое магистерское⁸. — Лобзаю всех. — Недостойный собрат Ваш и богомолец

иер<омонах> *Михаил*.

29 марта 1887 года

¹ Действительно, епископ Арсений (Брянцев) стал архиепископом Рижским и Митавским. — *Ред.*

² См. прим. 2, с. 547.

³ См. прим. 3, с. 547.

⁴ Архимандрит Антоний (Вадковский) был назначен ректором СПбДА с возведением в сан епископа. — *Ред.*

⁵ То есть в инспекторы Ставропольской ДС. — *Ред.*

⁶ См. прим. 1, с. 549.

⁷ Иеромонах Антоний обручил свою родственницу Буткову с генералом Боссе. — *Изд.*

⁸ См. прим. 5, с. 573.

18

Дорогие отцы! Христос Воскресе!

Поздравляю все братство с праздником Светлого Христова Воскресения. Да будем едино в воскресшем Христе. Молитвы любви да спасают нас взаимно. — Ваш недостойный богомолец и собрат иером<онах> *Михаил*.

2 апреля 1887 г.

19

Дорогой о<тец> Антоний!

Вчера в заседании Синода о<тца> инспектора назначили ректором нашей Академии, с возведением во епископа на имеющую открыться третью викариатскую кафедру при здешней митрополии¹. Указ о ректорстве вчера вечером уже отправлен из Синода митрополиту, а дело о третьем викарии будет решаться особенно, по всей вероятности, заодно с представлением о том же московского митрополита. Это дело несколько затянется ввиду того, что нужно будет утверждение Государя. Вчера же начат суд о Новорусском и всех причастных к делу 1 марта. М. И. Каринский болен глазами, так что не ходит и на лекции и ничего не может читать, а следовательно, и Ваше сочинение пока лежит непрочитанным, о чем, кстати сказать, он очень жалеет и стесняется. — Братии

мой братский привет и лобзание. — Любящий Вас собрат недостойный и <еромонах> *Михаил*.

16 апреля 1887 года

2-м викарием назначили Владимира чередного².

¹ Архимандрит Антоний (Вадковский) был хиротонисан во епископа Выборгского, а на новооткрытое Нарвское викариатство был рукоположен шесть дней спустя епископ Владимир (Шимкович). — *Ред.*

² Архимандрит Владимир (Шимкович) после трех лет служения «на чреде» в Петербурге был рукоположен во епископа Нарвского, на новоучрежденное викариатство Санкт-Петербургской епархии 9 мая 1887 г. См. о нем прим. 5, с. 581. — *Ред.*

20

Дорогой о<тец> Антоний!

Наречение¹, вероятно, — 29 апреля; хиротония — 3-го мая. Вас о<тец> ректор хочет предложить на кафедру Св<ященного> Писания Ветх<ого> Завета². Дело, вероятно, удастся. Ради Бога, соглашайтесь на это. Это будет полезно для Академии. Пишите об этом немедленно. — Нужно хвататься за благоприятный случай. Меня как бы не назначили и <сполняющим> д<олжность> инспектора. Если так, то тогда я ясно увижу волю Бога, и возьмусь за диссертацию, и, даст Бог, к сентябрю кончу. Я положил в сердце ни шага не делать для инспекторства, даже в виде написания магистерской. Но если и вопреки всему этому дело состоится, то я давно уже положил видеть в этом прямое указание Бога, и я подчиняюсь Ему. Тогда заживем во благо Академии все троем. Лобзаю братию.

Ваш *Михаил*

21 апреля 1887 г.

P. S. А о<тца> Иоанна тогда на Ваше место.

¹ Антония (Вадковского) епископом Выборгским. — *Ред.*

² Архимандрит Антоний (Храповицкий) был переведен на кафедру Ветхого Завета в СПбДА из Холма. — *Ред.*

21

Дорогой о<тец> Антоний!

Я утвержден и <сполняющим> д<олжность> инспектора, с возложением наперсного креста. Дай, Господи, сделать что-нибудь доброе для родной Академии на этом месте. Все силы к этому направляю. Утешаюсь и укрепляюсь от мысли, что и Вы, вероятно, будете с нами. Пр<еосвященному> Арсению ныне дается обед от корпорации. Скоро нужно идти.

Наречение о<тца> ректора 1-го мая, хиротония по-старому, то есть 3-го мая. Обеды по наречении и хиротонии и развозка икон отныне прекращаются. Митрополит объявил о<тцу> ректору как свое собственное и всего Синода и Победоносцева с Саблером желание. Т<аким> о<бразом>, Антоний составит эпоху. Бог все устроит как должно, в осуществление наших общих мечтаний.

Бабин, кажется, хочет поступить на восточный факультет. Навряд ли он годился бы к нам, да притом же, м<ожет> б<ыть>, с следующего года слишком затруднится поступление кого бы то ни было в Академию, кроме обстоятельно рекомендованных казенных воспитанников семинарии.

Мих<аил> П<етрович> Иванов пишет кандидатское; о монашестве молчит, чему мы все очень рады. Пр<еосвященному> Арсению, м<ожет> б<ыть>, и хотелось бы на прощанье посвятить его, но М<ихаил> П<етрович> его избегает, а мы отклоняемся от ответа. — Знаменательного при смене ректоров не было особенного ничего, а мелочи, Бог даст, лучше при свидании. О них слишком много пришлось бы писать.

Ваше магистерское М. И. Каринский читать пока не может: запрещено читать ему на время. Для выигрыша времени он пока передал его Тихомирову. Иду на обед. Лобзаю Вас и братию. — Любящий Вас брат недост<ойный> иером<онах> *Михаил*.

Р. S. Помните Вы в Киеве студента Василия Федоровича Ермакова?¹ Он решился поступить в монашество по окончании экзаменов и просит Вас написать ему письмо. На чреду вместо Владимира вызывается Могил<евский> рект<ор> Сергей². Вот и Бекаревича пострижем.

28 апреля 1887 г.

¹ О нем см. прим. 7, с. 584. — *Ред.*

² Сергей (Соколов Иван Иванович; 1844–1893) — воспитанник МДА, ректор Могилевской и Пензенской ДС. Рукоположен во епископа Чебоксарского, викария Казанской епархии, в 1888 г. С 1891 г. — епископ Новгород-Северский, викарий Черниговской епархии, с 1893 г. — епископ Черниговский и Нежинский. — *Ред.*

22

Дорогой о<тец> Антоний!

Ныне в 2¹/₂ ч<аса> пополудни проводили пр<еосвященного> Арсения в Ригу. Провожали мы с пр<еосвященным> Антонием, Делянов¹, Саблер, ректор и инспектор сем<инарии>, Т. В. Барсов² и барыни... Он только повторяет, что слава Богу: все в Академии устроилось по Его предначертанию... До Вознесения

пр<еосвященный> Антоний переберется в инспекторское помещение, а я туда³. На лето никуда не поеду и буду усердно работать, чтобы к сентябрю написать магистерское. Силы есть, и Бог видит мои побуждения и поможет. Со студентами пока ничего. Вл. Тихомирова уволили по прошению. Он подозревается в знании планов Новорусского. И так как уже давно портил студентов, то и попросили вон. Почему-то за него очень вступается Ваш брат — Александр Павлович. Довольно странные рассуждения по этому поводу я от него выслушивал. Боюсь, что он понемногу может вступить на скользкий путь оппозиции настроения. Но не пишите ему, пожалуйста, об этом. А то он обидится на меня. Студенческая библиотека будет отныне в руках пом<ощника> инспектора с *назначенными* библиотекарями. Мы хотим назначить Вас, Белавина⁴ и Дим<итрия> Боголюбова⁵. — Студенческая читальня соединится с профессорской читальней и будет открыта студентам от 2-х до 6-ти часов. Дебольский⁶ экзамена держать не станет в университете и со следующего года, вероятно, уходит. Но пр<еосвященный> Антоний думает, что Вас легче провести на Св<ященное> Писание, чем на метафизику. На последнюю кафедру находят неудобным монаха. Хотя это глупость и непонимание дела, но все на этом ведь зиждется. — Мих<аил> Петр<ович> Иванов, вероятно, женится и поступит в священники. Я этому очень рад. Вот бы постригли в монахи!! Впрочем, это пока секрет. Не пишите никому. Антон Федотов также женится и поступает в священники на Рижский просп<ект> к Екатерине Муч<енице> вместо Тяжелова. Женится на его дочери. — Ищу еще кандидата в Тифлис в священники. Предложили Макарову и Преображенскому. Не знаю, как будет. — Казенные студенты будут сокращены на 15 на каждом курсе. Пансионеры приниматься будут. Пр<еосвященному> Антонию староста сшил прекрасную мантию. Будет служить под и в Вознесение. Лобзаю братию. Молитесь за всей душой любящего Вас иер<омонаха> *Михаила*.

10 марта 1887 г.

Р. S. О<тец> Питирим будет назначен в Ставрополь, вероятно после каникул. — Дим<итрий> Павл<ович> Соколов едет в отпуск месяца на три: страдает удушьем.

¹ Делянов Иван Давыдович (1817–1897) — министр народного просвещения с 1882 г. — *Ред.*

² Барсов Тимофей Васильевич (1836–1904) — доктор канонического права, профессор СПбДА. — *Ред.*

³ Возможно, в тексте описка. Логичнее было бы: «...из инспекторского помещения в ректорское, а я — туда (т. е. в инспекторское)». — *Ред.*

⁴ Тихон (Беллавин), будущий Патриарх. — *Ред.*

⁵ Вероятно, студент СПбДА Д. Боголюбов, который в 1894 году в МДА писал магистерскую работу под руководством А. Д. Беляева «Православное учение о сущности и свойствах благодати». — *Ред.*

⁶ Дебольский Николай Григорьевич (1842–1918) — профессор кафедры метафизики СПбДА, философ, переводчик на русский язык «Науки логики» Гегеля (В 2 ч. СПб., 1916). — *Ред.*

23

Возлюбленные братие, о<тцы> Антоний и Серафим!

Спасибо Вам обоим за письма. Отвечаю вместе потому, что минуты лишней нет. Сперва о<тцу> Серафиму. О Мозалевском я спрашивал вчера Саблера. Он говорит, что дело о разводе ему не повредит по духовно-училищной службе. Саблер всем кланяется и просит извинения, что не отвечает письменно за недосугом. О<тцу> Антонию: 1) хотя печатание и будет на казенный счет, но корректуру и некоторые поправки должны Вы же сами вести. 2) Предложат Вас, вероятно, в июне, в последнем совете. 3) На метафизику нельзя. О ней пока и вопроса нет, потому что положение Дебольского не определилось, и он сам о себе ничего не заявляет. Затем, монаху считают быть приличнее на Св<ященном> Писании. 4) Насчет скуки по Св<ященному> Писанию без познаний — сомневаюсь. Вы найдете и ориентируетесь быстро. 5) О Каринском, если он что скажет, напишу. От души рад, что Вам понравилась мать Екатерина¹. Не шутите, она может много сделать, и нам нельзя ее оставлять или пренебрегать. Всмотритесь, это великая нравственная сила. Когда я прочитал Ваш хороший отзыв о ней, я даже с радости изругался на Вас за Ваше долговременное упорство в этом отношении. — О<тец> Иоанн сдает экзамены. Чувствует себя ничего. Мих<аил> Петр<ович> <Иванов> женится. И я от всей души рад, что воспрепятствовал ему постричься в монахи. — Пр<еосвященный> Владимир отправился прямо к себе. Палладий² уехал вчера. По слухам, он будет экзархом. А куда экзарх³ — неизвестно. В среду пр<еосвященный> Антоний представляется Государыне⁴. Он не обмирщился и ревнует о Церкви. Тины избегнем при общей любви, о которой и прошу от всего сердца.

Ваш иер<омонах> брат *Михаил*

1 июня 1887 г.

¹ Екатерина (Ефимовская Евгения Борисовна; 1850–1925) — графиня, основательница и настоятельница Богородицкой Леснинской обители (см.: Памятка о Леснинской первоклассной женской Свято-Богородицкой обители. Варшава, 1904). — *Ред.*

² См. прим. 3, с. 536.

³ Архиепископ Павел (Лебедев), экзарх Грузии с 1882 по 1887 г., поменялся местами с архиепископом Палладием (Раевым) и уехал архиепископом Казанским и Свияжским. — *Ред.*

⁴ Императрица Мария Феодоровна (1847–1928) — супруга императора Александра III. — *Ред.*

Возлюбленный о Христе брат о<тец> Антоний!

Насчет язычества Вы рассуждаете справедливо. Придется доложить. Но когда и как — предоставим указать Богу. Сама жизнь заставит сказать, если мы будем твердо держать на сердце принцип полного повиновения совести при свете Евангелия и Церкви. Я тоже чем далее думаю, тем более прихожу к убеждению, что наша жизнь будет бурна. И эта мысль растет при величайшей окружающей тишине и мире со всеми. Должна быть пред бедой такая тишина.

Магистерская забыта мною. Решительно не могу войти во вкус и заняться. Жизнь разрывает на куски, рост русского сознания волнует сердце; и неужели возможно при этом засесть за каких-то неинтересных философов? Затем, народ бывает. Обстоятельства складываются как-то особенно. Не в моей воле изменить их, — не в моей воле потому, что нет ни малейшего протеста совести против них. Не на что опереться. Пожалуй, пожалеешь, что нет никакого честолюбия и властолюбия. Что выйдет из всего этого — не знаю. Да и не хочу знать: не мое дело. Я не любознателен. Теперь понемногу пишу для «Церковного вестника». В последнем номере «Письма православного» мои. Хотелось бы написать целую серию. Не знаю, сумею ли. — Последние дни что-то очень болит голова. В воскресенье была беседа Крючкова¹ опять в Академии. Саблер говорит, что настоял на этом митрополит. Я предполагаю, что сам Саблер подстроил. На беседе я не был. Но, говорят, прошла неважно: не было собеседников. Еще будет в пятницу, затем в тот четверг; к последнему приготовится для беседы один безпопщинский начетчик.

О<тец> Питирим ныне прислал телеграмму ко мне, спрашивает: как так — вы пишете ему, чтобы он хлопотал о переводе в Холм, а я говорю, что Холм безнадежен? Я ему ответил, что вы, наверно, ему писали до получения моего известия о разговоре с Саблером. Я полагаю, что совершенно нечего рассчитывать на его перевод к Вам; тоже говорит и Дим<итрий> Павл<ович>. — Тухомитский назначен будет помощником инспектора в Нижний Новгород. Неудачно. — Краснов отложил свою свадьбу еще на год; так с иронией мне передала М<ария> Ильинична. Сережа лучше. Сам Дим<итрий> Павл<ович> еще хуже: отвратителен. Вообще, я каюсь Вам искренно: в меня часто вкрадывается страшное презрение к людям; от него застывает сердце. Я с ним борюсь. Помолитесь за меня. Менее всего здесь причина в гордости. Скорей всего развивающаяся нервность. Не знаю, как просить прощенья у о<тца>

Серафима за молчание. На днях напишу. Ему и о<тцу> Владимиру шлю молитвенную любовь. О<тец> инспектор здоров и любит Вас.

Михаил

27 июня 1887 года

Не пишет ли Вам о<тец> Никанор? Каков он? Я боюсь за него, и мне его жалко... Все собираюсь навестить Нат<алью> Петр<овну>, но просто минуть нет: беда...

¹ Имеется в виду синодальный миссионер единоверческий священник Ксенофонт Никифорович Крючков (1842–1909), который по распоряжению обер-прокурора Святейшего Синода направлялся в миссионерских целях в различные епархии. — Ред.

25

Дорогой о<тец> Антоний!

В Абиссинию никто еще не назначен, и ничего у нас об этом не слышать¹. Был толк, что туда вызывается ехать один из монахов Сергиевской пустыни Афанасий, знакомый отца Иоанна, из моряков, но и этот слух что-то замолк, хотя он, несомненно, весьма вероятен. Способствовать туда назначению о<тца> В-ра весьма рады. Зачем же его инспектором? Это худо!.. Каринский — ничего². Серебrenников³ будет, вероятно, по психологии, а Высокоостровский⁴ возьмет логику и метафизику. О<тец> Питирим у себя на родине, в Кокенгузене⁵. О<тец> Никанор тоже уехал на родину. О<тец> Иоанн в Новгороде несколько дней. Ныне пр<еосвященный> Антоний служил заупок<ойную> литургию по Каткову⁶ и говорил речь. Печатается в «Правительств<енном> в<естнике>», в завтр<ашнем> номере⁷. Вместо Каткова будет, вероятно, Гилляров-Платонов⁸.

Ваш о Господе брат и <еромонах> Михаил

23 июля 1887 г.

Целую о<тца> Серафима. — Привет от пр<еосвященного> Антония.

¹ Идея организации русской духовной миссии в Абиссинии (Эфиопии) была связана с проектом Н. И. Ашинова о создании русской колонии в Эфиопии, на берегу Красного моря. Духовная миссия должна была сопровождать военный отряд Ашинова в экспедиции. В начальники духовной миссии был назначен прибывший с Афона схимонах Паисий (1834 — после 1900), которого записали в насельники Александроневской лавры, а затем произвели последовательно в иеромонаха и архимандрита. Родом из оренбургских казаков, отец Паисий с 1840 по 1862 г. участвовал в военных походах в Средней Азии, а затем почти 20 лет управлял подворьем русского Пантелеимонова монастыря в Константинополе. История

экспедиции Н. И. Ашинова в Абиссинию окончилась трагически: основанная русскими казаками крепость Новая Москва была расстреляна в феврале 1889 г. французскими крейсерами, российские правительственные круги отмежевались от инцидента. Оставшиеся в живых участники миссии были взяты в плен французами, после чего через некоторое время были переправлены в Крым. Архимандрит Паисий по распоряжению Святейшего Синода был отправлен в Тифлис, а затем назначен настоятелем Сафарского Саввинского монастыря в Грузии. Там он прослужил до 1900 г., а затем по старости был определен в братию Флорищевой пустыни Владимирской епархии (подробнее об этом см.: *Луночкин А. В. «Атаман вольных казаков» Николай Ашинов и его деятельность. Волгоград, 2000*). — *Ред.*

² Речь идет о том, что профессор М. И. Каринский по болезни глаз все еще не прочитал диссертацию отца Антония (Храповицкого) «О свободе воли». — *Ред.*

³ Серебренников (Серебренников) Виталий Степанович (1862–?) — философ, историк философии, психолог. Выпускник СПбДА (1886). На IV курсе в 1885 г. писал кандидатское сочинение «Английская психология и вопрос о врожденных началах знания и деятельности». См. прим. 2, с. 619. — *Ред.*

⁴ Высокоостровский Александр Павлович (1860–1912). Окончил курс СПбДА с отличием (1885), был оставлен в Академии для приготовления к занятию преподавательской вакансии. Его кандидатское сочинение, допущенное впоследствии для магистерской защиты, называлось «Свобода воли и закон причинности». Впоследствии — профессор логики СПбДА. — *Ред.*

⁵ Архимандрит Питирим (Окнов), впоследствии митрополит Петроградский и Ладужский, родился 28 июня 1858 г. в семье протоиерея на мысе Кокенгузен Лифляндской губернии Рижского уезда. О нем см. прим. 2, с. 582. — *Ред.*

⁶ Катков Михаил Никифорович, умер 20 июля 1887 г. См. прим. 6, с. 534. — *Ред.*

⁷ В пересказе слово епископа Антония, произнесенное перед панихидой по М. Н. Каткову, было опубликовано в «Церковном вестнике» (1887. С. 495–496). — *Ред.*

⁸ Газета «Московские ведомости», первоначально печатный орган Московского университета, подобно многим другим периодическим изданиям того времени, сдавалась в аренду издателю-редактору. На протяжении почти полувека таким издателем-редактором был М. Н. Катков. После его кончины планировалось, что редактором станет известный церковный историк и публицист, воспитанник МДА Н. П. Гиляров-Платонов. Никита Петрович действительно приехал в Петербург хлопотать об аренде «Московских ведомостей», но неожиданно простудился и скончался 13 октября 1887 г. Редактором «Московских ведомостей» в 1887–1897 гг. был С. А. Петровский. — *Ред.*

26

Дорогой о<тец> Антоний!

Пишу скорей к Вам, а то, пожалуй, уедете. Как Вы там живете и как служите? Я отчасти вчера понял Ваше настроение, когда при Вас служат не так, как Вы внутри себя требуете. Я вчера всю литургию мучился. Все мне казалось не так, неудачно, неблагоговейно, делано. Каждый жест и возглас веяли чем-то не нашим... Господи, как косен человек! Представьте, мой зять — один из самых чутких людей в провинции. И однако, по-видимому, высокое религиозное чувство, высокие порывы чужды ему. Все выходит деревянно, как он ни усиливается подвигнуть себя. Тот доктор, что ко мне писал, здесь теперь в роли проповедника. Постоянно указывает, как дьявол расстраивает нашу и физическую, и духовную жизнь; постоянно обличает и дает советы, и делом и словом делает все возможное. И... все почти тщетно. Он говорит, а слушающие зевают. Точно

камни... Ужас! И он сам сознает это. А умен. Какие сравнения! Какие свежие мысли! Все переживает и ясно излагает. Хороший был бы проповедник. Да он и так постоянно проповедует. Церковь, послушание у него начало всему. Затем — любовь. — Теперь все об остроге хлопочет, чтобы было богослужение...

Доехал я благополучно, хотя погода скверная. Насморк и головная боль гнетут меня. Мое приветствие отцу Никону и отцу Филиппу, — Господь да хранит Вас.

С братской любовью Ваш а<рхимандрит> Михаил

Всем отъезжающим кандидатам передайте мое искреннее пожелание от Бога всего хорошего в жизни.

[30 мая 1888 или 1889 г., понедельник¹.

(Пис<ьмо> из Тамб<овской> губ<ернии> в Санкт-Петербург)]

¹ 30 мая приходилось на понедельник в 1888 г., что и решает вопрос о датировке письма. — Ред.

27

Дорогой о<тец> Антоний!

Спасибо за письмо. Очень рад, что Ваши отношения со студентами хороши. О<тца> Исидора нужно побережь; он больной и впечатлительный. Не давайте ему часто служить или в церкви читать. Ему вредно, и я всегда замечал, что после этого ему хуже. Здоровье мое поправляется. Теперь опять как выглянет солнце, так иду в парк на берег моря. <В. С.> Соловьев, значит, дошел до точки?¹ Жаль, от всей души жаль. Но на что же он надеется среди нас? С какой целью Вы рассматриваете штундистский катехизис? Хорошо бы познакомить беспристрастно с ним наш духовный мир. Мой сердечнейший привет всей братии о Христе.

С искренней любовью Ваш брат а<рхимандрит> Михаил

27 ноября 1889 г.

Передайте пожелание всего лучшего Наталье Петровне и попросите благословения у кир² Серафима.

¹ Очевидно, речь идет об издании В. С. Соловьевым за границей книги «Россия и Вселенская Церковь», в которой провозглашалась идея объединения Православной и Католической Церквей под властью римского папы. Книга была написана на французском языке и опубликована в Париже в 1889 г. В России она была опубликована в переводе Г. А. Рачинского (М., 1911). — Ред.

² Кир (от греч. κύριος) — «господин». Почтительное обращение, в том числе к лицу духовного звания. — Ред.

Дорогой о<тец> Антоний!

Спасибо за письмо. Относительно Соллерта¹ и Никанора² я у Вас ничего не разобрал. Очень рад я был прочесть в «Церк<овном> в<естнике>» подробный отчет о диспуте Рождественского³. Пожалуйста, перешлите мне самое сочинение. У меня просят здесь почитать его. А как сочинение Вит<алия> Ст<е-пановича>?⁴ Подал ли Ал<ександр> П<авлович> Высокоостровский?⁵ Интересно было бы знать содержание штунд<истского> катехизиса. Неужели о нем ничего не будет напечатано? Вы ничего не пишете о братии. — Рад, по крайней мере, что о<тец> Исидор не очень волнуется. Здоровье мое после перенесенной инфлюэнцы поправляется. Нервы опять было расшатались, но теперь ничего — иду в гору. — Христос да хранит Вас.

Ваш собрат о Христе архим<андрит> Михаил
13 декабря 1889 г.

¹ Профессор С. А. Соллертинский, о нем см. прим. 131.

² Никанор (Надеждин), см. прим. 1, с. 530.

³ Рождественский Иван, преподаватель Санкт-Петербургской ДС, в 1885 г. защитил в Академии магистерскую диссертацию на тему «Книга Есфирь в текстах: еврейско-масоретском, греческом, древнем латинском и славянском» (СПб., 1885). См.: Отчет о состоянии СПбДА за 1885 г. // Христианское чтение. 1886. Ч. 1. С. 522. — Ред.

⁴ Серебренников В. С. О нем см. прим. 3, с. 600.

⁵ Имеется в виду подача магистерского сочинения. — Ред.

Дорогой о<тец> Антоний!

Благодарю Вас за письмо и телеграмму. Взаимно желаю Вам от Бога всего доброго, радости и мира. День кончины Павла Павловича¹ помню; он записан у меня в помяннике, молюсь о нем ежедневно. Передайте мои самые сердечные пожелания всех благ Наталье Петровне и Ал<ександру> Павловичу. Я попрошу Вас переслать мне образ великомуч<еника> Пантелеимона, — он в моей бывшей столовой. Пожалуйста! С Вашими мыслями относительно холеры не согласен. Сколько она обратит ко Христу — не знаю, но что многих ожесточит, многим даст подвиги выше сил и доведет слабых в вере до отчаяния — это несомненно. Признаюсь, я с содроганием читал Ваши хладнокровные строки о смерти хотя бы 20 000 человек. Навряд ли правильно смотреть на людей как на средство и на бедствия их как на весьма полезное и целесообразное. Что раз это случилось, нужно извлекать нравственную из этого пользу — это верно.

Но это далеко не значит быть к этому хладнокровным. Зло остается злом, горе — горем, хотя мы и можем, и должны преодолевать его любовью и пробовать на нем свои нравственные силы. Ветхий Завет на Вас, очевидно, не без влияния. Вообще, применять телеологию ко греху, злу и бедствиям, по-моему, большая ошибка, приводящая к неразрешимым противоречиям и в теории, и в жизни.

Бог и намерения целует; поцеловал, след<овательно>, и Вашу мысль посетить меня. Но практически осуществлять ее, по моему искреннему убеждению, ни в каком случае не следует. И деньгам напрасная трата, и пользы немного. Вам без храма будет скучно; я к тому времени, Бог даст, и вовсе буду бодрей и здоровей; зачем же напрасно тратить время и деньги? Лучше еще куда-нибудь можете съездить. — Передайте привет всем помнящим меня. Христос да хранит Вас! Прошу благословения у пр<еосвященного> Антония.

Ваш собрат о Христе архим<андрит> Михаил

4 января 1890 г.

¹ Отец иеромонаха Антония (Храповицкого). — Ред.

30

Дорогой отец Антоний! Христос Воскресе!

Поздравляю с праздником. Дай, Господи, духовного мира и радости. Мне передали, что будто Вы думаете, что я прекратил из-за чего-то с Вами переписку. Христос с Вами! Я вообще очень мало писал за это время. Однако должен признаться, что несогласия в братии меня огорчали. Но я никогда не был человеком партии и вполне верую, что Бог ради Своего Воскресшего Сына и ради устроения будущих судеб Православной Церкви все совершит ко благу в духе мира и любви. Вы не допускайте вообще мысли, что я могу враждовать. Право, я не могу быть таким худым. Христос с Вами!

Любящий Вас Ваш собрат о Христе арх<имандрит> Михаил

Очень скучаю по церкви и постоянно вспоминаю нашу академическую службу.

27 марта 1890 г.

31

Дорогой о<тец> Антоний!

Не писал Вам, как и всем, потому, что ездил после Пасхи по разным монастырям и развалинам. Был в Георгиевском мон<астыре>, Херсонесском, Инкерманском, в Успенском скиту и в скиту Св<ятой> Анастасии. Все чудные

поэтические местности, особенно последний, в окрестностях Бахчисарая. В Георгиевском был 23 <ноября>, в храмовой праздник, как раз в тот день, когда, по Вашему письму, служил у нас в академической церкви о<тец> Иоанн Кр<онштадтский>¹. Искренно рад этому служению за студентов и служащих. Что сказать мне о Ваших статьях на Страстную и Пасху? Понятно, с общей их мыслью вполне соглашаюсь. Но, к сожалению, Вы всегда с главной мыслью даете много придаточных, посторонних, которые так неразрывно и нераздельно сливаются и переплетаются с главной, что затемняют и искажают ее. Не успеете высказать одну мысль ясно, как уже стараетесь пояснять ее другой, которая как раз совершенно ее видоизменяет. Так случилось и в статье о спасительном значении страстей Христовых. Что страдания — необходимый путь спасения человека, живущего в мире, что Христос д<олжен> б<ыл> пострадать, чтобы спасти людей, — все это совершенно верно; но когда Вы затем начинаете эту мысль пояснять нашими обычными людскими отношениями, то цельность мысли теряется. Миссия Христа исключительна; Его страдания имеют более глубокой смысл, тут много тайны, и ее нужно выяснять из более высоких оснований, из абсолютно не сравнимых ни с чем характерных свойств задачи Христовой, а не из аналогии с нашими отношениями. М<ожет> б<ыть>, даже правильней пояснять нашу этику страданиями Христа, чем наоборот. — Пасхальная статья очень популярна и потому не без крайностей. Но, пожалуйста, не примите моих слов за нежелание согласиться с Вами. В общем я согласен с Вами. Только, знаете, остается на душе некоторая неудовлетворенность; является зуд покопать дело поглубже. Впрочем, это так и д<олжно> б<ыть> после всякой журнально-газетной статьи, затрагивающей предмет громадной важности. Здоровье мое очень хорошо. Даже вот большое путешествие не утомило меня, и я чувствую себя бодро. — Спасибо Вам за сообщаемые Вами сведения. Я уже давно ничего не знаю из акад<емической> жизни. Храни Вас Христос.

Любящий Вас а<рхимандрит> Михаил

«Вопросы филос<офии> и псих<ологии>» я выписываю себе.

30 апреля 1890 г.

¹ О знакомстве отца Михаила со святым Иоанном Кронштадтским архиепископ Никон (Рклицкий) со слов митрополита Антония рассказывал так: «Однажды в келью отца Антония зашел уже начинавший хворать его друг отец Михаил, и они начали о чем-то увлекательно беседовать. В это время в келью вбежал келейник Николай, который заикался, и от волнения не мог произнести ни одного слова. Наконец, он с большим трудом проговорил: "Отец Иоанн Кронштадтский!" Отец Антоний и Михаил побежали в гостиную, посередине которой стоял отец Иоанн Кронштадтский. Здесь же находился и другой брат отца Антония, отец Тихон Оболенский — архимандрит, также верующий

и искренний человек. Все они горячо обняли отца Иоанна, усадили его в кресло и с глубоким преклонением перед ним, с духовным наслаждением беседовали с ним. Отец Иоанн был глубоко растроган таким отношением к себе молодых монахов-идеалистов и несколько раз трогательно повторил: "Благодарю вас за доверие"» (см.: *Никон (Рклицкий), архиеп.* Митрополит Антоний и его время. Т. 1. С. 130–131). — *Ред.*

32

Дорогой о<тец> Антоний!

Скажите, пожалуйста, есть ли троицкие молитвы в отдельном издании? Если есть, не будете ли так добры прислать мне их? Здоровье мое очень хорошо. Ездил недавно в Симферополь к пр<еосвященному> Мартиниану хлопотать за одного диакона. Поездка не особенно утомила. Привет братии. Прошу благословения у пр<еосвященного> Антония. Я пред ним виноват: давно не писал ему. Но все некогда (!). То необходимо гулять, то хочется почитать что-нибудь, — так время и летит. Едет ли куда-нибудь В. К. Саблер на лето? Как прошли экзамены? Храни вас Христос.

Любящий Вас арх<имандрит> Михаил
6 июня 1890 г.

33

Дорогой о<тец> Антоний!

Не писал я Вам ничего на Ваши письма, потому что не находил, что писать. Все вещи печальные, на которые трудно установить взгляд издали, за тысячи верст. Теперь Вас назначили ректором Пет<ербургской> семинарии¹. Нелегко Вам будет. Много неудобств может проистекать и для Вас, и для других. Но, Бог даст, Вы с Вашей энергией благополучно перемелете предстоящие Вам трудности. — Спасибо Вам за сообщаемые сведения. Я только через Вас и знаю кое-что. Жара у нас стоит невыносимая; есть, впрочем, надежда на скорое облегчение. Почему же о<тца> Арсения Конст<антинопольского>² не назначили в Киев? Куда же его? Не знаете ли Вы: какие обязанности на нем лежат, кроме богослужебных? Неужели приходится вести хитрые политики и прочую ерунду? Это было бы печально. Впрочем, думаю, что навряд ли относительно меня придут к какому-либо решению ранее моего приезда: не успеют. Христос да хранит Вас!

С любовью и всяческими благожеланиями арх<имандрит> Михаил
Когда же Вас посвящают в архимандриты?

19 июня 1890 г.

¹ В 1889 г. иеромонах Антоний (Храповицкий) был назначен исполняющим дела инспектора СПбДА на место архимандрита Михаила, уехавшего лечиться на юг. В 1890 г. состоялось назначение отца Антония ректором СПб ДС с возведением в сан архимандрита. Он пробыл на этом посту лишь четыре месяца (осень 1890 г.), так как в конце того же года был назначен ректором МДА. — *Ред.*

² Архимандрит Арсений (Изотов), настоятель русской посольской церкви в Константинополе (о нем см. прим. 1, с. 633). — *Ред.*

34

Дорогой о<тец> Антоний!

Простите, что долго не писал. С дороги устал. Рад, что Вы, по-видимому, благодуствуете. От всей души желаю, чтобы Бог все устроил к Вашему внутреннему и внешнему благополучию. Трудновато Вам будет, но Вам не занимать энергии. Рад, что и с о<тцом> Никоном Вы мирны — он только слишком застенчив в выказывании своих лучших внутренних сторон; поэтому и недостатки его сильнее бросаются в глаза. А на деле и в нем самом совсем не так. — Третьего дня был здесь пр<еосвященный> Арсений <Брянцев> на часок. Я рад был его видеть, он велел передать Вам его привет и несколько раз о Вас вспоминал. Мое здоровье крепнет, и я с нетерпением жду из Министерства иностранных дел официального уведомления и денег для подъема, хотел даже писать о<тцу> Всеволоду Лаврову с просьбой похлопотать, но думаю, поздно: неужели и через десять дней не пришлют? Очень жаль мне о<тца> Геннадия¹, я думаю, ему не хочется уходить с места. В Москве виделся с о<тцом> Тихоном Новгородским². Как Вы живете с о<тцом> Михаилом? Понравился ли он Вам? Я его люблю от всей души, хотя и мало мне приходилось с ним встречаться. Уехала ли Наталья Петровна в Иерусалим? Как живут студенты и как относятся к новому инспектору? Пишу карандашом потому, что сижу в парке. Хороша ли теперь наша академическая церковь? Господи, как мне грустно, что не удалось еще раз побывать в ней и помолиться последний раз и проститься со всеми! Навряд ли до конца сентября выберешься отсюда.

С истинной любовью Ваш а<рхимандрит> Михаил
Мой привет о<тцу> Никону.

15 сентября 1890 г.

¹ Имеется в виду Геннадий (Щепетильников), однокашник Михаила (Грибановского) по СПбДА, архимандрит, предшественник о. Михаила в афинской посольской церкви, затем — ректор Витебской ДА. — *Ред.*

² Имеется в виду иеромонах Тихон, инспектор Новгородской ДС в 1885–1886 гг. См., напр., его публикацию: Тихон, иером. Слово по случаю открытия епархиального Братства во имя святой Софии Премудрости Божией // Христианское чтение, 1886. Ч. 2. С. 305–315. — *Ред.*

Дорогой о<тец> Антоний!

Пишу за день до отъезда из Севастополя. Спасибо за письмо. Пожалуйста, пописывайте. Не рассчитывайте, что я что-нибудь знаю. Ничего не знаю фактического, буквально ничего. О<тец> Иннокентий¹ и о<тец> Исидор мне иногда пишут, но исключительно лишь о своих духовных нуждах. Евг<ений> Петр<ович> <Аквилон> пишет очень редко и кратко; пр<еосвященный> Антоний <Вадковский> и совсем реже и кратче. Очень мне жаль о<тца> Германа²; на первых порах это худо влияет на душу, особенно на такую пылкую и не освободившуюся от раздвоения, как душа о<тца> Германа. За Михея буду благодарен³. — Что-то при пересмотре бумаг я не заметил Ваших лекций⁴; это было бы жаль, если бы они затерялись в Питере при уборке. Если не найду, попрошу — пришлите. — Рад, что Вы приходите к мысли, что прежде всех других реформ всего необходимей реформа богословских понятий. Для меня это — непреложная истина. Будет досадно, если ректорство совсем не даст Вам времени работать умственно серьезно. Но с Вашей энергией Вы как-нибудь все устроите: только одно могу пожелать, чтобы вы не спешили. Говорю это по искреннему и глубокому убеждению и для блага дела исключительно. Об удовлетворении я тоже сомневаюсь. Оно мне претит, хотя я с вопросом хорошенько не знаком. — Еду в Афины с страшным желанием работать⁵. Если бы Бог дал сил!!! Качать, наверно, будет сильно; все ветры и бури, а пароход очень неважный. Между 17 и 20 окт<ября> буду на месте. — Храни Вас Христос!

С истинной любовью и молитвой архимандрит Михаил
Мой привет о<тцу> Никону.

12 октября 1890 г., Севастополь.

¹ Имеется в виду, вероятно, Иннокентий (Фигуровский Иоанн Аполлонович), вполс. митр. Пекинский и Китайский. — *Ред.*

² Имеется в виду выпускник Академии 1890 года иеромонах Герман (Иванов). — *Ред.*

³ Речь идет о работе о. Антония «Толкование на книгу пророка Михея». — *Ред.*

⁴ Вероятно, упоминаются читанные о. Антонием в 1887–1889 гг. в СПбДА лекции по Священному Писанию Ветхого Завета. — *Ред.*

⁵ Имеется в виду назначение о. Михаила настоятелем российской посольской церкви в Афинах, куда он отправился во второй половине октября 1890 г. — *Ред.*

Дорогой о<тец> Антоний!

Хоть Вы и не посылали мне телеграммы к 8-му, как Вы пишете, но я ее все-таки получил, хотя и в другой редакции. Во всяком случае, спасибо от души.

Утешили меня очень студенты 3-го и 4-го курсов присылкой телеграммы; она меня в высшей степени обрадовала. Помогли им Бог во всем добром и хорошем. О поднесении Вам креста и о юбилее Кояловича читал. Дай Бог, чтобы добрые чувства расположения, любви и благодарности свивали себе прочное гнездо в стенах нашей *Alma mater*. Я за это время все устраивался с своей квартирой. О<тец> Геннадий уехал 21-го на Введение только¹, и вот в эти десять дней я все вымыл, и вычистил, и устроил. Добрый он в некоторых отношениях человек, но как он будет ректором, я не знаю: это очень трудно представить. Кто теперь в Академии витебцы?² Интересно было бы знать, как там устроятся отношения его с семинарией и с учениками. Нет ли кого из наших товарищей учителями там? — Пожалуйста, если что-нибудь появится хорошего и нового в литературе — напишите мне, а если русская книга и не особенно дорогая, то и вышлите; я буду высылать деньги, — впрочем, нет, так не годится: могут высылать из нескольких рук, и тогда дело выйдет неважно. А писать, пожалуйста, пишите. Третьего дня получил письмо от о<тца> Сергея Петровского, очень доброе, хорошее, со всякими сведениями и с готовностью оказать услуги по книжной части. Я ему очень благодарен. Прислал письмо и К. Г. Изразцов³; милый и добрый человек. Служба у нас идет чинно и хорошо, хотя скоро. Облачения ничего себе, и митра даже есть хорошая, все как следует быть. Как идет у Вас служба в семинарии? Вносите ли Вы туда свой гений и в какой степени? Храни Вас Христос!

С любовью о Христе Ваш а<рхимандрит> Михаил.

Когда выходят списки синодальные по церковной и учебной иерархии?⁴ Мне теперь не мешает их всячески иметь. Как выйдут, не пришлете ли Вы мне их? — Потом еще вот что: какой лучший библейский лексикон и новозаветная симфония, с подробным перечнем всех мест, относящихся к данному слову? Сообщите. А что же пророк Наум?⁵

Афины. 4 декабря 1890 г.

¹ Речь идет о назначении отца Геннадия ректором Витебской ДС. — *Ред.*

² Витебцы — то есть выпускники Витебской ДС. В период пребывания отца Михаила в СПбДА витебцы считались в Академии лучшими по успехам в области философских дисциплин. См., напр., отзыв профессора М. И. Каринского (Журналы заседаний Совета СПбДА за 1884/85 уч. г. СПб., 1886. С. 28). — *Ред.*

³ Изразцов Константин Гаврилович (1865–1953) — выпускник СПбДА (1888). В 1889 г. назначен псаломщиком в церковь при Императорской российской миссии в Гааге. В 1891 г. рукоположен в священника и назначен в церковь в Буэнос-Айресе. В 1896 г. возведен в сан протонерея. Автор кн.: *Изразцов К. Г., прот. Православная церковь в Буэнос-Айресе при Императорской российской миссии в Южной Америке*. СПб., 1904. — *Ред.*

¹ Автор письма мог иметь в виду одно из готовившихся тогда справочных изданий: *Н. Д. [Дурново Н. Н.] Иерархия Всероссийской Церкви. В 3 т. М., 1892–1896; Списки архиереев иерархии всероссийской и архиерейских кафедр со времени учреждения Св<ятейшего> Прав<ительствующе-го> Синода (1721–1895). СПб., 1896. — Ред.*

² Предположительно речь идет о продолжении работы архимандрита Антония (Храповицкого) по толкованию малых пророков. — Ред.

37

Дорогой о<тец> Антоний!

От всей души приветствую Вас с новым назначением¹. Да подаст Вам Христос силы любви и мудрости на новом и великом посту. Я искренно рад, что Ваша энергия и Ваша любовь получили теперь свободное поприще для своего проявления. Спасибо Вам и за телеграмму. Она обрадовала меня. Я с 12 декабря тяжело хворал: перенес брюшной тиф, плеврит и воспаление легких. Теперь начинаю ходить и, как видите, писать, хотя утомляюсь очень быстро. Два раза был при смерти и уже отдавал Богу свою душу. Не знаю, смею ли так сказать, но смерть не особенно страшна даже и тогда, когда совсем близко видишь ее. Были и чудные минуты веры. Я благодарю Бога, что Он смирил меня даже до смерти. Теперь верую, что Он подаст мне силы для работы в созидании Церкви Христовой. Крепко надеюсь, что Бог сделает из меня Своего работника. Пишите, что встретили, как живете, что делаете и преподаете.

В конце прошу у Вас подарка. Есть книга: «Различие семитов и хамитов» Беляева (не помню точно заглавия)². Если это Ваш сослуживец, то не пришлете ли эту книгу? Из заграницы трудно пересылать деньги, особенно по мелочам. Привет о<тцу> Палладию, если Вы возобновили с ним знакомство; конечно да! Храни Вас Христос! Молитву держите. Искренно говорю, это хорошо. Да соберет Бог рассеянные чада воедино.

Любящий Вас а<рхимандрит> Михаил

Устал очень...

4 февраля 1891 г.

¹ В декабре 1890 г. архимандрит Антоний был назначен ректором МДА (первую службу в академическом Покровском храме совершил на Богоявление, 6 января 1891 г.). — Ред.

² Имеется в виду книга профессора МДА А. Д. Беляева «Современное состояние вопроса о значении расовых особенностей семитов, хамитов и иафетидов в деле религиозного развития этих групп народов» (М., 1881; отд. отт. из журнала «Прибавления к творениям святых отцов», 1880–1881). — Ред.

Дорогой о<тец> Антоний!

Третьего дня получил Ваше письмо от 29 января. Оно меня глубоко тронуло и поистине утешило сказывающеюся в ней горячей братской любовью. Благослови Вас Бог за Ваши чувства ко мне и за молитвы обо мне. Я верую, что молитвы любящих меня и подняли меня с одра смерти. Я два раза видел перед собою смерть, и доктор дал три дня жизни. Между тем при подъеме веры я воочию ощущал входящие в меня силы и верою прозревал свое выздоровление. И теперь, несмотря на медленную поправку, я крепко убежден или, вернее, крепко надеюсь, что Бог, смилив меня, даст затем силы работать во славу Его имени и на благо и радость людям. Мне отрадно думать, что в будущем мы будем с Вами работниками, Бог даст, в одном духе. Необходимо единение и дружная работа. На это непреложная воля Божия, и мы все должны чувствовать и сознавать себя лишь ее орудиями. — Вы должны теперь получить мое письмо. Поэтому я и не телеграфирую. Благодаря отвратительной погоде я поправляюсь медленно, но все же как будто поправляюсь. Не знаю, приведет ли Бог начать служение с Великого поста. Что-то начинаю иногда в этом сомневаться. — Рад я, что Вы в Академии сошлись и чувствуете себя хорошо. Мой привет о<тцу> Антонию¹ и о<тцу> Палладию². Не устроите ли Вы мне даровой экземпляр «Прибавлений к твор<ениям> св<ятых> от<цов>»? Я был бы очень благодарен. У нас есть церковная библиотека. Прежде в нее выписывались журналы и книги, но со времени о<тца> Геннадия началось оскудение. Не знаю, за какие годы, но есть и «Прибавления»; возобновить их было бы очень хорошо. — О<тец> Петровский прислал мне 4 тома проповедей пр<еосвященного> Никанора [Бровковича]. Вашу посылку с отчетами Общ<ества> рел<игиозно>-нр<авственного> просв<ещения> и с вашей статьей получил. Спасибо от души. Кто такой Михаил Темнорусов — ректор Ставроп<ольской> сем<инарии>?³ Что же все сидит о<тец> Никанор? Скучает!.. Как живет о<тец> Герман в Эвенигороде? О<тец> Сергей Страг<ородский>⁴, по письмам хорошо себя чувствует. Храни Вас Христос!

Любящий Вас собрат о Христе а<рхимандрит> Михаил

Мнение Кудрявцева⁵ о моей книжке для меня приятно и дорого.

15 февраля 1891 г.

¹ Антоний (Каржавин Александр Николаевич; 1858–1914) — архимандрит, ректор Московской ДС. Рукоположен 14 сентября 1895 г. во епископа Великоустюжского, викария Вологодской епархии. Впоследствии епископ Тобольский (с 1897 г.), архиепископ Тверской (с 1910 г.). — *Ред.*

² Палладий (Добронравов), впоследствии епископ Вольский, викарий Саратовской епархии (с 1903 г.), епископ Пермский и Соликамский (с 1908 г.). — *Ред.*

³ Михаил (Темнорусов Павел Михайлович; 1854—1912) — архиепископ Минский и Туровский. Выпускник СПбДА (1881), в том же году назначен помощником смотрителя Камышинского ДУ. В 1890 г. пострижен в монашество, рукоположен во иеромонаха и определен инспектором Ставропольской ДС. В 1891 г. возведен в сан архимандрита и назначен ректором той же семинарии. В 1892 г. — ректор Новгородской ДС и настоятель Новгородского Антониева монастыря. В 1895 г. — ректор Могилевской ДС. 6 августа 1897 г. хиротонисан во епископа Ковенского, викария Литовской епархии. С 1899 г. — епископ Минский и Туровский. 14 мая 1911 г. возведен в сан архиепископа. Как член Святейшего Синода подписал послание Синода об открытии 4 сентября 1911 г. мощей свт. Иоасафа. — *Ред.*

⁴ Сергей (Страгородский Иоанн Николаевич; 1867—1944) — патриарх Московский и всея Руси. — *Ред.*

⁵ Кудрявцев-Платонов Виктор Дмитриевич (1828—1891) — философ и богослов, профессор философии МДА, мнением которого о своей магистерской диссертации «Истина бытия Божия» интересовался отец Михаил. — *Ред.*

39

Дорогой о<тец> Антоний!

Спасибо Вам от души за книги, но не спасибо за пересылку их посылкой; это для нас большая возня; приходится посылать в Пирей — это $\frac{1}{2}$ часа по жел<елезной> дор<оге>, и еще приплачивать что-то около рубля. Лучше всего бандеролью, а уж заказною — так это идеал.

Рад, что у Вас нашлись желающие монашества, от всей души рад. Передайте им мой братский привет и Божие благословение.

Мое здоровье хорошо. Первую неделю всю отслужил сам. Среду и пятницу также служу, 4-ю всю; на 5 — Преждеосвященные, стояние и акафист¹, если даст Бог. На 6-ю всю; будут говеть матросы, конечно, и всю Страстную. Эту неделю молодцом: чувствую себя хорошо и бодро. В самой службе находишь силу, особенно в литургии. Чем более втягиваешься внутренне в таинственный и благодатный организм Церкви, тем более находишь сил, радости и обретаешь глубочайший мир, тем более переживаешь противоположность Церкви и мира. Мало мы создаем эту противоположность, и поэтому так мало во многих из нас бодрости и ясности духа... все смешалось, все обмирщилось, в этом тумане и мгле не находишь врага и не отличишь своего...

О<тец> Никанор прислал несколько строк о своем выезде из Тифлиса. О<тец> Герман третьего дня прислал доброе письмо. Струнников прислал письмо с просьбой, нельзя ли в псаломщики. Я ответил отрицательно: псаломщик есть, и необходимо притом соединять это с регентством, от чего Струнников отказывается. Конечно, ему скучно в Кашме.

Насчет разницы земли и неба я совершенно согласен, и это как раз входит в противоположность Церкви и мира. Но это не значит, что нельзя влиять, будучи выше других по избранию Божию. Нужно лишь предаться Христу, и тогда каждый пост будет Его велением, и тогда иная постановка дела; тогда и авторитет у места даже и в Церкви. Простите. Привет братский о<тцу> инспектору и о<тцу> Палладию. Храни Вас Христос!

Любящий Вас Ваш собрат а<рхимандрит> Михаил
29 марта 1891 г.

¹ Имеются в виду «Мариино стояние» (четверг) и Похвала Богородицы (Суббота Акафиста). — Ред.

40

Дорогой отец Антоний! Христос Воскресе!

От всего сердца поздравляю с Великим праздником. Дай Господи Вам радости и мира. Конечно, служите и служите... но, наверное, не больше моего. Я служу почти весь пост; служил и стояние, и акафист. Эту (6-ю) неделю имею 160 причастников матросов¹. Хотя устаю, но не ослабеваю и чувствую себя здоровым, бодрым и мирным. Бог даст, превозмогу и Страстную... Как живете Вы и все ли хорошо? Я уже давненько не получаю вести из Академии, ибо за недосугом и сам не пишу. Передохнуть некогда. Простите. Помолитесь.

Любящий Вас а<рхимандрит> Михаил.

Напишите, пожалуйста, где о<тец> Филипп. На его место кто-то назначен, а о нем ничего не напечатано. Если не успеете написать, поздравьте от меня о<тца> Палладия и Вашу молодую братию — Григория и Василия² и, пожалуйста, скажите, что нет более высокого счастья, как жить в Церкви и переживать ее благодать на себе; этого им от всей души и желаю и молю об этом Воскресшего Христа. Мой братский привет и Вашему сослуживцу отцу Антонию³.

Апрель 1891 г.

¹ Средиземноморского отряда российских военных кораблей. — Ред.

² Имеются в виду Григорий (Борисоглебский) и Василий (Греков). — Ред.

³ Имеется в виду Антоний (Каржавин). — Ред.

41

Дорогой о<тец> Антоний!

Заезжал во Владимир. Совесть пересилила. Провел сутки. О<тец> Никон¹ в хорошем устройении; работает с любовью. Был у пр<еосвященного>²

с визитом и вечером пили чай. Хороший, добрый, ласковый и заговорил совсем. Был и в соборе, и в Братстве. Все хорошо и благолепно. В Муроме был в монастырях и у мощей. Там плохо. Нет ни порядка, ни благоговения. Даже жития чудотворцев не достанешь. Теперь дома. Нога болит, но 18-го выеду в Киев. Как Ваш съезд?³ Кончили ли? Мой привет о<тцу> Григорию⁴, о<тцу> Трифону⁵, Введенскому⁶ и Гудко⁷. Навряд ли будут остальные, когда придет письмо. Как Сергей Николаевич насчет университета? Так же ли строг и неумолим — Вас<илий> Ив<анович>? Пожалуйста, когда о<тец> эконом отдаст деньги в Алексеевский монаст<ырь> и получит счет, непременно пришлите его мне; чтобы была подпись получавших, мне придется посылать его в качестве оправд<ательного> документа, и хорошо бы, если бы счет на митру новую был отдельный, а на старую митру и на подризники отдельный. Простите, что я беспокою. Снесите от меня братски. Благослови Вас Христос за любовь и молитвы. Нашел себе келейника. Прекрасный. Из V класса гимназии; прекр<асный> тенор; религиозный, ровный, тихий, поет с Любовью. Большую букву написал по описке, да не подумает ректор Ак<адемии> чего-либо предосудительного о любви и да не смешает ее с некоей девой. Да хранит Господь нас всех и да устроит на общее созидание.

С любовью, а<рхимандрит> Михаил
Елатьма, 15 июля 1891 г.

¹ Архимандрит Никон (Софийский), см. прим. 1, с. 570.

² Имеется в виду архиепископ Владимирский и Суздальский Феогност (Лебедев Георгий Иванович; 1829—1903), занимавший кафедру с 1878 г. до 1892 г. Впоследствии архиепископ Новгородский и Старорусский (с 1892 г.), митрополит Киевский и Галицкий (с 1900 г.). — *Ред.*

³ Речь идет о Миссионерском съезде в Петербурге в 1891 г. Митрополит Антоний писал о нем позже: «Омирщение, этот чисто бюрократический дух, сказывается все сильнее даже среди тех пастырей, которые самым положением своим поставлены в особо тесное отношение к внутренней, духовной жизни людей, к их убеждениям и совести. Разумею миссионеров. Собравшись на Миссионерский съезд в 1891 году, они, кажется, ни одного слова не сказали о том, каким образом подействовать на душу и сердце раскольников и сектантов, какими книгами пользоваться для их обличения. Все рассуждения были направлены к решению того, к каким карательным мерам против отпадших должно расположить светское правительство» (Антоний (Храповицкий), архиеп. ПСС. Т. 2. С. 302). — *Ред.*

⁴ Григорий (Борисоглебский Николай Иванович; 1867—1893), архимандрит. Выпускник Тульской ДС (1887) и МДА (1891). Пострижен в монашество архимандритом Антонием (Храповицким) в 1891 г. С 1892 г. — исполняющий должность доцента по кафедре нравственного богословия МДА. Автор монографии «Третье благовестническое путешествие св. апостола Павла» (Сергиев Посад, 1892). — *Ред.*

⁵ Трифон (князь Туркестанов Борис Петрович; 1861—1934) — иеромонах, духовный сын прп. Амвросия Оптинского. Выпускник МДА (1895). Впоследствии епископ Дмитровский, викарий Московской епархии (с 1901 г.). С 1923 г. архиепископ, с 1931 г. — митрополит). См.: Трифон (Туркестанов), митр. Любовь не умирает: Из духовного наследия. М., 2007. — *Ред.*

⁶ Имеется в виду Введенский Алексей Иванович (1861–1913) — профессор философии МДА. — *Ред.*
⁷ Амвросий (Гудко Василий; 1867–1918) — епископ Кременецкий, викарий Волынской епархии (с 1904 г.), епископ Балтский, викарий Подольской епархии (с 1909 г.), епископ Сарапульский, викарий Вятской епархии (с 1914 г.). На покое с 1917 г. В 1999 г. канонизирован как местночтимый святой Казанской епархии. Архиерейским собором РПЦ 2000 г. причислен к лику общероссийских святых. Память 27 июля и в Соборе новомучеников и исповедников российских. — *Ред.*

42

Дорогой о<тец> Антоний!

Как Вас Господь милует? Спасибо за книжку. На днях получил ее. На днях же прочитал слух, что Вы хлопчете об издании «Богословского вестника»¹. Помогите Вам Бог. Дай Бог, чтобы с увеличением органов дух<овной> печати углубилась и обновилась наша богословская мысль. На днях прочитал Введенского². Критическая часть ничего, а положительная плоха: и беглая, и неверная, и совсем не вяжется с первой. Коренные противоречия. И так во всем. Все тащимся по торным колеям. Раздвоились колени, и мы раскорячиваемся.

Что у Вас нового в Академии? Как о<тец> инспектор? Тоскует ли по старому? Передайте привет. Что о<тец> Григорий и Введенский? Приветствую их. Я чувствую себя хорошо и принимаюсь за работу. Она оказывается очень велика, и много труда предстоит мне. Но... стою пред Богом и надеюсь на Его помощь. Верую, посильно исполню дело, которое Он мне поручил на земле. Молюсь Ему о всех и поминаю ежедневно утром и вечером в своих молитвах всю нашу братию. Храни Вас Христос! А алексеевские монахини до сих пор не прислали счета с пометкой о получении денег от меня лично. Придется писать.

11 октября 1891 г.

¹ Журнал «Богословский вестник» начал выходить с 1892 г. — *Ред.*

² Имеется в виду магистерская диссертация А. И. Введенского «Вера в Бога, ее происхождение и основания: положительное решение вопроса в связи с историко-критическим изучением его в текущем столетии» (М., 1891). — *Ред.*

43

Дорогой и возлюбленный о<тец> Антоний!

Вчера получил Ваше письмо. Спасибо Вам. Ныне день Вашего Ангела, от всей души молю Бога подать Вам сил и крепости духа. Ныне служил и молился о Вас от всего сердца. С Вашим письмом пришло и от о<тца> Серафима. Он ничего; видимо, под влиянием ап<остола> Павла, послания которого теперь читает, вероятно, ученикам. Пострижению Беллавина вполне сочувствую¹. Но только не знаю, куда ему писать. Не он ли назначен в Кишинев? Как узнаю

поверней, так напишу. Я рад быть с ним в духовном единении. Неужели о<тца> Бориса² в цензуру? Это значит прямо его с ума свести с его манией величия. Мне жаль его. Официально его вызвали на чреду... Неужели Иоанникия³ удалили по наговорам таких ничтожеств? Боже мой! Сколько легкомыслия! — Вашего нового наместника мне очень хвалили года с полтора тому назад: и монахи, и хозяин, и прост душой. Дай Бог, чтобы так было. Пишет ли Вам о<тец> Исидор? Я вот от него давно не получаю известий и, признаюсь, очень за него беспокоюсь. Туняков подал сочинение на магистра. Читают Аквилон и Каринский. Не думаю, чтобы прошло. Дай Бог, но не думаю. Очень он спешит. А тема большая. На меня он сердит, что я не руководил. Но как руководить для других? Это значит брать ответственность совершенно без всяких оснований в таком деле, которое решительно не зависит от тебя... Я скорблю, что он сердится, но иначе по совести не мог поступить. Скажите, пожалуйста, что же Серебренников и Высокоостровский?.. Жду с нетерпением «Богословского вестника». Что поделяет о<тец> Григорий? Мой привет ему, а также о<тцу> Трифону. Не знаете ли чего об о<тце> Сергии Турбине? А что о<тец> Михаил Угреч<ич>-Треб<инский>?⁴ Где он и что с ним? Относительно о<тца> Тихона я совершенно согласен с Вами: это не по нем место. Его к штундистам, а не к староверам. Признаюсь, чутя мало в тех господах, которые ведают это. Завтра у меня заупо<койная> литургия и панихиды: будет весь диплом<атический> корп<ус>, королевская семья и митрополит⁵. Последний — хороший человек. Да ничего здесь не сделать, такое положение, что только целое гнездо героев духа, готовых отдать жизнь за Христа, может что-нибудь сделать. Все оскудело, а пути железные сковывают и эту скудость... Просто позор. Мне сам митрополит говорит, что ничего не сделать! И я это вижу. Только апостольский дух может подвинуть дело Христово... Простите. Молюсь о Вас и прошу молитв. Здоровье хорошо.

Любящий Вас от всей души а<рхимандрит> Михаил.

17 января 1892 г.

¹ Василий Беллавин, будущий патриарх Тихон, которого епископ Михаил знал еще студентом СПбДА в 1884—1888 гг., принял иноческое пострижение в 1891 г. — *Ред.*

² Имеется в виду архимандрит Борис (Плотников). См. прим. 6, с. 584.

³ Имеется в виду митрополит Московский и Коломенский Иоанникий (Руднев), переведенный на Киевскую кафедру 17 ноября 1891 г. (о нем см. прим. 4, с. 531). — *Ред.*

⁴ Угречич-Требинский Михаил Сергеевич — помещик Полтавской губернии, подарил СПбДА свою дачу в с. Чутовка Лубянского уезда Полтавской губернии. Скончался в сане иеромонаха. — *Ред.*

⁵ Имеется в виду Герман II (Каллигас; 1889—1896), митрополит Афинский, председатель Святейшего Синода Элладской Церкви. — *Ред.*

Дорогой отец Антоний!

Простите Христа ради, что так поздно приветствую Вас с праздником. Все же до Пятидесятницы, надеюсь, получите это письмо. На Страстную очень утомился и никому не писал, а отдохнувши немного на Пасхе, отправился по Греции смотреть древности: был в Олимпии, был на Марафонском поле, был в Елевзине. Третьего дня вернулся из Елевзина.

Вчера получил телеграмму из Казани о кончине Павла. Меня искренно и глубоко это опечалило. Я почитал его от души. Вчера же отслужил панихиду по нем и по о<тец> Неофите...

На днях опять думаю отправиться по Греции. Уж нужно познакомиться с ее великими древностями...

Здоровье мое хорошо. На лето думаю опять отправиться в Россию. Вероятно, выеду в конце мая. Ныне, представьте, увиделся с доктором Соколовым. Он — Ваш товарищ по гимназии и меня помнит, когда мы все в 1883 году были у Дмитрия Павловича с князьками Константиновичами. Относительно участия в «Богословском вестнике» спасибо, но рано... Если бы Вы знали, как я рад, что доселе не писал ничего!.. Бог даст, придет время. У всякого свое время... Всякая звезда идет по-своему... Одного только я хотел бы, чтобы рано ли, поздно ли, но чтобы мы работали для одного и помогали друг другу... Ах, если бы мы все нашли общую почву и общий план, тогда все сошлись и всякому дано было бы место в целом сообразно его способностям и силам. Непременно!.. Вы в суете и наверху не теряйте этого из виду. Сила только в будущем общем. — Храни Вас Господь. Приеду — поговорим. А теперь более 40—50 писем на руках... Привет братии. Радуюсь за о<тец> Григория.

Любящий Вас а<рхимандрит> Михаил
26 апреля 1892 г.

Простите Христа ради, дорогой о<тец> Антоний, что я до сих пор не написал Вам ни строки. С юбилеем¹, с приездом наместника было все недосужно. Да и Вам было не до моих писем, наверное. Когда будет напечатано о Троичности?² Нет ли у Вас отдельной брошюркой об общем благе? Очень меня просил прислать инспектор наших галилейских школ в Палестине Якубович³. Что мои карточки и книги? Если возможно, перешлите Петровскому. О<тец>

Григорий, надеюсь, поправится в Крыму⁴. Рад, что о<тец> Иоанн попал в Ардон, где, конечно, будет потом и смотрителем⁵. Напишите, как сошел праздник и что вообще нового. Я ничего не знаю. — Лаврентий благочинный брал ли у Вас деньги и дал ли расписку? Если да, то пришлите ее, не затеряйте. Что так долго не назначают митрополита? Относительно певчих пока не выгорает. Посланник⁶ идет на попятную: боится королевы. Впрочем, Архангельскому я обещал и написал, что он может приехать, но только без командировки, а частно. Но и за него боюсь ради карантина: 10 суток, а то и более, зимой, на море — это беда. Я ему обо всем написал и советовал обождать до весны. Привет братии.

От всей души любящий Вас *Михаил*

Из Афин — в Сергиеву Лавру.

28 октября 1892 года.

¹ В октябре 1892 г. праздновалось 500-летие со дня преставления прп. Сергия Радонежского. — *Ред.*

² Статья архимандрита Антония (Храповицкого) «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы» была напечатана в журнале «Богословский вестник» (1892. № 10. С. 149–172). (ПСС. Т. 2. С. 56–76). — *Ред.*

³ Якубович Александр Иванович; педагог, деятель Императорского Православного Палестинского Общества, с 1888 г. до 1898 г. был инспектором школ ИППО в Галилейском учебном округе. — *Ред.*

⁴ Архимандрит Григорий (Борисоглебский) был уже неизлечимо болен чахоткой. — *Ред.*

⁵ Иеромонах Иоанн (Алексеев) — о нем см. прим. 12, с. 577 — был назначен смотрителем Александровского Осетинского ДУ в ауле Ардон (Терская обл., ныне Северная Осетия) с самого его открытия 11 октября 1887 г. (Церковный вестник. 1887. С. 735). — *Ред.*

⁶ Российским посланником в Афинах в 1889–1901 гг. был Михаил Константинович Ону (см. прим. 1, с. 558). — *Ред.*

46

Дорогой о<тец> Антоний!

Вчера получил Ваше письмо. От души спасибо. Спасибо и за вести о братии. О<тцу> Тихону Бел<авину> я письмо давно послал. Об о<тце> Тихоне Об<оленском>¹ я был всегда лучшего мнения, чем другие. Только все же его, по-моему, сфера не среди старообрядцев, а среди рационалистических сект. — О<тец> Исидор недавно писал мне; он работает хорошо. Я рад за него; ему это полезно, если экзарх будет немного поддерживать его, когда при разочарованиях он будет склонен к унынию. — Несогласен я с Вами относительно о<тца> Михаила Угреч<ич>-Треб<инского>. Вы говорите: его бросили, как выжатый лимон. Но кто ж его выжимал? Я помню то заседание, когда речь шла об его даре. Уж никак не о выжатии можно было говорить, а, наоборот, о какой-то боязливости и чуть-чуть не невежливости к тому, кто дарил. А затем, что же

делать Академии за этот дар? Заботиться об устройении о<тца> Михаила?! Ну скажите, куда и как может устроить его хотя бы пр<еосвященный> Антоний? Поверьте, мне очень больно за о<тца> Михаила, но я решительно не могу придумать, куда его пристроить, кроме монастыря, да и то на самых льготных правах. А это ведь можете устроить и Вы... Во всяком случае, я говорю об этом только ввиду того, что Вы напрасно устройство судьбы о<тца> М<ихаила> связываете с даром его и с Академией. А помочь ему, конечно, каждый из нас должен, в том числе и пр<еосвященный> Антоний. — Серебр<енников> прислал и мне диссертацию². Я начал ее читать. Написано очень хорошо; но пока еще на тему в строгом смысле слова — мало. И затем не совсем, по-моему, идущие к делу подчерки на благочестие Локка и излишние подробности по вероисповедному вопросу... Но, впрочем, я еще не дошел до самого дела.

«Богослов<ский> в<естник>» я получил за январь и февраль зараз на этих днях и успел только пробежать Вашу статейку о Лескове³. За март, конечно, еще не вышла. Спасибо. Я только вот что хотел сказать. Если журнал мало имеет подписчиков и средств, то, конечно, редакция не особенно одобрительно смотрит на даровые экземпляры. Пожалуйста, если это так, то заплатите в редакцию, я уплачу Вам деньги; а свой даровой экз<емпляр> Вы можете отдать, кто не может выписать. Не получая долго книжек, я уже было написал Петровскому письмо о посылке денег, но потом решил подождать письма от Вас.

Жаль, что Вы разочаровались, где же Ваша организаторская мощь? Вы такой мастер приподнять, воодушевить, заставить взяться за какое-нибудь общее дело... Это очень, очень жаль, если начинание сведется к старой рутине... А знаете, и Вы погрешили против своего детища. Зачем статью о спасении Вы отослали в «Псих.»⁴? Уж поддерживать надо свой [журнал], особенно такой интересной темой. Это было бы лучшей рекламой. И, вероятно, тогда не вышло бы недоразумений... И чего тут Шишков и пр.? Что это за современные цензора невидимых помышлений и намерений? Ах, как обидно, как обидно! Доколе, Господи?..

За пр<еосвященного> Тихона радуюсь: это Божья воля. Рад, е<пископ> Никон (Софийский) стал добрее и был у Вас; меня искренно радует, как всякий мир во имя общего дела.

Мое здоровье очень хорошо. Служу почти постоянно. Франц<узский> адмирал и офицеры в восторге от нашей правосл<авной> службы и не знают, как восхвалить ее. Выписываю теперь из России для греков плащаницы, кресты и т. п. С митроп<олитом> очень дружны, и он человек умный и с хорошими

намерениями... После Троицы намереваюсь опять бежать в Россию от здешних жаров. Храни Вас Христос. Братски лобызаю и благодарствую за любовь. Привет и поклонение братии возлюбленной и новому о<тцу> Иоанну.

С любовью и молитвой Ваш брат а<рхимандрит> Михаил

28 ноября 1892 г.

Мих<аил> Ив<анович> Попов — теперь настоятель; 2-й свящ<енник> из холмян. Вы не знаете, кто и каков?

¹ Тихон (Оболенский Иван Иванович; 1856—1926), митрополит Уральский. Окончил СПбДА, хиротонисан в 1901 г. во епископа Николаевского, викария Самарской епархии. С 1908 г. — епископ Уральский, викарий той же епархии. С 1918 г. архиепископ, в 1919 г. временно управлял Самарской епархией. В 1923 г. входил в состав Священного Синода при Святейшем Патриархе Тихоне. В 1924 г. — митрополит Уральский. — Ред.

² Серебренников В. С. Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности. Опыт установки Локкова учения на основании историко-критического исследования и критического рассмотрения его в связи с христианским учением об образе Божием. СПб., 1892. — Ред.

³ См.: Антоний (Храповицкий), архим. Знамения времен // Богословский вестник. 1892. Февраль. С. 415—419. — Ред.

⁴ Статья архимандрита Антония (Храповицкого) «Как относится служение общественному благу к заботе о спасении собственной души?» была напечатана в журнале «Вопросы философии и психологии» (1892. № 2). Отец Антоний внял совету своего друга и перепечатал статью также и в академическом журнале (Богословский вестник, 1892. № 6). Статья вошла в ПСС (СПб., 1911. Т. 2. С. 495—538); см. также: Антоний (Храповицкий), митр. Пастырское богословие. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994. С. 281—324. — Ред.

47

Возлюбленный о<тец> Антоний!

На днях получил письмо от Вас. Спасибо. Не тревожьтесь за меня. Я теперь совершенно здоров. Получил и книжку «Бог<огословского> вестн<ика>», но не просмотрел еще. Что это Горский¹ бунтует? Не может ли он и на студентов влиять в смысле враждебном к Вам и к корпорации? Это было бы худо... Вообще, я не сочувствую перенесению дряг между профессорами на студенческий суд; пропадет и последнее условие хоть какого-нибудь жизненного влияния. Вот Вы пишете: «Как жизнь Академии далека от нормы!» Но разве может быть норма, когда все идет врозь и среди профессоров, и среди студентов? Норма может быть только там, где есть единое живое дело, единая живая цель, где общий труд и объединяющее всех чувство. Раз этого нет — какая же может быть норма? Где рассыпавшийся индивидуализм, там ее не может быть никогда! Вы пишете: «Разве это требуется от преемников апостолов, чтобы они не пили и не скандалили?» Но... дайте живое дело, дайте могучий толчок, сплотите

в одно живое целое — хоть немногих, и, конечно, найдутся силы и люди, приближающиеся к званию апостольских преемников. Мы вялы, мы скучаем, пьем, скандалим, утомляемся потому, что нет увлекающего нас дела. А нет увлекающего дела потому, что нет общего дела... Как бы идея ни была велика, как бы частные пути ни казались великими, все это может поглотить тогда, когда воплощается в живом организме людского общения. Самая сила идеи, самая высота ее именно обнаруживается и ценится постольку, поскольку она смогла сплотить людей. В Церкви может быть только то, что дает живую связь людям, приобщая их к организму Христа. А кто и что теперь дает эту связь? Кто из студентов ее видит? Они видят личности, их доброту или злобу, их формализм или отзывчивость, их ум или глупость, их косность или неутомимую инициативу, — но они не видят самого главного — органической связи общего, целого, которое могло бы их поглотить и возродить... Они не видят, потому что этого и нет. А нет почему? Потому что никто не поглощен Христом настолько, чтобы забыть о себе. Кто достиг этого хотя в ничтожной степени — тот проявит организующую внутреннюю силу, которая свойственна Христу... Так создавались монастыри; так создавались всякие христианские общины, всякие христианские движения... Если с этой точки зрения посмотреть на нас самих, недостойнейших служителей Церкви, призванных, однако, к великому делу, порожденных в великую минуту, то получится впечатление ужасное... Мы не только все рассыпаны и рассеяны внешне, но и внутренне-то все на периферии. Даже лучшие из нас не имеют внутренней силы сказать: так говорит Господь! Или: так повелевает Церковь! Никто из нас не призван еще Господом. Никому Он не открыл прямой Своей воли. Никто не может еще с дерзновением слышать и передавать Его голос, несущийся по живому телу Церкви... Мы что-то чувствуем, чего-то шевелимся, волнуемся, — но это даже пока еще не лепет, имеющий в себе органический задаток будущего ясного раскрытия блага...

4 февр<аля>. Не дали закончить. Сейчас спешу отправить на почту. Как Вы думаете, может ли настать момент, когда искренние ревнители возрождения православной церковной жизни создадут некоторую форму своего взаимного общения, общую программу действия, сформулируют общие свои задачи, цели, средства и пр.? Вчера прочитал об о<тце> Исидоре. Люблю его, но тяжело ему будет, и выиграет ли дело? Ему нужен величайший подъем духа, чтобы преодолеть трудности и внутри и вне себя, в стенах Академии и за стенами ее. И любовь к нему митрополита только усложнит эти трудности. Вероятно, что Академия будет идти и далее по принятому пути, пока дело не дойдет до

необходимости коренной реформы, которая и будет началом возрождения высшего духовного воспитания и образования. Все настоящее только подготовляет кризис, когда паллиативы будут признаны невозможными и вредными. — Привет о<тцу> Григорию, о<тцу> Герману, о<тцу> Трифону, о<тцу> Клименту и всей братии. Я всегда молюсь о всех вас. Целую Вас крепким братским лобзанием. — Искренно любящий Вас

а<рхимандрит> Михаил

На поставленный выше вопрос об общении ревнующих о возрождении пр<авославно>-ц<ерковной> жизни — напишите мне ответ со своими предположениями. Вам там ближе знать.

3 февраля, 10 ч<асов> утра, 1893 г.

¹ Горский-Платонов Павел Иванович (1835–1904) — профессор еврейского языка и библейской археологии в МДА. — Ред.

48

Возлюбленный о<тец> Антоний!

Братски лобзаю Вас и поздравляю с Великим днем Воскресения. Дай, Господи, Вам сил и ясности духа среди запутанной жизни с ее волнениями...

Давно от Вас нет весточки. Я писал к Вам. Не заботы ли какие тяготят Вас? Вчера получил «Богосл<овский> вест<ник>» за март. Не увидел статьи Голубинского. Приходит на мысль вопрос: сам ли не написал или отсоветовали писать? Признаюсь Вам, мне очень грустно и тяжело было читать его предшествовавшие статьи¹. Никакой объективной научности — этого конька их — я не нашел. Совершенно наоборот. Я — решительный профан в истории — разбил бы все его предположения и построения... Это просто подтасовка фактов, прямо враждебная Церкви. Он предполагает и оттеняет только то, что может набросить тень, напр<имер>, на св<ятого> Петра, и критикует все, что служит в его пользу². И то и другое без всякого основания, повинуюсь своему чувству. Я искренно говорю: меня поразило, когда я читал этот враждебный Церкви субъективизм. Я не помню его 1-го тома³, но если и в нем такая же научность, то его автору давно не следовало бы быть профессором духовной академии. Меня изумляло это полнейшее недоверие к внутренним нравственным силам человека, к благодати священства, — это стремление все объяснить из одних низких мотивов. Нет, никакого христианского значения не может иметь такой профессор и педагог. Как Вы его ни хвалите, я не поверю и скажу: Вы ошибаетесь...

Что с бедным пр<еосвященным> Леонтием?⁴ Мне пишут, что на его место Феогноста⁵. Если что знаете, напишите про Леонтия: каков он?.. Я эту зиму мало кому писал. Службы было много; погода была и до сих пор — невозможно плохая; и не было как-то живых мотивов поддерживать переписку. Я читал недавно, что какого-то Архангельского назначили в Том<скую>, кажется, семинарию. Не того ли, который собирался в Афины? А проект певчих, вероятно, провалится. Посланник, когда дошло до дела, боится выпустить деньги, 3000 золота, из своих рук и кормит лишь своими сочувствиями в идее. Ничего не поделаешь с ним... он теперь прикарманивает для посольства более половины этих денег, так как нанимает задешево певчих, а тогда этого не будет... Если сверху этого не прикажут, ничего не будет. Здоровье мое хорошо. Привет о<т-цу> Герману, о<тцу> Трифону и всей братии. О<тцу> Григорию надеюсь написать немного сейчас. Впрочем, на случай привет и ему...

Всей душой Ваш а<рхимандрит> Михаил

9 марта 1893 г.

17 <января> молился о Вас и вспоминал, как мы когда-то праздновали этот день⁶.

¹ В журнале «Богословский вестник» печатались в это время главы второго тома исследования Е. Е. Голубинского «История Русской Церкви». — *Ред.*

² Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 2. Первая половина тома. М., 1997. С. 98–144 (глава «Митрополит св. Петр»). — *Ред.*

³ Первый том исследования Е. Е. Голубинского, за которое он получил докторскую степень, был издан в Сергиевом Посаде в 1880 г. — *Ред.*

⁴ Леонтий (Лебединский Иван Алексеевич; 1822–1893). С 1891 г. митрополит Московский и Коломенский. В описываемый период был уже тяжело болен. — *Ред.*

⁵ Назначение Феогноста (Лебедева) на Московскую кафедру не состоялось. — *Ред.*

⁶ 17 января — память прп. Антония Великого, день ангела митр. Антония (Храповицкого). — *Ред.*

49

Дорогой о<тец> Антоний!

С большою радостью получил Ваше письмо. Храни Вас Господь за братскую любовь и память. Ваши «Письма к пастырям»¹ читал с искренним удовольствием и полным сочувствием. Вы знаете, что я говорю правду. Так скажу Вам, что ни одна Ваша статья так не была близка нашему сердцу и уму, как эти письма. Прекрасно это жизненное противоположение мира Церкви миру земли. Всеми силами на этом нужно настаивать в настоящее время. Прекрасно изображение брачной радости пастыря, венчавшегося своей невесте, пастве. Внутренний Ваш огонь передается душе, и я наслаждался. Прекрасно указаны методы и способы

влияния на разнородного умственного и нравственного склада людей. Только одно могу сказать, что у Вас мало оттенено то, что Вы имеете в виду методологию пастырского делания. Вы справедливо говорите, что нужно входить в настроение, в мысли пасомых и от них уже возводить их к Христу, к Церкви, что тут догматические и канонические споры ни к чему не ведут. Но посмотрите на пастырей, как они есть. Разве они уж этим особенно страдают — ревностью по догматам и канонам? Не смотрите на проповеди — это официа, не смотрите на споры — тут берется то, что есть под рукой, что легче, привычнее... Разве мы мало знаем пастырей, готовых спуститься с пасомыми в какие угодно дебри их мысли и сомнений, но ничуть не умеющих ни себя, ни их вновь возвести в свет церковной тишины? Ведь может случиться, что мы, ловя овец, сами заплутаемся с ними. И я вам скажу, что это весьма возможно при современной постановке не только религиозного воспитания и образования, но и самой постановке христианской и догматики, и этики, и всего остального. Пастырю необходимо сойти к пасомым — Вы правы, но есть ли с чего сойти? — вот вопрос, и, может быть, главнейший. Сойти не значит смешаться; Вы сами говорите о противоположности мира Церкви с миром земли; но есть ли эта противоположность на деле? Вы сами говорите, что пастыри портят себе дело, принимая светские обычаи; но они принимают потому, что не имеют своих, утратили великие христианские традиции. И конечно, нужно всячески пожалеть об этом. А что, если, уходя в мир земной мысли, мирских заблуждений и искажений, мы также позабудем и потеряем то, что в нас держится почти одной традицией мысли? Выходить из христианской любви, из сострадания — хорошо, но все же нужно что-нибудь и определенное, иначе в этом беспредельном море можно заехать и ко вражескому берегу, принявши его за свой, и при незнании своего это весьма возможно. Да, возлюбленный о^{тец} Антоний, Вы берете одну сторону дела и рассматриваете правильно и прекрасно. Но не нужно забывать и другой. Кроме методологии и педагогики есть и психология, кроме пастырского делания есть еще сами пастыри с их содержанием. И если это содержание не будет противоположно миру со всех сторон и по мысли, и по чувству, и по воле, то тогда опасно идти на ловлю овец. И ловить-то нечем, и сгонять-то не во что. Может случиться, что они сами загонят нас в свои насиженные берлоги. Скажите, где здание, куда мы можем сгонять овец? Эти овцы весьма часто мыслят: куда Вы их приведете? Эти овцы жаждут — где источник? Вы скажете: все в пастыре... Вот то-то и дело, что нет. Они в пастыре, если он весь в Церкви. А возможно ли это теперь при нашем воспитании и образовании, при нашей обмирщенности всего нашего строя, всего нашего существа?

Ах, все это прекрасно, что Вы пишете, и храни Вас Христос за то, что так хорошо пишете, но зло глубже, зло требует бóльших подвигов, бóльших страданий... Именно отделить Христа от мира и уже отделенного приблизить к миру — вот что нужно. Нужно уйти от мира и затем прийти к нему. Вы говорите о последнем, а не о первом больше всего, как и должно по вашей теме. А между тем главнейшее-то первое.

И это предполагается пастырством, оно и должно предшествовать последнему. Сколько ни говорите о пастырстве, раз нет превознесения над миром сознания, жизни, того сознания, что мы совершенно противоположны миру во всем, решительно во всем, тогда ничего не выйдет и ловля овец будет игрой в жмурки с своим стадом.

Ой! Бьет час ночи. Простите. К вам Леонтия? Как вы относитесь?

Не найдете ли в «Моск<овских> вед<омостях>», где борьба с Соловьевым? Интересно бы почитать... Что о вашем «Богосл<овском> вестнике» нигде нет объявлений? Вы велите мне высылать. Я деньги в редакцию пришлю, как узнаю условия... А если будет лишний, то и того лучше. Тихония не читал². Но прочту. Я работаю, и одушевленно. Здоровье хорошо. Привет братии. Читал об Амвросии³. Говорил им спасибо.

Любящий вас арх<имандрит> Михаил

¹ Антоний (Храповицкий), архим. Письма к пастырям о некоторых недоуменных сторонах пастырского делания // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1891. № 9 (ПСС. Т. 2. С. 322–377). — Ред.

² Имеется в виду статья архимандрита Антония (Храповицкого) «О правилах Тихония и их значении для современной экзегетики» (Прибавления к творениям святых отцов, 1891. Ч. 48. Кн. 3. С. 162–183; см. также: ПСС. Т. 3. С. 161–176). — Ред.

³ Речь идет об издании: Григорий (Борисоглебский), архим. Сказание о жизни Оптинского старца отца неросхимонаха Амвросия. М., 1893. — Ред.

50

Дорогой о<тец> Антоний!

Вчера получил «Вопросы ф<илософии> и пс<ихологии>». Отисповедавши 100 человек и отслуживши службы, улучил минутку прочитать Вашу статью. Так как сегодня почта, то пред обедней хоть несколько строчек хочется написать. С Вашей главной тенденцией я безусловно согласен, и слава Богу, что Вы высказали ее во всеуслышание. Безусловно правда, что спасение есть приобщение к Божественной жизни, которая есть любовь, и что спасение без любви невозможно. Даже как-то странно, что приходится утверждать и доказывать эту очевиднейшую истину. Вполне сочувствую, что Вы говорите прямо и даже

резко против извращающих идею спасения. Это расшевелит их, встревожит. Вообще, я предполагаю, что Ваша статья должна зажечь споры, и так как вопрос поставлен ребром, то споры должны принести пользу, и они, во всяком случае, для нашей религиозной жизни очень полезны, даже необходимы... Вы отлично сделали, что написали, я даже примиряюсь с тем, что Вы поместили статью в «Вопросах», хотя я и враг всякой рекламы и, может быть, дохожу до крайности, но такая статья должна действительно рекламироваться, потому что ее главное значение в «возбуждении», в «зажигательстве». По крайней мере, я так думаю по первому впечатлению. Центральная идея тверда, но Вы на пути затрагиваете многие другие вопросы, которые непременно вызбудят сильные возражения. Во-первых, Вы мало дали значения послушанию вере в Бога как пути к любви, а это путь исторически откровенный; 2) Вы слишком резко, до нарушения истины, отметили узкость людей, говорящих о спасении своей души; не забудьте, что они противопоставляют это спасение «общественному благу», понимаемому во внешнем, часто нехристианском смысле; и многие из них ничего не будут возражать против долга спасать другие души, спасать любовью, но только понимаемую ими в более отвлеченном, неземном смысле... Не забудьте, что в народном сознании спасение души тоже на первом плане. Вы хорошо бичуете литераторов и ханжей, но важный пункт требует более беспристрастного рассмотрения; 3) у Вас можно найти склонность к независимой морали помимо милости Христа; вообще, Христос у Вас отодвинут как личность; 4) вылазка против мистического отношения ко Христу может быть перетолковываема очень неблагоприятно; 5) что та загробная жизнь не есть юридическая только награда или наказание — это безусловно верно; но предполагать, что та жизнь есть просто продолжение этой без всякой коренной метаморфозы — это тоже рискованно. Мы не можем туда перенести никаких законов пространства и времени, подробности наших душевных сил и пр.; уже самое слово «вечность» показывает на нечто не количественное только, но и качественно различное, и с этим придется считаться. 6) Я не говорю о понятии «общественного блага»: Вы писали, что об этом будет статья вторая. А то теперь неясность этого понятия даст ложное освещение многим Вашим статьям. Напрасно Вы, пока его не выяснив, не заменяли его словом «любовь к ближним». 7) В отношении сектантов Вы примите во внимание, что их протест вытекает иногда, а может быть и часто, из той же эгоистической, горделивой мысли о спасении помимо любви и снисхождения, о которой Вы говорите так хорошо. Много как будто еще чего-то собиралось в голове, чтобы сообщить вам. Но и так довольно. А в общем, я от всего сердца рад Вашей

статье и благодарен Вам. Она зажжет — это наверно. А это очень важно. Напишите, как отнесутся к статье наши блюстители благочестия. Я думаю, Вам придется выдержать порядочный натиск. Но любовь любящих Вас и служащих с Вами Христу безраздельно принадлежит Вам.

Братски целует Вас любящий Вас архим<андрит> *Михаил*.

14 марта 1893 г. Афины

Р. S. Вот еще: неосторожно молитву причислять к сентиментальностям, неправда это полная. — Еще: неправда, что отшельники оставляли мир на время. Мне кажется, что Вы мало даете значения молитве как общественной силе. Потому Вы и боитесь сказать слово за уединение. Общественное благо, пожалуй, и Вы склонны почитать более внешне, чем следует. По-моему, никакой тут грани нет, а все вместе.

51

Дорогой и возлюбленнейший о<тец> Антоний!

Простите Христа ради, что ничего Вам не пишу. В Симферополе до апреля месяца был всецело поглощен делами и бумагами. Поработал довольно. В конце марта и начале апреля пришлось полежать, а теперь обитаю в Гурзуфе, где веду полуживотную жизнь и едва-едва успеваю между сном, едой и прогулкой переделывать все дела, поступающие из Симферополя. Так время и летит. Не успеваю ни писать, ни читать. — Меня Ваше письмо опечалило. Что же за донос сочинил м<итрополит> С<ергий>?¹ Имел ли он какие последствия? Очень это грустно и тяжело. Жду с нетерпением известия, что все обстоит благополучно. — Я к Вам с усерднейшей просьбой. Не приютите ли Вы где-нибудь у себя одного зрелого птенца, рвущегося на медицинской факультет? Он сирота; мать — беднейшая; живут в Тамбове впроголодь; я их близко знал, когда еще учился в семинарии; юноша — совсем дитя и, судя по письмам (лично я его видел еще, когда он был крошкой), большой идеалист. Забыл сказать, что мать у него больная, еле дышит, и вся надежда на единственного сына. Приютите, если это можно. Если нельзя, нужно похлопотать с квартирой. Они сами ничего не могут. Если возможно, я буду очень благодарен: доброе дело!.. Напишите об этом. Забыл сказать: одежда и все прочее будет вне Ваших забот. — О<тец> Никанор прислал листок об экзархах. Чудак!.. Вы заметили об Исидоре: мало-представительной наружности? Вы не знаете, куда думают его перевести? А где такой Переславский монастырь, уготованный Исидору Ставропольскому? —

О<тец> Серафим давно прислал хорошее письмо, но я никак не мог еще ответить. Очень совестно. Дел множество: школьный вопрос — бедовый; миссионерский тоже просит забот; а там учебные заведения: ректор больной и плохой, хотя и монах. Одно, другое — так и вертись. С преосвященным Мартинианом живем хорошо: он не стесняет. Пишите в Симферополь. На днях еду по епархии и уже прямо оттуда домой к маю трудовому. — Храни Вас Христос! Всей душой любящий Вас и преданный Вам *епископ Михаил*.

Иван Дулович кланяется и просит благословения; он секретарствует пока у меня.

23 апреля 1896 г.

¹ Сергей (Ляпидевский Николай Яковлевич; 1820—1898), митрополит Московский и Коломенский. Ректор МДА в 1857—1858 гг. С 1893 г. — на Московской кафедре. В 1895 г. выступил инициатором перевода молодого и популярного среди студенчества ректора МДА архимандрита Антония (Храповицкого) в Казанскую ДА под предлогом его «либерализма». По свидетельству архиепископа Саввы (Тихомирова), на прощание митрополит сказал отцу Антонию: «Я вас люблю и уважаю; но мы с вами не сошлись. Вы — человек новшеств и кипучей деятельности, а я — ретроград; вы преисполнены любви, а я — человек строгой законности. Для Московской академии вы не годитесь, а в Казани будете полезны» (Савва (Тихомиров), архиеп. Автобиографические заметки. Т. 2. С. 496). Как вспоминал архимандрит Киприан (Керн), «невзлюбил и Антоний сухого педанта митрополита Сергея и говаривал, что, если ему когда и снятся кошмары, то это только Сергей Ляпидевский» (Киприан (Керн), архим. Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гаврииле (Чепуре). М., 2002. С. 27). — *Ред.*

52

Дорогой и возлюбленный о Христе отец Антоний!

Проветрились ли немножко поездками? Отдохнули ли? Что Петербург? Я полагаю, уловили великое множество новостей, слухов и пр. И относительно Вас каково настроение? Пр<еосвященный> владыка Владимир говорил, что К<онстантин> П<етрович>¹ изменил свой гнев на милость. А что Вл<адимир> К<арлович>?² Ничего не сказал пр<еосвященному> Николаю Оренб<ургскому>, а сам в тот же день Моисея долой в Кизляр! Как мне ни несроден по душе о<тец> Моисей, но ссылка его в Кизляр просто жестока: ведь это верная, скорая смерть; там никто не выживает от лихорадок и др<угих> прелестей... Как бы он не снял сана. Жаль человеческую душу.

Я за лето отдохнул и окреп значительно; не знаю, надолго ли. Теперь опять за работу. По училищным делам работы очень много. Со старцем мы живем хорошо, только становится иногда тяжело от неимения своего угла, где бы мог всем распорядиться по своей совести и своему усмотрению. Впрочем, с этих

дней семинаристы V и VI кл<ассов> будут по очереди, по 3 человека, ходить каждый день в Крест<овую> церк<овь> читать и петь; значит, в церкви будет и мне дело. Живу, вообще, на бивуаке; не разбираю ни книг, ни чего другого... Впрочем, все благоустраится, когда придет свое время. — Харитонов с 31 мая — монах, теперь — иеромонах Феофан. Хороший по душе и монах по стремлениям; но — знаете — этот тип — ни рыба ни мясо; нет жизни, нет инициативы, оригинальности. И это отзывается чем-то приторным, безличным. Впрочем, выработается. Руководитель-то у него — ректор — плоховат: тоже слаб характером... Простите, храни Христос! Прошу благословения у Владыки³, молитв у Вас.

Всей душой любящий и преданный Вам *епископ Михаил*
7 сентября 1896 г.

¹ К. П. Победоносцев.

² В. К. Саблер.

³ Имеется в виду архиепископ Казанский и Свияжский Димитрий (Самбикин), давний, еще с Тамбовской ДС, покровитель епископа Михаила. — *Ред.*



**Из писем преосвященного Михаила,
епископа Таврического († 19 августа 1898 г.),
к протоиерею А. К. Смирнопуло
(1887–1896)***

Печатаемые ниже письма получены редакцией при письме следующего содержания:

«Многоуважаемый г<осподин> редактор, — 19 августа сего года в Крыму скончался преосвященный Михаил, бывший епископом Симферопольским и Таврическим. Я знал покойного почти 12 лет, и в течение этого времени мне пришлось получить от него несколько писем, большая часть которых и сохранилась у меня доселе. В появившейся недавно в «Церковн<ых> вед<омостях>» статье г<осподина> Лепера**, посвященной памяти покойного, выражена между прочим мысль о том, что в разных уголках России смерть епископа Михаила вызовет горестные чувства, что со смертью этого человека для многих исчезло лучшее в их жизни и что всем, знавшим покойного, хочется поделиться теперь с другими воспоминаниями о нем.

Желая ответить подобному запросу и зная, как дорого бывает друзьям и почитателям усопшего прочитать даже несколько строк, написанных любимым ими человеком, я решил напечатать письма ко мне епископа Михаила, тем более что некоторые из них представляют и общеназидательное чтение, а другие, даже самые короткие, могут послужить материалом биографическим и характеристикой этого поистине всех любившего во Христе человека. Ни богословское образование, ни общее развитие покойного не производили ни на кого того обаяния, какое распространяло на его собеседников «глубоко любившее» сердце его. И эта характерная черта преосвященного Михаила видна, мне кажется, и в малейшем из его писем.

Так как покойный был воспитанником, профессором и инспектором С<анкт>-Петербургской духовной академии, я решил просить Вас напечатать его письма ко мне в редактируемом Вами журнале С<анкт>-Петербургской духовной академии «Христианское чтение».

* Печатается по: Христианское чтение. 1898. Т. 2. С. 689–704. — Ред.

** См.: Лепер Р. Х. Памяти преосвященного Михаила, епископа Таврического // Церковные ведомости. 1898. № 36. — Ред.

Примите, милостивый государь, уверение в моем искреннем к Вам уважении.

Протоиерей Александр Смирнопуло,
наст<оятель> рус<ской> приdv<орной> церкви в Карлсруэ*.

С полным удовольствием помещаем эти письма на страницах «Христианского чтения» как органа Академии, в которой воспитался и провел первые годы службы незабвенный архипастырь. Насколько мы знали почившего еще с академической скамьи, в его лице преждевременно сошел в могилу один из серьезнейших, просвещеннейших и преданнейших Церкви епископов, — святитель, горевший душой всецело посвятить родной Церкви и родному народу все силы своего высокого духа. К несчастью, жестокий недуг уже с первых лет службы подсек крылья этому духовному орлу, и все остальные годы святитель провел в мучительной борьбе с погубившей его чахоткой. Вследствие этого преосв<ященный> Михаил не имел возможности предать письмени и печати все

* Смирнопуло Александр Константинович (1859–1922), протоиерей. Сын греческого вице-консула в Одессе. Выпускник одесской Ришельевской гимназии и романо-германского отделения историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета (1882), который окончил с ученой степенью кандидата филологии. Свободно говорил и писал по-русски, по-гречески, по-немецки, по-французски и по-английски, знал румынский язык. В 1887 г. принял российское подданство. В 1887 г. рукоположен во священника и определен на служение в Сионский кафедральный собор в г. Тифлис и духовником воспитанников Тифлисской ДС. В том же году командирован к посольской церкви в Висбадене, а через два года — помощником настоятеля русской посольской церкви в Константинополе. За все время своего служения в Константинополе он состоял духовником при местной русской Николаевской больнице и казначеем основанного им Общества вспомоществования неимущим больным и их семьям. Одновременно был преподавателем в константинопольском русском посольском училище. С 1894 г. по приглашению Иосифа, экзарха Болгарского (1877–1915), он становится также духовником богословских классов Болгарской ДС. С марта 1890 г. по июнь 1896 г. духовник православных девиц Института Сионской Божией Матери. Действительный член Русского археологического института в Константинополе (1895). Настоятель Крестовоздвиженской церкви в г. Карлсруэ (Германия) с обязательством совершать богослужения в баден-баденской церкви (1897). В 1903 г. перемещен на должность настоятеля русской православной церкви в Женеве при российской императорской миссии в Швейцарии. С 1905 г. настоятель Свято-Никольского храма при российской императорской миссии в Брюсселе. Благодетель русских православных церквей в Бельгии и Голландии. По просьбам прихожан Свято-Никольского храма он иногда совершал богослужения и требы на румынском и греческом языках. Одновременно с пастырским служением он занимался переводами книг, которые публиковал в российской церковной печати. Так, ему принадлежит перевод с греческого книги Блаженнейшего патриарха Вселенского Анфима VII «97 бесед на Евангелие от Иоанна», опубликованной в журнале «Душеполезное чтение». С английского он перевел «Десять писем пастыря к тяжело больной духовной дочери» (извлеченных из английского журнала «Church Review»), с французского — «Английский священник о православном богослужении», «Размышления над книгою „О подражании Христу“», «Об отличительных признаках Православия» по руководству святителя Никифора, митрополита Мифиминского (публиковалось в «Христианском чтении»), с немецкого — «О скорби Христовой и скорби человеческой». Кроме того, он периодически печатал свои собственные статьи в «Церковных ведомостях», также составил учебник по Закону Божию на греческом и русском языках. После революции остался жить в Бельгии. (Составлено по: Недосекин Павел, прот. Свято-Никольский собор Русской Православной Церкви в Брюсселе // www.podvorje.com/history/.) — Ред.

богатство содержания своей глубоко христианской души. Кроме своей магистерской диссертации об «Истине бытия Божия», размышлений «Над Евангелием», нескольких печатных речей и церковных поучений, он не успел напечатать других своих сочинений. Для характеристики личности в Бозе почившего святителя, без сомнения, представляют интерес его письма, в которых он изложил свою жаждавшую вечной правды душу. К такого рода письмам принадлежат и прилагаемые письма к о^{тцу} протоиерею А. К. Смирнопуло, которому редакция приносит за них искреннюю благодарность.

*Ред.**

1

Многоуважаемый и дорогой отец Александр!¹

Очень и очень извиняюсь, что так долго не отвечал на Ваши письма. По болезни, а главное, по полному недосугу случилось это. Сколько у меня за эти месяцы было свободных минут, можете заключить из того, что даже матери с 1-го июня не мог собраться написать несколько строк до самого последнего времени. Перед всеми я теперь виноват. Еще раз прошу, простите, дорогой собрат. Теперь со студентами, я полагаю, будет менее хлопот, а следовательно, и более досуга. — Скажу теперь несколько слов по поводу Вашей борьбы и боязни впасть в лицемерие, соблюдая внешнюю любезность с «дурными» людьми. Мне думается, что единственным нашим спасением в этом случае может быть то, чтобы не иссякала любовь к каким бы то ни было дурным людям. Пусть «дела их зла суть»², пусть они «соблазном велиим служат многим»³ — все это должно только возбуждать нашу печаль и возжигать еще большую любовь к блекнущему образу Божию в человеке. Мы должны бороться по мере сил против их дел, против причиняемых ими соблазнов, но должны уважать и любить те искры добра, которые в них сохранились и которые могут служить к их спасению, если мы направим свои усилия к их развитию. Чем хуже человек, тем более, собственно, должна быть любовь к нему, тем более должна снестись жалость к несчастному. Вспомним: за кого умер Христос? Что такое мы все перед Ним? Не гораздо ли худшие, чем самые худые люди перед нами?.. При таких соображениях и настроении — лицемерия никакого не выйдет...

Более месяца лежало письмо недописанным. Из этого Вы можете заключить, каково мне жилось за это время. Третьего дня ночью наконец кончил переписку своего сочинения⁴ и вот, прося у Вас еще раз братского прощения, продолжаю начатое письмо.

* Редактором «Христианского чтения» состоял в 1892–1902 гг. профессор СПбДА А.П. Лопухин (1852–1904). — *Ред.*

Я понимаю трудность положения жены православной с мужем протестантом; но мне кажется, и этот вопрос может решиться ясно только тогда, когда мы сущность православия увидим в безграничной любви к Богу и человеку.

Жена должна все силы употреблять на то, чтобы возгреть подобную же любовь и в муже и осветить эту любовь всю свою жизнь, все догматы веры, все обряды, всё... т. е. привлечь его к православию. Это и будет то, о чем говорит апостол Павел: *муж святится о жене верной*¹. При таком активном, воодушевленном настроении никакого развода нравственного быть не может. Могут быть страдания, неудачи, но что же делать? Брак — не на минуту. Он навеки. Нужно нести крепко подвиг самоотвержения, если нет прямых оснований к полному разрыву союза. Вообще, во всех отношениях и со всеми следует блюсти любовь. Нужно всеми силами разрушать вредную мысль, что любовь должна воздаваться по заслугам, что она должна быть нераздельна с эмпирическим уважением к фактическому достоинству человека. Любовь должна быть независима от этого. Любовь должна быть к «человеку», спасенному во Христе, предназначенному быть богоподобным, как бы худ он ни был. Любовь должна пылать тем сильнее, тем быть одушевленное и горячее, чем более падает человек, чем более он удаляется от своего спасения, от своего счастья. Любить все и вся, несмотря ни на что, вопреки всему... вот в чем наша задача и вот в чем должна быть помощь Христа и Церкви. В этом пламенном настроении и должно воспитывать людей. Без этого не будет настоящего православия.

Чтобы более не откладывать письма, посылаю его сейчас же. Прилагаю карточку преосвященного Антония⁶, который шлет Вам свое благословение и любовь. Еще раз простите меня с любовью за долгое молчание. Молюсь о Вас ежедневно. Прошу и Ваших молитв. Главное, пошли нам, Боже, любви, любви до самозабвения. Целую Вашего сына. Мой привет супруге Вашей⁷.

Ваш любящий Вас о Христе собрат иеромонах Михаил
10 ноября 1887 г. Петербург

¹ Первое письмо относится к тому времени, когда я был вторым священником в Висбадене [1887–1889], а последующие — ко времени моего служения в Константинополе [1889–1896]. — *Прим. прот. Александра Смирнополо.*

² См.: Ин. 3:19.

³ См.: Мал. 2:8.

⁴ Очевидно, речь идет о магистерском сочинении отца Михаила «Истина бытия Божия», работа над которым была завершена в 1887 г. — *Ред.*

⁵ См.: 1 Кор. 7:14.

⁶ Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Антоний (Вадковский). См. прим. 2, с. 538. — *Ред.*

⁷ Мария Романовна Смирнопуло, урожденная Найт-Джоль (Knight Jull), англичанка по происхождению. — Ред.

2

Дорогой и возлюбленный о Христе о<тец> Александр!
Христос Воскресе!

От всего сердца поздравляю Вас и Вашу супругу с великим праздником Воскресения Христова и молю Бога ниспослать Вам душевную радость, глубокий мир и бодрость духа. Конечно, Вы служили Страстную; поздравляю Вас и с благоговейным проведением этой святой недели; это самая лучшая неделя в году, и я всегда с нетерпением ожидаю ее. Простите, что долго не писал Вам. Весь пост, кроме 2-й недели, пришлось служить каждый день. Чрез силу начал службу, а теперь чем ни дальше, тем лучше и крепче себя чувствую, считаю себя совершенно здоровым и приписываю это исключительно благодати Церкви. Чем менее сомнений, чем яснее великие обязанности пред Христом, чем более веры и ощущения себя в Церкви, тем больше сил, тем больше крепости тела, вопреки всяким земным соображениям. Нет большего счастья, как чувствовать себя атомом Тела Христова, окруженным со всех сторон благодатной средой. Глубочайший мир нисходит тогда в душу, и весь и всецело отдаешься водительству Церкви.

Мы очень, очень мало сознаем и переживаем коренное различие и даже противоположность мира и Церкви, и в этом самый главный грех современной мысли в области Восточной Церкви. Мы обмирщились и потеряли чутье и возможность различать Христово, церковное, от не-Христово и мирского... А пока этого не будет, мы не будем иметь почвы для настоящей церковной жизни и мысли. Ну, простите. Пишу то, о чем мысль непрестанно гвоздит.

Как живете Вы? Ваше письмо меня очень утешило. Прочитал с удовольствием и Ваш перевод слова в «Христианск<ом> чт<ении>». Мой привет о<тцу> Арсению¹ и А. А. Смирнову². Целую и благословляю Вашего сына. Да хранит Господь всех вас в Своей любви.

Любящий Вас собрат Ваш

архим<андрит> Михаил

¹ Арсений (Изотов Алексей Феодорович; 1823–1909). Выпускник Тверской ДС (1845). В 1858 г. рукоположен в священники, в 1878 г. возведен в сан протоиерея. 19 декабря 1880 г. пострижен в монашество, в 1884 г. возведен в сан архимандрита. В 1885 г. назначен настоятелем русской посольской церкви в Константинополе, в 1894 г. управлял делами Иерусалимской духовной миссии. В 1895 г. хиротонисан во епископа Сухумского. — Ред.

² Вероятно, Смирнов Александр Алексеевич (1839—1906) — протоиерей, духовный писатель. Выпускник Вифанской ДС и МДА (1864), магистр богословия. В 1864—1871 гг. — преподаватель патристики. С 1871 г. законоучитель в Московском кадетском корпусе и священник при нем. С 1901 г. настоятель Казанского собора в Москве. — *Ред.*

3

Возлюбленный о Христе о<тец> Александр!

Примите мое сердечное поздравление с великим и светлым днем Воскресения Христова. Братски лобызаю и сорадуюсь. Поздравляю и Марию Романовну, и Диму. Дай, Господи, вам всем встретить и провести праздник в добром здоровье, в душевном мире и чистой радости. Вы, конечно, все это время тоже проводите в трудах. Если есть силы и если Господь благословляет Своею милостью нашего внутреннего человека — то эти труды в церкви, пред Богом доставляют истинную радость и блаженство. После Пасхи, если Бог даст, — на Фоминой, во вторник — думаю отправиться в Назарет и на Галилейское озеро. Очень хочется мне посмотреть эти священные места, где Господь провел большую часть Своей жизни. Я предполагаю, что путешествие займет недели 3—4; к Вознесению или к Троице вернусь. — В Россию нынешний год попробую не поехать. Живя в Греции, страдаю ее болезнями — расстройством финансов. Если будет возможно, то, может быть, доеду до Афона в июле месяце. Там будут мои знакомые: из Киева — Дмитриевский¹ и из Одессы — Красносельцев².

Как живете Вы? Что поделяете? Как растет Ваш духовный человек? — Я всегда братски молюсь о Вас. В Константинополе теперь гостит Дим<итрий> Ал<ександрович> Нелидов³. Я просил его передать Вам мой братский привет и наилучшие пожелания. Не скучаете ли Вы? Отчего не проедетесь тоже? Вот бы вместе в Назарет!

Храни Вас Господь. Мой сердечный привет всем моим добрым знакомым. Я всегда с искренней благодарностью вспоминаю их радушие и любовь. — Право, о Палестине подумайте. Это подкрепит и воодушевит.

Искренно любящий Вас а<рхимандрит> Михаил

25 марта [1893 г.]⁴

¹ Дмитриевский Алексей Афанасьевич (1856—1929) — историк Церкви, археолог, византолог; выпускник Казанской ДА, профессор по кафедре церковной археологии и литургики в Киевской ДА. Член-корреспондент ИАН (1903). Секретарь Императорского Православного Палестинского Общества (1906—1918). Проректор Астраханского университета, профессор по кафедре истории и греческого языка (1919—1922). — *Ред.*

² Красносельцев Николай Фомич (1845–1898) — историк Церкви, литургист и археолог. Выпускник Уфимской ДС и Казанской ДА. В 1871 г. избран Казанской ДА на кафедру церковной археологии и командирован за границу, по преимуществу в Италию, для изучения памятников христианской древности; в 1888 г. путешествовал с той же целью по Востоку. С 1889 г. — экстраординарный профессор церковной истории Новороссийского университета в Одессе. — *Ред.*

³ Нелидов Дмитрий Александрович (1863–1935) — сын российского посла в Константинополе Александра Ивановича Нелидова (1835–1910), камергер Высочайшего двора, дипломат, последний российский посланник в Бельгии (1917). После революции передал секретную переписку русского посольства в Брюсселе на хранение в русскую посольскую церковь, в которой служил настоятелем отец Александр Смирнопуло. — *Ред.*

⁴ Датирующими признаками являются указания на путешествие архимандрита Михаила в Святую Землю (лето 1893 г.) и пребывание А. А. Дмитриевского на Афоне (в тот же период). — *Ред.*

4

Дорогой и высокоуважаемый отец Александр!

Что делать! Видно, так угодно Богу, чтобы мы не повидались с Вами. Мне самому это очень грустно. Я, въезжая в Босфор, думал, что увижусь с Вами, но когда узнал, что сейчас же уходит австрийский пароход в Пирей, то не колеблясь решил ехать, потому что призывали обязанности. От всей души спасибо Вам за любовь и братские молитвы. Я ежедневно молюсь о Вас с семьей. Хотелось бы мне послужить с Вами, но будем верить, что и так вместе принесим бескровную жертву пред одним и тем же престолом Всевышнего. В царстве духа пространство — ничто.

Я понемногу начинаю работать. Все мне хочется переложить на бумагу передуманное и пережитое мирозерцание, построенное на почве христианского возрожденного духа. Но... вопрос все углубляется, перспективы расширяются, организм мысли все делается сложнее, и все охватить одним взором, а тем более оформить в достойных образах очень трудно; во всяком случае, многолетняя работа. Но это мой долг как слуги Христова, и я стараюсь по силам исполнить его. А вместе с тем совершаю работу опрощения себя. Из письма вижу, что и Вы трудитесь над тем же. Не мудровать, не фантазировать — а попросту исполнять волю Господа, и работать без всяких отговорок, и молиться без всякого парения мысли, и думать в созерцании, а не в рефлексе — все это наука трудная, но необходимая; только при этих условиях может вырастать в нас «новый человек». А в этом весь смысл жизни нашей. Простите. Молитесь. Привет Марье Романовне. Целую Вас и сына. Думаю, что Вам приятно видеть меня вместе с преемственным Антонием. Мы снялись этот раз в Киеве.

Любящий Вас сердечно архимандрит Михаил

Дорогой о<тец> Александр!

Спасибо за хорошее письмо. Мы близки друг ко другу духом, слава Богу. Рука Провидения ведет всех предавшихся ей к верной цели.

Пишу сейчас по частному поводу в Константинополь, вероятно, скоро приедет профессор Одесского университета Александр Иванович Алмазов¹. Если он обратится к Вам за какими-либо указаниями и советами — Вы помогите ему, он прекрасный и добрый человек и большой труженик. А кстати, напишите как-нибудь — Вы или нет автор статьи критической о сочинении проф<ессора> Дмитриевского?²

Храни Вас Христос!

Привет Вашей супруге.

Целую сына.

Любящий Вас Ваш брат

архим<андрит> Михаил
Суббота 30 — хі.

¹ Алмазов Александр Иванович (1859—1920) — церковный историк, канонист и литургист. Выпускник Казанской ДА (1885). За магистерскую диссертацию «История чинопоследования, крещения и миропомазания» в 1886 г. получил премию митрополита Макария. Экстраординарный (1887), с 1896 г. — ординарный профессор церковного права юридического факультета Новороссийского университета. За докторскую диссертацию «Тайная исповедь в православной восточной Церкви: опыт внешней истории» (1896) также был удостоен премии митрополита Макария (1897). В 1894 г. А. И. Алмазов стал ординарным профессором Московского университета и читал общий курс истории Церкви. С 1914 г. — ординарный профессор МДА (с оставлением в должности ординарного профессора Московского университета).

² Автор анонимной статьи о книге профессора А. А. Дмитриевского «Современное богослужение на Православном Востоке» (Киев, 1891. Вып. 1) был настоятель русского посольского храма в Константинополе архимандрит Арсений (Изотов) (см.: Библиографическая заметка на книгу «Современное богослужение на Православном Востоке» // Христианское чтение. 1891. № 7—8. С. 142). — Ред.

Дорогой и возлюбленный отец Александр!

Простите, что так поздно приветствую Вас с праздником. На Страстной, знаете, какие труды. В первые дни Пасхи отдыхал, а затем ездил по Греции; был в Олимпии, был на Марафонском поле, был в Елевзине. Только третьего дня возвратился. А на днях опять думаю отправиться. Все в высшей степени интересно. Классическая жизнь только и может привлечь, когда увидишь ее остатки и дохнешь атмосферой ее.

Надеюсь в самом конце мая поехать в Россию и непременно заеду к Вам. Тогда поговорим о виденном мною. К празднику никому не писал, и теперь накопилось около 50 писем. Не знаю, буду ли отвечать всем. Мой привет семье Вашей. Помолитесь обо мне.

Искренне любящий Вас

архим<андрит> Михаил

Помоги Вам Бог в деле «Школы русской»¹ среди греков и славян. О ней поговорим тоже.

¹ В 1892 г. при содействии русского консульства в Константинополе было открыто первое русское двухклассное училище. Штат педагогов в нем состоял из двух учителей Закона Божия, двух учителей русского языка, одного — греческого языка и одного учителя пения. Отец Александр Смирнопуло в 1894 г. написал для учеников русской школы в Константинополе учебник Закона Божия, в котором библейская история была изложена в форме диалога. — *Ред.*

7

Глубокоуважаемый и добрейший о<тец> Александр.

Не знаю опять, придется ли на пути в Россию увидеться с Вами и побыть хотя немного в Вашей семье. Мне так хотелось бы поговорить с Вами, и я непременно положил заехать. Но вот получил телеграмму, что несколько моих добрых знакомых едут из Крыма встретить меня в Константинополь. Теперь вопрос — могут ли они остаться на несколько дней. Думаю по некоторым соображениям, что навряд ли. Они приедут 25-го, а я 27-го утром; в этот же день уходит и пароход в Севастополь; вероятно, они рассчитывают ехать на нем; тогда мне не придется остановиться в Константинополе. Но наверное не знаю. Во всяком случае, пишу Вам, чтобы меня не винули.

У меня даже есть одно серьезное дело, и то не знаю, как быть с ним. Не знаете ли Вы, какой славянской народности принадлежит церковь Св. Николая на Галате? и не знаете ли Вы служащего в ней протоиерея Владимира Грегевича? Если бы можно, я был бы очень обязан Вам, если бы Вы справились у кого-нибудь об этом. С этой справкой связано одно доброе дело. Если я останусь в Констант<инополе>, я сам попрошу, а если не буду иметь возможности остаться, не напишете ли Вы две строчки по адресу: Севастополь. Графине де Бальмен; с пер<едачей> а<рхимандриту> М<ихаилу>. Все-таки не теряю надежды авось-либо увидеть Вас. Привет Вашей супруге. Целую Диму. Храни Вас Христос.

Любящий Вас о Христе

а<рхимандрит> Михаил

Афины. 11 ноября 1893 г.

Дорогой и возлюбленный отец Александр!

Прежде всего поговорим о главном. Вы пишете очень серьезное и глубокое. Боюсь, что окажусь немощным и недостаточно опытным. Если я верно Вас понимаю, речь идет об экстатическом самоуглублении во время молитвы в разных его степенях. Во-первых, нормально ли оно при усердной молитве на той начальной степени, когда не хочется сделать ни одного внешнего движения, и затем на дальнейшей, — когда даже активные органические отправления, как кровообращение и дыхание, становятся затруднительными? Самый прямолинейный ответ на это был бы такой: посмотрите на Христа. Он не был экстафиком и нигде не заповедал нам таких состояний духа. Но следует дальнейший вопрос: быть может, это ненормально и нежелательно, но зато не неизбежно ли это при дисгармонии и немощи нашей телесной природы, когда мы по заповеди Господа начнем молитвой и постом возводить ее к первообразу? Я бы на это ответил так: да, наша телесная природа должна приспособиться к высшим духовным состояниям, которые порождаются в нас Христом, и это приспособление должно выразиться в больших и коренных ее изменениях, но все это должно быть ее постепенным перерождением, а не ломлением. Такова должна быть норма, и к ней должен направляться христианин-подвижник, не придавая особого значения, если и на пути святых были отклонения от этой нормы. Я, например, думаю, что высокое духовное состояние, а тем более молитвенное, должно непременно повести к тихой гармонии телесных движений, к отсутствию тех рефлекторных, суетливых, рассеянных жестов и приемов, которые вытекают из непросветленной нашей и поверхностной природы. Такой человек не будет «выходить из себя», а, как Вы и говорите, всегда будет в себе. Конечно, тело при этом потерпит некоторые изменения, но в смысле органического приспособления к жизни духа... То же самое относительно дыхания и кровообращения. Во время молитвы дыхание непременно задерживается, кровообращение тоже меняется; и если это будет повторяться часто и долго, само собою разумеется, повлечет за собою органические последствия; но тут нет ничего насильственно-ломающего, что было бы при излишней поспешности или односторонности. Если можно от нее избавиться без ущерба для жизни духа, то и должно избавиться. У восточных подвижников мы замечаем, правда, много самых суровых приемов со своей телесной природой, но мы должны принять в расчет их страстность, те аномалии

телесных их потребностей, которые всасывались ими с молоком матери. Для них это ломание себя было неизбежно. Неизбежно оно и теперь для многих, может быть, но неизбежное само придет, а мы своею свободой и разумом должны иметь в виду Христову норму постепенного перерождения и гармонизации нашей жизни.

Чтобы молитва имела живой, конкретный, а не отвлеченный характер, необходимо равновесие. Если молящемуся предносится не только непостижимый Бог в Троице, но и Христос в Своем просветленном богочеловеческом лике, Его Матерь — Пречистая Дева, мир ангелов и вся небесная Церковь Святых; если молящийся обращается и к небесному покровителю своего храма, и к дневному святому, и к ангелу-хранителю, и к своему святому, молитва становится конкретнее и менее, мне кажется, данных для экстаза. Молящемуся за общественным богослужением не должно отрываться и от Церкви земной. Уединенная молитва тоже предрасполагает к отвлеченности. Нужно бороться с этим посредством любви, расширением т. е. сердца своего на всех предстоящих и близких и на «ради благословной вины оставшихся». И в этом отношении, заметил я, конкретность неизбежна: молишься за «известных» именно лиц, предносящихся сознанию и сердцу, в «известный» день, применительно к их состоянию, а не вообще и пр.

Вот, дорогой отец Александр, что Бог вразумил меня сказать от себя. Из опыта св<ятых> отцов ничего не предлагаю: Вы их сами постоянно читаете и все это знаете. Если что-нибудь не так, простите и напишите. Дело это чрезвычайно серьезное, и погрешить тут очень легко.

Теперь об о<тце> Григории¹. Это — прекраснейший, добрейший, монашественнейший и ученейший человек. Вы сойдется с ним. Он, бедный, все болеет, но, даст Бог, подобно мне, поправится. Приехал ли он уже в К<онстантино>поль? Если да, передайте ему мой сердечнейший братский привет и всякие пожелания здоровья. Думаю, однако, что он еще к Вам не приехал. Собирался побывать еще в Москве из Ялты, а затем пока еще получит прогоны, пока что — дело замедлится. Бог все устраивает в жизни верующих в Него к лучшему². Привет Марии Романовне и благословение Христово ей и Диме. Привет помнящим меня.

Помоги Вам Бог в Ваших трудах по обращению иноверцев.

Искренне Вас любящий во Христе а<рхимандрит> Михаил

¹ О нем см. прим. 4 на с. 613. — Ред.

² Архимандрит Григорий, уже тяжело больным, был назначен настоятелем посольской церкви в Константинополе в октябре 1893 г. Но, направляясь к новому месту служения, умер в Москве 18 ноября того же года. — *Ред.*

9

Афины. 7 февр<аля> 1894 г.

Дорогой и возлюбленный о Господе отец Александр!

Простите за медлительность в ответе. Не потому это случилось, что не хотел побеседовать с Вами, а потому, что дух не попускал. А духовное должно и писаться по духовному призыву. И время этого призыва есть, как я по многим опытам знаю, время благопотребное. Прежде всего сердечно благодарю Вас за высказываемую Вами любовь и доверие. Не думайте, что я могу обидеться, если Вы будете откровенно и прямо возражать против некоторых моих мыслей. Господь с Вами. Я пишу Вам и беседую с Вами как брат и сораб во Христе, имея одно в виду, как лучше исполнить волю Господню и предварительно как понять ее и как применить к частностям жизни. Если в чем-нибудь из этого погрешаю, я всегда буду рад исправить свои ошибки и братски от души буду благодарен тому, кто в любви же и ревности в служении Христу укажет на них. Потому больше не будем и поднимать этого лишнего между нами вопроса. Ответы мои Вам не выдуманы; говорю об этом потому, что выдуманному, искусственному не доверяю я.

Дело в том, что я отвлеченное в молитве противопологаю не образному, а реальному. Отвлечение может быть не только в области понятий, но и в области представлений. Фантазия наша, не будучи гармонизуема цельно-жизненным Христовым Духом, может дойти до высших пределов полной отрешенности от жизни и отвлеченности от всего конкретного. И возвышенное уклонение от нормы, данной нам Христом, есть все же уклонение. Святые аскеты, например Исаак Сириянин, в рассуждении о безмолвной молитве учат искать Бога не в области фантазии, а в цельности своего сердца. Когда они говорят об углублении в сердце, то разумеют углубление не мысленное, не фантазийное, а непосредственное и простое. По крайней мере, так у древнейших и главнейших св<ятых> отцов.

Когда воображение рвется не просветить данную нам от Бога жизнь, не озарить конкретное, а отделиться от всего этого и улететь ввысь, то естественно почувствовать уединенность в молитве. Можно молиться в присутствии всей Церкви небесной и все-таки обособляться; да это даже неизбежно, раз что это — «присутствие», то есть образное явление. Воображение нас не может

действительно слить с чем-нибудь и освободить от обособления. Это возможно только через трезвое и простое переживание общей церковной жизни, помимо всяких образов, рассуждений и взрывов чувства, помимо всего особенного и выпяченного. Это переживание так же просто, как просто жизненное ощущение того, что кровь переливается в наших жилах, что мы живем, существуем, дышим чем-то общим, во что мы как бы погружены, с чем как-то сросшены и слиты. То же, по моему мнению, и в отношении к церковной жизни. Чем ощущение ее ни проще, ни трезвее, ни безобразнее, тем правдивее и действительнее. И наоборот, чем более оно заменяется представлением, тем более указывает этим, что мы уединяемся, отделяемся от жизни, ставим ее перед собой, а не объемлемся ею.

Пока довольно. Простите, дорогой брат, если и теперь сказал что-нибудь не так. Не стесняйтесь высказать откровенно. Не стесняйтесь не потому, что я (как Вы пишете), будучи монахом, смотрю цельнее на вещи, а потому, что и Вы, и я предстоим пред Христом. — Мой привет Марье Романовне и Диме. Храни Христос всех вас в Своей любви и в Своей небесной простоте.

От всей души любящий Вас

архимандрит Михаил

Маленькая просьба: не слыхали ли Вы об иконе «Взыскание погибших»? Нет ли чего-нибудь о ней в византийских книгах и преданиях? Она в России празднуется 5 февраля, но там происхождение ее неизвестно¹.

¹ Икона под названием «Взыскание погибших» стала особо чтимой в XVIII в., когда прославились чудотворениями несколько образов, связанных одним и тем же поэтическим именованием Богоматери. Такое именование — «Взыскание погибших» — распространилось в России в кон. XVII в., после издания Четых Миней свт. Димитрия Ростовского, который включил в них текст повести «О покаянии Феофила, эконома церковного, во граде Адане» (VII в.). Излагаемые события относятся к IV в.: инок Феофил отступил от Господа, но затем раскаялся и обратился с покаянной молитвой к Богоматери, называя Ее «Взысканием погибших». Текст молитвы Феофила вошел в службу с акафистом иконе, составленную в XIX в. — Ред.

10

22 января 1896 г. Симферополь.

Возлюбленный о Христе отец Александр!

Сердечно благодарю Вас за письмо и за брошюры перевода бесед святейшего патриарха Анфима¹. Последние все получены мною, насколько помню; не могу за это ручаться потому, что вся моя библиотека закупорена в ящиках и справиться не имею возможности. Живу я теперь в Симферополе. В Тулу

я назначен номинально, а в действительности я командирован Св<ятейшим> Синодом в помощь таврическому преосвященному Мартиниану². Сделано это ввиду плохого состояния моего здоровья, чтобы дать возможность жить в Крыму. Дел у меня здесь много, но я этому очень рад, да и притом могу уезжать на южный берег Крыма, не прерывая занятий. С началом весны переберусь туда — или в Гурзуф, или в Ялту, очень мне тяжело было расстаться с Полтавой; я там много нашел самой горячей любви и преданности, но настойчивые советы докторов с угрозами всякого рода и просьбы любящих меня заставили согласиться на просьбы пр<еосвященного> Мартиниана поселиться у него и помочь ему, а Св<ятейший> Синод был так благосклонен, что сделал мне все, что только можно сделать. Итак, Бог вновь оказал мне милость, и я теперь чувствую себя сносно. Я от души рад, что о<тец> Борис³ на юге поправился. Дай Господи, чтобы он укрепился совсем и послужил бы Церкви Русской в самой России, где столько нужно сил! Передайте мой сердечнейший привет Мансуровым⁴ и другим, кто помнит меня. Благослови Бог Вашу семью и Вас. Вы, я думаю, переживали тревожное время за прошлые месяцы, когда восточные дела обострялись⁵. Помогите Вам Бог. Еще раз благодарю Вас и всегда буду рад получить от Вас весточку.

Преданный Вам епископ Михаил

Р. S. Пр<еосвященному> Антонию напишу и передам Ваш привет. О Вашей статейке в 'Εκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια ему будет очень приятно узнать.

¹ Анфим VII (Цацос Ангелос; 1827–1913) — выдающийся греческий богослов и церковный писатель, патриарх Константинопольский (1895–1897). — Ред.

² Мартиниан (Муратовский Михаил Семенович; 1819–1898), архиепископ Таврический и Симферопольский. О нем см. прим. 1, с. 563.

³ Имеется в виду архимандрит Борис (Плотников). См. прим. 6, с. 584.

⁴ Мансуров Борис Павлович (1828–1910) — государственный деятель, сенатор, статс-секретарь и член Государственного Совета, управляющий делами Палестинского комитета (1859–1864) и Палестинской комиссии при Азиатском департаменте МИД (1864–1889). Член-учредитель Православного Палестинского общества (1882). Один из создателей русских построек в Иерусалиме. Автор книг: «Базилика имп. Константина в святом граде Иерусалиме» (М., 1885); «Русские раскопки в св. граде Иерусалиме перед судом Русского археологического общества» (Рига, 1887); «Храм св. Гроба Господня в его древнем виде» (Рига, 1887). Архимандрит Михаил (Грибановский) был знаком, вероятнее всего, с его сыном — Мансуровым Павлом Борисовичем (1860–1932). Дипломат, духовный писатель, П. Б. Мансуров в 1898–1903 гг. (уже после кончины епископа Михаила) состоял вторым секретарем российского посольства в Константинополе, впоследствии — член Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. — Ред.

⁵ Очевидно, речь идет об обсуждении в Петербурге (в июне 1895 г.) программы ускоренного формирования Черноморского флота с целью захвата Константинополя и Босфора, активным сторонником которой

выступал посол в Константинополе А. И. Нелидов. В противовес планировавшейся русской военной экспедиции Австро-Венгрия, постоянный соперник России, предложила в 1895 г. ввести через проливы суда шести европейских стран (этот план, однако, был тогда отклонен Англией). Кризис разрешился в 1896 г. отказом России от военных планов на Босфоре и сменой посла в Константинополе. — *Ред.*

11

Ваше Высокоблагословение,
возлюбленный о Христе собрат отец Александр!

Прошу усерднейше прощения за непростительно долгое молчание. Дела и немощи тому причиной, а главное, вероятно, лень, подкравшаяся ко мне вместе с немощами. Приношу мою глубокую благодарность за присылку отдельных оттисков толкований Святейшего Патриарха; я читаю с глубокой внутренней радостью: от них веет благодатным апостольским духом, и, исходя из жизни, они входят в жизнь, растворяя ее теплотою Христовой любви; ранее получения оттисков я читал толкования в «Душеполезном чтении»¹. Еще раз благодарю за труды перевода и за память обо мне... Вот наступил и Новый год церковный; принесет ли он что-либо новое для Вас и о<тца> Бориса? Вы писали, что стремитесь в Россию; чувствуете, что пришло время возвратиться к нам. Есть ли какие-либо намеки на возможность и близость исполнения желания?² Как чувствует себя о<тец> Борис и вполне ли поправилось его здоровье? Привет ему сердечный. Вы все в этом году живете в постоянной тревоге и волнениях; я думаю, это тоже тяжело отзывается на настроении духа, да и на телесном здоровье. Дайте восточку; я буду очень благодарен. Мое здоровье в Крыму окрепло, особенно за лето, проведенное в горном сосновом лесу близ Ялты. Теперь опять усердно принялся за работу, которой очень и очень достаточно. Мой сердечнейший привет Вашей супруге и всем помнящим еще меня. Я всегда с любовью вспоминаю всех. Как здравствует Пав<ел> Бор<исович> Мансуров с супругою? Как утешает Вас Ваш сынок? и хорошо ли ему в Одессе? Прошу Ваших святых молитв. Призывая на Вас благословение Божие, с истинной братской о Христе любовью преданный Вам епископ Михаил.

6 сентября 1896 г., Симферополь

¹ См.: Беседы на Евангелие от Иоанна Святейшего Патриарха Вселенского Анфима VII (Цацоса) / Пер. с греч. прот. русской посольской церкви в Константинополе Александра Смирнопуло // Душеполезное чтение. 1896. Январь—апрель. № 1—4. — *Ред.*

² Протоиерею Александру Смирнопуло не суждено было возвратиться в Россию: после революции 1917 г. он остался жить в Бельгии, где и скончался. — *Ред.*

Письма к родителям

Примечание издателя

Отец преосвященного Михаила — протоиерей соборной Спасо-Преображенской церкви города Елатмы (Тамбовской губернии) Михаил Иерофеевич Грибановский — был сын священника села Малой Грибановки Борисоглебского уезда Тамбовской губернии (отсюда произошла, надо думать, и его фамилия). Родился 23 мая 1805 года, образование получил в Тамбовской духовной семинарии, где и кончил курс по 2-му разряду в 1829 году. В Елатме, где, по окончании семинарского курса протекла его вся церковно-пастырская служебная деятельность (в звании сначала священника Троицкой церкви, потом — Ильинской и, наконец, с 26 мая 1869 года — протоиерея соборной церкви), отец Михаил пользовался всеобщим уважением как выдающийся пастырь и серьезный, бескорыстный общественный деятель. Умер 20 декабря 1880 года, следовательно, упоминаемая в первом письме преосвященного Михаила болезнь его отца была предсмертной.

Женат был отец протоиерей на дочери священника Тамбовской губернии Фавсте Ермиловне. В семействе отца протоиерея всех детей было 11. Четверо из них — сыновья Александр и Николай и дочери Любовь и Надежда умерли взрослыми (последние от чахотки), шестеро — в возрасте от 1 до 12 лет, — все раньше преосвященного Михаила, который был последним и любимым сыном. Супруга отца протоиерея скончалась в 1901 году, 85-ти лет от роду, пережив, таким образом, и своего мужа, и всех своих детей.

По словам родных, преосвященный Михаил по отношению к своим родителям был самым внимательным и аккуратным корреспондентом. Обычно писал он чрез каждые две недели, а иногда и еженедельно. К сожалению, родными почившего в распоряжение редакции предоставлены только четыре письма, писанные им в бытность студентом Санкт-Петербургской Духовной Академии. Помещаем их как имеющие значение материала для биографии почившего епископа.

Милые папаша и мамаша!

Письмо и посылку получил. Спасибо Вам. Как приятно поесть в охотку произведения мамашиных рук! Кормлю и товарищей. Еще раз неизреченное спасибо.

Что такое с папашей? Почему Люба¹ не написала, какая с ним болезнь?

Много писать сейчас решительно не могу. Работы накопилось просто гибель. 5 и 7 числа у нас будут репетиции по русской истории. Приходится много читать, 10 числа нужно подавать семестровое сочинение. Приходится все писать и переписывать. А там еще и много других дел. Поэтому-то я уж подожду, пока кончится это горячее время, и тогда напишу побольше.

Завтра в лавре будут служить 3 митрополита, 5 архиереев. Будет посвящение во архиерея Калужского ректора. Не знаю, придется ли сходить. Хотелось бы. Хлеб стал по 3 коп<ейки> фунт. Еще вот что: выньте из ящика с книгами «Душа человека и животных» — Вундта² и «Английский самоучитель» Больца³ и пришлите, если можно, при случае, мне сюда. Люба найдет. Будьте здоровы. Молюсь за вас.

Ваш любящий вас сын *Михаил Грибановский*

Санкт-Петербург.

1 ноября 1880 г.

Милая Люба!

Спасибо тебе за письмо и за гривенник. Передай спасибо и Володе; поцелуй его за меня. Учись хорошенько. Привезу гостинцев. Найди в ящике книги, о которых я пишу бабушке.

Поцелуй маму и папу. Не пишу им потому, что просто дохнуть некогда: страшно много работать приходится. Поцелуй Веру и Ваню.

Твой дядя Михаил.

Милая мамаша! Еще раз спасибо за подарок. Целую Вас.

¹ Племянница преосвященного Михаила, дочь старшей сестры почившего, Надежды, бывшей в замужестве за священником И. И. Розановым, законоучителем Елатомской классической гимназии. Этот отец Розанов — кстати заметим — подготавливал преосвященного Михаила к приемному экзамену для поступления во 2-е Тамбовское ДУ. — *Изд.*

² Вундт Вильгельм (1832–1920) — немецкий психолог, физиолог, философ и языковед. Имеется в виду его книга «Лекции о душе человека и животных». — *Ред.*

³ Больц Август Константин (1819—?) — лингвист, автор учебников русского, английского, французского, итальянского, испанского и новогреческого языков. — *Ред.*

2

Дорогая моя мамаша!

Письмо и деньги получил. Не благодарю. Это стоит выше всякой благодарности. Рад, что Вы пока здоровы. Денег столько и не ожидал. Теперь на них кучу. Почти каждый день ем мясное. Прежде был упадок сил, — теперь здоров. Работаю, хотя дело подвигается не особенно быстро. Времени мало, а работы все прибавляется. Но я не особенно трушу: что-нибудь да сделаю, слишком при- нуждать себя не могу и не хочу. Хожу и в театр. Вчера смотрел московскую артистку Федотову¹, которая приезжала только на вчерашний день, чтобы сыграть пьесу Шекспира «Укрощение строптивой жены». Чудесно провел вечер.

У нас недавно много было толка о том, что царь проехал по Невскому на конке за 5 коп., а затем нанял простого извозчика и поехал на Васильевский остров. Народ просто массаами бежал за конкой. Главное, это у нас явление небывалое. Тем более эта смелость удивительна при настоящих все еще смутных обстоятельствах². Потом еще новость. Царица призывала профессоров Женских медицинских курсов и сказала им, что принимает курсы под свою защиту. Теперь судьба их обеспечена³. Скоро будет у них бал с официальным характером. Билетов приготовлено более 5000. Будет много придворных и даже министр двора. Это очень хорошо, если только дело будет поставлено лучше; а это теперь будет наверно так. Вообще, царь и царица ездят свободно по Питеру и чрезвычайно любезны при Высочайших выходах.

Известный Лорис-Меликов опять приблизился ко двору и ожидаются многие перемены⁴. А впрочем, может быть все... одни слухи. Живы будем — увидим. А теперь пока прощайте. Поклон Ив<ану> Ив<ановичу> и Наде. Целую детей. Мое почтение Александру Ив<ановичу> и Марье Александровне с семейством. Будьте здоровы.

Остаюсь Ваш любящий Вас сын *Михаил Грибановский*
Санкт-Петербург
4 декабря 1882 г. Суббота

Р. S. Рад, что Люба учится хорошо. Я этого всегда ждал. Поздравляю с именинником.

¹ Федотова Гликерия Николаевна (1846—1925) — русская актриса Малого театра и педагог, особенно прославилась в пьесах А. Н. Островского. — *Ред.*

² Речь идет об Александре III. После убийства его отца, Александра II, 1 марта 1881 г. открытое появление царя на улице действительно вызывало удивление. — *Ред.*

³ Имеется в виду попытка императрицы Марии Феодоровны разрешить конфликтную ситуацию, сложившуюся вокруг Женских медицинских курсов. Студенческие волнения, вспыхнувшие в 1882 г., распространились почти на всю Россию. Начавшись в Казанском университете, к концу года они перекинулись в Петербург, Киев и Харьков и продолжились в ярославском Демидовском юридическом лицее и Петровской сельскохозяйственной академии в Москве. Было отчислено более 600 студентов. В августе 1882 г. вышел указ о закрытии Женских медицинских курсов. Вмешательство императрицы позволило студенткам, уже допущенным к занятиям, окончить курс, но новых студенток не принимали. Лишь в 1889 г. курсы были восстановлены в Санкт-Петербурге на частные средства под контролем попечителя округа и министра народного просвещения. — *Ред.*

⁴ Лорис-Меликов Михаил Тариэлович (1825—1888) — государственный и военный деятель, граф. Окончил Лазаревский институт восточных языков и Школу гвардейских подпрапорщиков и кавалерийских юнкеров. В 1847 г. переведен на Кавказ, где в течение 30 лет участвовал в 180 сражениях и стычках с горцами и турками. Участвовал в русско-турецкой войне (1877—1878) в чине генерала от кавалерии. В 1880 г., после взрыва в Зимнем дворце, устроенного С. Н. Халтуриным, Лорис-Меликов был назначен начальником Верховной распорядительной комиссии с диктаторскими полномочиями. Вскоре по инициативе самого Лорис-Меликова комиссия была упразднена, а он назначен министром внутренних дел и шефом жандармов. Предложил широкую программу административных и экономических реформ, но цареубийство 1 марта 1881 г. и вступление на трон Александра III вынудило его уйти в отставку (с 4 мая 1881 г.). — *Ред.*

3

Милая мамаша!

Я хочу причинить Вам беспокойство. Возьмите у Александра Никандровича мою книгу: «Душа человека и животных» Вундта и поскорее перешлите мне ее. Она в двух томах, мне нужны оба. Мне помнится, что я давал ее ему; если же, сверх всякого ожидания, у него этих книг не окажется, то, значит, в ящике в амбаре: с помощью кого-нибудь разыщите и непременно пришлите. Мне нужно по ним работать для экзамена.

Я здоров. — Понемногу начинаю браться за работу. — Ректором к нам назначен епископ Арсений¹. Мне у него придется, вероятно, заниматься по основному богословию, которое я избрал для специальных занятий.

Как Вы поживаете? Здоровы ли? Передайте от меня почтение всем нашим добрым знакомым, у которых я с Вами с радостью бывал и о которых с удовольствием сейчас вспоминаю. Целую вас крепко и молю Бога о Вашем здоровье.

Ваш сын *Михаил Грибановский*.

С<анкт>-Петербург.

8 октября 1883 г.

¹ Епископ (впоследствии архиепископ) Арсений Брянцев. См. прим. 1, с. 547.

Дорогая моя мамаша!

Вчера получил от Вас письмо и деньги. Спасибо. Удивляюсь, как это Вы не получаете от меня писем. Я послал Вам два письма: одно в понедельник на 2-й неделе, другое 12-го, кажется, марта. Это письмо посылаю заказным. Я здоров. В фотографии еще не снимался; но к Святой неделе карточку пришло; вот на этих днях думаю съездить сняться. Пожалуйста, не печальтесь, если я долго не присылаю писем; если бы был болен, то уж непременно бы известил; а когда молчу, значит — здоров, только или некогда, или вот письма пропадаают; значит, смущаться нечем. Теперь приходится мне уж готовиться к магистрантскому экзамену, который будет, вероятно, в начале мая. Благодарю Соню¹ за письмо и всех знакомых за поклоны. Будьте здоровы. Дай Вам Бог всего лучшего.

Ваш сын и недостойный молитвенник за Вас *иеродиакон Михаил*

21 марта 1884 г.

Желаю здоровья Наде; целую детей; всего лучшего Ивану Ивановичу.

¹ Старшая племянница преосвященного Михаила.



Письма к товарищам по семинарии (1882–1887)

1. Письмо к М. В. Р.¹

Милый мой М.!

Пишу тебе не в исполнение моего обещания написать после 10 февраля. Нет, пишу потому, что захотелось говорить с тобой, частью завидовать тебе. Ты счастлив; тебя не окружает такая говорильня, и притом такая несчастная, лживая говорильня, как меня... Ты живешь среди народа; ты знаешь его, ты можешь работать, служить ему; все это зависит только от твоей любви к добру, от силы твоего влечения к нему, наконец, от твердой решимости сбросить несчастные узы эгоизма. У нас один говор, одно сплошное недоразумение, одни бесплодные, а иногда и лживые порывы... Все запуталось в сетях рефлексии, недовольства, эгоизма... Иногда становится страшно. И все какая ложь! Хотят служить народу! Священным народным именем прикрывают свои преступления! А между тем ведь это ложь, беспросветная ложь. Если бы это было истинное желание, истинная любовь, то каждый из медиков мог бы идти в народ, переходить из деревни в деревню,нося с собою христианский мир для души и здоровье для тела, каждый агроном мог бы также в одежде пилигрима передавать все свои знания, всю свою душу своему народу, пахал бы вместе с ним землю, не чванясь своими знаниями, не затрагивая ничьих интересов, в духе Христа, отрешась от всех самолюбивых страстей и отдавшись весь делу святой мирной любви. А педагоги! О них и говорить нечего. Если бы они поистине, с решимостью беззаветного подвига любили истину и народ русский, то, верю, они были бы благодетелями нашими. Нужно стать только вполне на религиозную почву — это самое главное — и отрешиться от всех этих новых приспособлений, когда из-за них приходится хлопотать и враждовать. Нужно принести с собой только веру, любовь и надежду, и все пошло бы успешно. А они, эти недовольные, что они принесли в школы? Новые методы, новые картины,

отвержение религии, вражду к высшим и т. п. Друг мой! Страшно тяжело возвращаться в этом кругу... Самое самоотвержение их больше из хвастливости, из тоски, отчаяния, а не из любви. Но что же делать нам-то, сознающим это? Одно: идти и на деле показать любовь народу, не словами, а всею жизнью. И я мечтаю теперь о проповеди Евангелия народу. Переходить из села в село,нося мир и благовествование Христово, проповедуя о назначении России быть провозвестницею чистой религии любви и помирить все народы, — да ты подумай, что может сравниться с счастьем такого человека? Ведь в этой колее, по которой мы идем или нас тащат, мы задохнемся. Пойми, нужен подвиг для очищения, для счастья человека. Все на каждом шагу говорит мне, что нет счастья, если не отдаться всем своим существом делу любви... Ведь все эти слова о народе, все эти несчастные «измы» — Господи! — как все это тяжело! А свет так близко, но показать его можно только подвигом. И жажду этого подвига, но многое, многое удерживает. Об этих двух годах в Академии и говорить нечего: я должен кончить курс. Но и дальше у меня есть обязанности, которые нельзя совместить с беззаветною проповедью народу Христа и любви... И борьба должна произойти. Предугадывать не берусь, чем она окончится. Может быть, Богу будет угодно не слишком испытывать меня, и дело уладится к счастью. Как все это произойдет — пока думать нечего. Да и дело не во мне одном: а что делают другие: неужели нет или мало любящих? Неужели нет жаждущих подвига? Неужели мало томятся нынешним состоянием нашей святой Руси? Разве нет желания помочь нашему царю в его истинной любви к народу, в его искреннем желании повернуть ход истории с этого пагубного пути отрицания, подражания, презрения и т. п.? Вот тут-то я и завидую тебе. Ты свободен. Ты сразу можешь бросить себя и идти... Да и кроме того, тебя не разъедает эта петербургская рефлексия, это легкомыслие и вялость. А здесь, брат, уж кажется, атмосфера такая, то ль от физических, то ль от исторических причин... Ну, да это все старое... Дружище! Одно скажу: люби, служи народу ради Христа беззаветно, брось эти компромиссы; не время им. Смотри на мир; везде хаос вражды и эгоизма. Пора подумать о спасении; оно должно выйти из России; здесь должно воссиять царство Христа; здесь должно настать торжество нового Израйля любви; все ведет к этому; читай Евангелие, Достоевского, Толстого, нашего философа любви Соловьева, публициста Данилевского, — и ты поймешь наш долг. Довольно нам блуждать в темноте и сени смертной. Свет восходит, и мы должны быть его вестниками. Христианство только что нарождается в мире. До сих пор оно было непонимаемо; человечество не могло усвоить его настоящую

сущность, ибо носило в себе закваску языческой римской культуры. Славянин и по природе, и по традициям наиболее христианин; он усвоит Христа и возвестит миру Его любовь, в которой спасение мира. Это — моя вера. И это истина. Подумай — и ты поймешь меня. Да я тебе, должно быть, говорил уж об этом. Не помню. Но довольно. На Масленицу с Кар<лом> Ос<иповичем> не виделся. Сговорились было мы встретиться на Царицыном лугу у балаганов; да они опоздали на поезд, и я, напрасно прождавши, ушел. Семейство мне необыкновенно нравится. Сердечно полюбил. Как-нибудь еще поеду. Дети прелесть, Паинька твоя стала и моей. Одним словом, за знакомство спасибо, и большое... Здоровье мое теперь хорошо, хотя работаю немного, потому, должно быть, что устал; прежде до 1 февраля работал много. Пишу по временам в журнале «Мысль» по части психологии и философии; ну, да это — больше ради денег, которые мне необходимо нужны, но, впрочем, пишу, что считаю за свои убеждения, и врать не вру. Пиши, как ты живешь. Помни только: «Ищите прежде Царствия Божия, остальное все приложится вам»². Не покидай идеалов; жизнь сама по себе без идеи великой — нуль, хуже, ничтожней нуля... Жизнь и дана нам только ради подвига любви... Люби Христа и преклонись пред добром, и обретешь мир...

Твой Михаил
Петербург
11 февраля 1882 г.

¹ По сведениям А. Леонтьева, письмо адресовано товарищу епископа Михаила по Тамбовской ДС, впоследствии священнику в Тамбовской епархии. — *Ред.*

² Ср.: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6:33). — *Ред.*

2. Письмо к П. А. С.¹

Дорогой мой П.!

Спасибо, глубокое спасибо тебе за письмо. Оно пробудило в душе дорогие воспоминания и чувства и обвеяло каким-то теплом. Спасибо за поздравления. Я верю в их силу, если они истекают из любви. А в отношении тебя у меня в этом нет никакого сомнения. Как бы внешне мы ни были разделены, все же любовь соединяет нас. Я в это всегда верил и старался возрастить эту веру воспоминанием тебя в молитве. Ты спрашиваешь: какие вопросы нравственного мира меня занимали за последнее время и к каким выводам я пришел в решении их? Вопрос, мой родной, слишком сложный. Навряд ли вкратке можно ясно

ответить на него. Насколько могу, отвечу. Что неясно, договоримся после. Один вопрос наполнял мою душу и мое сознание: как ощутить в себе Бога? Как сделать это ощущение более или менее постоянным? Как устроить свою жизнь так, чтобы она была всецелым осуществлением этого ощущения? Иначе сказать: как сердцем дойти до Бога, как жить в Нем, как действовать из Него? — Насколько я себя понимаю, я всегда ощущал непреодолимую жажду разрешаться в один принцип. В семинарской жизни эти поиски Единого были главным образом теоретического свойства и выражались в скале всевозможных отрицаний, начиная с самых грубо-материалистических (это еще в училище) и кончая самыми утонченно-пантеистическими. Не могу сказать, чтобы эти поиски были только теоретически. Но и сердце и воля были все же под влиянием ума и служили ему. Мало-помалу во мне нечто устроялось, прояснялось, осаживалось, и наконец я установился мыслию на Едином. И ум, и сердце, и воля, и мое сознание нашли всеобъединяющую точку, и с ней нарисовался путь жизни, полной единства, полной беззаветного стремления не уклоняться по сторонам. Так весь мой внутренний теоретический процесс привел меня к монашеству. Оно было нормальным, органическим выражением того, что создавалось внутри. Как пантеизм привел меня к теизму, как теизм разрешился в христианство, как христианство оформилось в православие, так православие для меня лично, при стремлении окончательно, беззаветно, всецело отдаться ему, разрешилось в монашество. Я не мог уйти от него. Иначе бы я был подлец. Все нити внутренней жизни привели меня к этому центру. Если бы меня спросили за месяц, я не сказал бы, что буду монахом. Но когда эта мысль предстала моему сознанию, я увидел, что она есть лишь сокращенная формула того, чем полна моя душа. Ее роковой, властительный характер тут же стал мне ясен. И я не колебался и не сомневался. Я сделался монахом, потому что должен был им сделаться, не мог не сделаться. — Когда я сделался монахом, для меня предстала дальнейшая задача: ощутить Бога, жить в Нем и из Него. То, что нашла мысль, а сердце только предчувствовало, то нужно было вполне пережить в себе. Не утверждаю, что я ясно сознавал тогда свою задачу и ее отношения к предшествующему развитию. Но жизненно я, как кажется, твердо ощущал ее и твердо шел к ее разрешению. — Опять не скажу, что монашество выразилось каким-нибудь ясным во мне переломом. Остался я тем же. Катастроф не было. Был постоянный процесс вживания в ту единую точку, которую я обрел в своем духе. Черная ряса служила для меня лишь знаком, что я остановился мыслию на этой точке. И чем ни более стоял на ней, всматривался в нее, разъяснял ее, тем ее лучи все более наполняли душу и освещали ее,

тем ближе, роднее становилась она, тем глубже и интимнее я сопереживал. Это и было, собственно, постоянным ростом ощущения Бога. Иногда молитва давала величайшие, невыразимые восторги, полные тишины и блаженства. Но, конечно, все это было лишь по моментам. Жизнь окружающая шла своим чередом. Приходилось жить и действовать по случайным, стихийным мотивам воли. Вся жизнь была и казалась мне не тем, чем она по-настоящему должна быть. То ощущение Бога, Его любви, святости, чистоты, которое иногда овладевало душой, служило вечным и жестоким укором всей стихийной жизни. У меня опускались руки делать чтобы то ни было, ибо всякое движение воли, по-моему, должно вытекать из ощущения Бога, а на деле оно вытекало просто потому, что так заведена жизнь. Все порядки жизни общественной и церковной, вся рутина дел, все поступки и разговоры людей были для меня противны. Я ощущал в душе своей рай и жил вовне, точно в аду. Я весь измучился. Сочинение, которое нужно было мне написать, было мне также противно. Оно ничуть не вязалось с тем, что я переживал, и само было лишь звеном общей бессмысленной рутины. — Я рвался из этой паутины. Мне нужно было свою волю всецело подчинить тому, что есть Бог. А для этого нужно перескочить куда-то, нужно пожить независимо от этого условного мира, как можно крепче, и глубже, и шире ощущать Бога, сделать это ощущение таким интенсивным, чтобы оно само собой выражалось в действии, чтобы последнее было лучом, необходимо истекающим из солнца... Мне казалось, что возможно это только в уединении, при руководстве такого человека, который бы отсек мою волю и сделал ее послушной только Богу. Воля и обычная жизнь, моя и людская, были для меня противны, и я жаждал убежать от них. Вот как назрела мысль о монастырях и об Афоне. И я побывал в Соловках, на Валааме, Задонске, Киеве, Константинополе и Иерусалиме. Везде старался побеседовать с подвижниками и старцами и окончательно определиться. Не скрою, что в этих беседах мне приходилось иногда переживать возвышеннейшие и сладчайшие минуты. Я чувствовал себя в веянии Бога. Я ощущал небо близким и родным. Никогда до того я не ощущал такой реальности духа, такой живости возвышенной любви и чистой молитвы. За этот период я как бы впервые обрел Бога. Но вместе я вернулся назад к людям и в Академию. Это мне единогласно советовали и подвижники, особенно пр<еосвященный> Феофан; к этому склонился под конец и я сам. Дело в том, что, переживши во время путешествия два пути духовной жизни старцев — путь созерцательный и путь деятельный, путь уединенной молитвы и путь открытой любви, путь Феофана и путь оптинского старца Амвросия — я почувствовал, что мой путь последнего

рода. Я увидел, что я должен на людях подчинять свою волю Богу, что только путем преодоления эгоизма в каждый миг моего общения с людьми я достигну того света любви, который сам собою забрызжет лучами соответствующей деятельности. Короче сказать, я нашел свой путь, определил его, и он оказался среди тех же людей, от которых я было бежал. Но я уже возвратился не таким к ним, каким уехал. Прежде я не знал, что с ними делать, теперь я узнал, что должен любить. Прежде я или осуждал их, или терялся среди них, подчиняясь течению, теперь я покойно мог жить и действовать по своим собственным мотивам любви во имя Христа. Для меня сделался ясным мой путь на людях. Куда бы он ни привел в смысле внешней жизни, мне все равно. Сейчас я в Академии; завтра могу быть выброшенным за борт и просить милостыню под окнами — для меня все равно. Последнее даже лучше. Для меня стал неотразимо ясен мой долг — все делать по любви к человеку и Богу — к чему бы этот долг ни привел. Внешняя судьба стала безразлична. Значит, не за чем стало и уединение. Я и на людях ощутил силу быть независимым от них и как бы одним. И вместе с тем, будучи одним, я ощущал единство с ними и любовь к ним. Так пришел в меня мир. И вот теперь — живу этим миром, дышу и наслаждаюсь им. В смысле определения внутреннего пути — больше идти некуда. Я установился. Будущее будет лишь развитием и раскрытием достигнутого синтеза. В смысле внешнем — я ничего не знаю и не хочу знать. Не мое дело. Прошу Бога только о том, чтобы быть непоколебимо верным тому, что считаю истиной, а куда эта верность приведет — это Его воля. Приражения к внешнему нет никакого. Вот, мой друг, вкратке ответ на твой вопрос. Понятно, я брал главные штрихи. Множество было и второстепенных. Ведь много пришлось и переживать, и передумать, и перестрадать от низу и до верху. Но все это было лишь побочными подпорками, которыми Бог меня вел к предназначенной внутренней цели. Ты спросишь, какая же моя внешняя цель? Она вполне вытекает из внутренней. Всюду, где только можно, насаждать царство любви и гармонического развития личности в духе и при помощи Христа. В это, в сущности, разрешается все православие, все его догматы, вся этика, все таинства, все обряды, вся жизнь. В разъяснении православия в этом смысле теоретическая задача наша. В проведении такого православия в жизнь частную, семейную, общественную, государственную вся наша практическая задача. В братском союзе сочувствующих и отдавших всецело этой задаче людей — самый верный задаток обновления православно-русской жизни. В молодом нашем монашестве и вообще в молодом поколении есть великие шансы на возрастание и утверждение таких союзов. В этом моя надежда и отрада,

не только моя, но и моих братьев по духу. Этим живу, за это и отдаю жизнь, если угодно Богу. Как созреет наша жизнь, в какие отношения мы станем к status quo православия — я не знаю. Это не дано предвидеть. Но верю, что, несмотря ни на что, истина восторжествует. И я несказанно счастлив был бы, если бы пришлось пожертвовать жизнью ради этой истины. Вот, друг мой, мои практические идеалы. Придется ли их осуществлять легальным путем или путем протеста, сверху или снизу, — все равно. Почему-то предчувствуется, что Бог приведет скоро к последнему. Но наше дело не рассуждать о том, что неизвестно, а быть готовым к нему. В этом и есть ближайшая цель моей воли... Ну, пока достаточно. И так слишком много вышло. Думал, что выйдет гораздо короче. Прости за многоречие. Не знаю, что-то расписался. Может быть, так нужно. Я верую, что в том, что делается от любви, действует рука Бога. — Теперь отвечаю на частные вопросы. Магистерское² написал за эти каникулы. 8 ноября уже подал. Тема новая — о бытии Бога. Написал то, что сам подумал и пережил. Не знаю, пройдет ли. За последнее время стали везде видеть ереси. Но для меня, впрочем, все равно. Я иду своим путем, — который нисколько не зависит от пропуска или не пропуска. От этого зависит лишь внешнее положение, которое во власти Бога. Студенчество стараюсь любить и делать для него все, что позволяет совесть. Живу в мире. Что выйдет, не знаю. Пока, кажется, хорошее растет. Впрочем, это со стороны виднее. — С А.³ переписываюсь теперь оживленно. Он женился и хочет писать магистерскую. За последний год у нас было прекратилась переписка. Я сам боюсь начинать. Ведь монахи вообще на худом счету. Поэтому всякое молчание с чьей-нибудь стороны мне всегда несколько подозрительно в этом смысле. А рассеивать предубеждения или подозрения письмами я не люблю. По-моему, это бесполезно. Поэтому я в таких случаях тоже молчу и жду, когда Бог даст весть сердцу и подвигнет к писанию во имя любви. Об этом и молюсь. И при представившемся случае возобновляю переписку. Так и случилось с А. Теперь опять дело идет живо. — Ну, Господь да хранит тебя. Нет, дорогой П., больше наслаждения, как чувствовать себя в охраняющей деснице Божией. И жизнь при этом цветет в душе, и свет кругом тебя, и любовь и мир наполняет все существо твоё. Вечность пред тобой, полная блаженства. Готов обнять всех людей. Жалко становится окружающего детского малодушия, суеты, тщеславия и т. д. И все это не осуждение, не гордость, а просто дарованное Богом несколько большее видение. Все Божий дар. И я менее всех сделал для этого. Но любовь всех окружающих меня, начиная с рождения и кончая теперешним миром, следовательно, и твоя любовь возводят мою

душу ближе к Богу любви, и я совсем незаслуженно наслаждаюсь по вашей милости. Так я смотрю на дело. Поэтому, в свою очередь, люблю всех вас и, поскольку могу, молюсь. Молитва есть самое лучшее выражение любви и самое сильное ее действие. — Поэтому прошу тебя иногда помолиться за меня. Написал так много, что, право, совестно. Кстати попрошу, пусть это письмо между нами. Напиши ты о своем внутреннем мире. Любящий тебя твой и <еромонах> Михаил.⁴

¹ По сведениям А. Леонтьева, адресат письма — товарищ епископа Михаила по Тамбовской ДС, кандидат Киевской ДА, впоследствии смотритель одного из духовных училищ Тамбовской епархии. — Ред.

² Речь идет о магистерской диссертации «Истина бытия Божия. Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью. Выпуск первый». СПб., 1888. Защита диссертации состоялась 3 апреля 1888 г. См.: Христианское чтение. 1888. № 5—6. — Ред.

³ По сведениям А. Леонтьева, имеется в виду другой товарищ епископа Михаила по Тамбовской ДС, кандидат МДА. — Ред.

⁴ Письмо не имеет даты. Написано приблизительно в конце 1887 г., когда почивший святитель состоял исполняющим должность инспектора СПбДА, на какую должность был назначен указом Святейшего Синода от 29 апреля 1887 г. — Изд.



Письмо воспитанникам Полтавской духовной семинарии

Примечание издателя

<Настоящее письмо> прислано было <епископом Михаилом> пред <его> отъездом в Таврическую епархию бывшему тогда ректором Полтавской семинарии протоиерею Иоанну Христофоровичу Пичете¹ при следующем письме на имя отца ректора:

«Ваше Высокоблагословение, достоуважаемый отец ректор!

К моему глубокому сожалению, я не имею возможности лично проститься с воспитанниками вверенной Вам семинарии. В продолжение годичной своей службы с Вами я всегда видел, как дороги и близки для Вас духовные и материальные интересы учеников, как Вы всегда отечески горячо заступались за многих из тех, которым угрожало строгое дисциплинарное наказание, как Вы при всяком случае жалели и щадили их неопытность и горячность, изыскивая всякие средства поддержать дисциплину чисто отеческими мерами внушения и выговора, принимая, таким образом, всю тяжбу дела лично на себя, лишь бы только не портить их будущности. Зная все это и предполагая, что и воспитанники Ваши чувствуют эту незримую Вашу к ним любовь сквозь Вашу видимую суровость и, может быть, взыскательность, надеюсь доставить и Вам и им приятное, прося Вас прочитать и передать им мой прилагаемый при сем прощальный привет.

Преданный Вам епископ *Михаил*».

Дорогие питомцы Полтавской семинарии!

Искренно и глубоко сожалею, что мне невозможно лично проститься с вами, благословить вас и высказать вам свои сердечные пожелания.

Молю Бога, да поможет Он вам Своею благодатной силой быть достойными того великого звания, к которому Он призывает вас.

Не уташайте в себе духа, а воспламеняйте его. Заботьтесь всячески о его подъеме и не поддавайтесь той будничной рутине, тому будничному настроению,

которое окружает каждого из вас и в жизни, и в школе и каждого старается втянуть в себя. Учебная сторона вашего дела представляется, может быть, вам в виде скучных учебников и балловых отметок. Но станьте выше этого воззрения. Вдумайтесь, сколько человеческих усилий было положено, сколько Божией любви и мудрости было проявлено, чтобы открыть те истины, которые вам предлагаются в этих по-видимому сухих книгах! Подумайте, сколько в их кратких формулах сосредоточено света знания и как рвались и рвутся к нему лучшие из людей! Вспомните, приведите на память рассказы ваших отцов, как в старину проводили целые ночи над латинскими учебниками по богословию и философии, лишь бы почерпнуть крупицу знаний! Каждый из вас, я думаю, знает деревенских мальчиков, которые рады были бы просидеть часы и дни, лишь бы поучиться и знать кое-что, и однако для них нет такой возможности! Представьте, сколько можно просветить народу теми сведениями, которые вы получаете из учебников; сколько можно добра сделать, нравственно облагородить, привлечь ко Христу и Церкви, если живо и сознательно воспринять то, что предлагается вам, — и вы поймете, что будничный взгляд на учебное дело — взгляд низменный, ложный взгляд, к которому всегда склоняет нас враг человеческой жизни, враг Христова света и Христовой совершенной жизни. А если станете на высоту христианского взгляда на ваше просвещение, то само собой установится ваше отношение и к той дисциплине, к тому строю жизни, который установлен в вашем заведении. Вы будете выше всяких стеснений, вы не будете чувствовать их. Вы сами свободно пойдете и на молитву, сами свободно признаете и часы занятий, и часы отдыха и сна, и внешние основные требования будут совершенно совпадать с вашими внутренними. Ведь знаете, что внешний воспитательный порядок вашей жизни есть тоже результат усилий лучших людей и долговременного опыта, и кто смотрит на все это только как на произвол начальства или как на выдумку, придуманную лишь в видах одного бесцельного стеснения, тот глубоко и грубо ошибается, — это все тот же низменный, будничный взгляд, о котором я говорил выше и который недостойн вашего высокого призвания...

Наконец, не могу не умолять вас на прощание применить ту же высокую точку зрения и на будущее ваше служение в качестве просветителей народа и пастырей его. Вы, конечно, сами знаете, как велики и святы эти задачи; но вам нужно поработать над собой, чтобы сердцем и всей душой почувствовать это величие и святость их и отдаться безраздельно их выполнению. В вас будущее русской земли и Русской Православной Церкви... В ваших руках души народа, выполнение всех его надежд, осуществление всей его глубокой веры. Стыдно

и горько будет, если мы окажемся недостойными своей высокой миссии, и страшное наказание ожидает нас за это от Бога, не говорю уже о презрении народа и будущей истории.

Вас страшит незаметность вашего будущего подвига? Но представьте, что хотя бы десяток из вас на каждый год выступали в жизнь с полным самоотвержением, с жадной поспешностью к народу и Церкви общими и дружными усилиями — ведь на ваших глазах наступило бы возрождение полтавской Церкви, а с ней и народной жизни, и народного просвещения. Неужели этого мало было бы, чтобы вполне удовлетворить самое великое сердце, самые пламенные его мечты? Нет, не незаметность подвига удерживает вас от стремлений к истине, а то же будничное низменное настроение, о котором я говорил выше и которое стоит при дверях сердца каждого из вас и ловит всякий момент, чтобы овладеть им! Будьте же свободны и стряхните его иго! Молитесь Господу, и Он поможет вам! И на сердце вашем, полном братской взаимной любви, будет весело и радостно, и вся жизнь, и все настоящее и будущее осветится таким светом, согреется такой теплотой, о которой теперь не можете и мечтать. От всей моей души молю об этом нашего Господа! И если кому-нибудь из вас сердце подскажет, что только любовь к вам водила сейчас моим пером и я говорю только сущую правду, — то я буду считать свою цель достигнутой; а если вы и в жизни вспомните и приложите к делу мои слова, то я буду вполне счастлив, — только при этом попрошу присоединить и ваши сердечные молитвы обо мне.

Михаил, епископ Каширский

19 декабря 1895 года

Полтава

¹ Пичета Иоанн (Йован) Христофорович (1844—1920) — протоиерей, преподаватель Полтавской ДС (1867—1888) и ректор Полоцкой ДС (1888—1889). Отец советского историка В. И. Пичеты (1878—1947). — Ред.



Из писем к настоятельнице Вировской пустыни матери Анне (Потто) (1894–1897)

Примечание издателя

Мать Анна — первая настоятельница и игуменья Вировской пустыни, открытой высокопреосвященным Флавианом, бывшим тогда архиепископом Варшавским, 1 августа 1894 года в селе Вирове Соколовского уезда Седлецкой губернии.

Мать Анна (в миру Анна Александровна Потто) родилась в 1865 году в городе Брест-Литовске в аристократической военной семье (дядя ее — боевой генерал В. А. Потто). Блестяще окончив курс варшавской гимназии, она первоначально посвятила себя педагогической деятельности, заняв место преподавательницы Мариинского училища в городе Холме. Но вскоре, следуя внутреннему своему влечению, она решила уйти в монастырь, и в Леснинской обители, находящейся вблизи уездного города Белы Седлецкой губернии, облеклась в скромную одежду инокини. Здесь под руководством замечательной по своей самоотверженной просветительно-благотворительной деятельности игуменьи монастыря матери Екатерины (в миру графини Ефимовской*) она совершала свои первые иноческие подвиги, с любовью и необыкновенной ревностью исполняя возложенное на нее послушание — заведение монастырской школы.

В 1894 году, с открытием Вировской пустыни, мать Анна избрана была в устроительницы новой обители и сделалась ее первой настоятельницей. Деятельность ее в этом последнем звании, поистине изумительная, показывает, что может сделать обитель, имея во главе человека с горячею верой в силу добра, с неподдельной, пламенной любовью к ближнему, с твердой надеждой на Бога и небесную помощь.

За девять лет ее настоятельства Вировская пустынь, находясь в центре воинствующего католицизма, не пренебрегавшего никакими средствами для свращения униатов и православных, сделалась оплотом православия для западной окраины России и в этом отношении заявила себя достойным детищем Леснинской обители.

* См. прим. 1, с. 597.

В 1903 году, 29 августа мать Анна (уже в сане игуменнии) скончалась от скоротечной чахотки. Плодами ее неутомимых, самоотверженных подвигов апостольской любви и милосердия остались: вполне благоустроенная обитель, вмещающая в себе до 600 сестер, всецело отдающих себя делу служения ближнему; в стенах обители — прекрасное двухэтажное здание второклассной школы для 200 девочек, две одноклассные церковно-приходские школы, приют для грудных детей и готовящихся к школе, богадельня для престарелых, больница и приемный покой. Мало того, трудами матери Анны и умело подобранных ею соработниц в ближайших к монастырю деревнях устроены ремесленные школы для малолеток и сельскохозяйственные — для девочек. (См.: Прибавления к церковным ведомостям. 1904, № 8.)

1

Скоро пробьет 12 часов и наступит Новый год, а я берусь за перо, чтобы пред началом наступающего лета испросить у Вас прощение, возлюбленная о Христе мать Анна, за мое непростительно долгое молчание на Ваше доброе, хорошее письмо. Простите. Такой недуг суеты и всяких хлопот обуял меня, что забросил всякую переписку. Приходится делать новое дело, и пока не привыкнешь к нему, все внимание уходит на него вместе с быстролетным временем. Теперь, с Новым годом нужно немного привести себя в порядок... От души Вам желаю того же вместе со всякими дарами благодатной помощи во внутреннем преуспеянии и внешнем процветании Вашей юной обители. Да будет новый год действительно новым в Вашей духовной жизни; пусть обновление внутреннего человека идет в Вас все быстрее и быстрее навстречу стареющемуся внешнему нашему облику. — Как Вы теперь устроились? Я с полным духовным услаждением читал Ваше письмо о том, как Вы попали в Виров. Слава Богу, что Он так милостив к Вам и дал Вам такую благодать. Помогите Бог в трудах. Но за внешними трудами не забывайте внутренних. Это главнее. Когда будет в обители сильный духовный рост, постепенно придет по Божьему устройению и внешнее преуспеяние. Спешить особенно не нужно. Ищите прежде Царствия Божия... Конечно, я не говорю о беззаботности и нерадении. Я имею в виду только мудрую постепенность и доверие к благому Промыслу Божию. — К великому моему сожалению, я доселе ни разу не виделся с N. N. Она как будто избегает меня, а я боюсь настаивать на знакомстве, чтобы не подать повод к различным предположениям с ее стороны. Сколько раз я ни заезжал к ней, ее не оказывалось дома. — Прошу Вас, пожалуйста, писать. Я буду теперь отвечать исправнее.

И о духовных нуждах говорите. Я счастлив буду, если смогу чем-нибудь посо-
бить Вам. Всей душой с Вами. Призываю благословение Божие.

Преданный Вам *епископ Михаил*

Имена сестер буду поминать; Вас поминаю в молитвах каждый день.

31 декабря 1894 г. 11.30 час <ов> ночи

2

Возлюбленная о Господе мать Анна!

Я очень виноват перед Вами своим долгим молчанием. Простите ради одо-
левающих меня немощей. Вот уже с лишком два месяца, как я по настоянию
докторов живу на южном берегу Крыма, в Гурзуфе. К 1-му декабря кончается
срок отпуска, и я, если Бог благословит, надеюсь к этому времени быть в Пол-
таве... Слава Богу, что у Вас в обители все идет хорошо, и Бог видимо помогает
Вам. Спасибо Вам за брошюрку: мне ее сюда не переслали; когда приеду в Пол-
таву — прочту. И школка, видимо, у Вас растет, а с нею и добрый православный
обительский дух среди забитого, упорного и жалкого народа; однако видно, что
он ищет истины, правды, света, только ему до сих пор ничего такого не давали,
и даже упорно отворачивали и от православной Церкви, и от духовной свободы...
Послужите, послужите на этом невидном, но великом миссионерском посту.
Этим подвигом наследуете Царство Небесное... Учите и воспитывайте, и Бог
научит и воспитает Вас самих. Кто больше дает, тот невидимо и получает... Если
же и относительно внешнего правила Вас совесть смущает, то я готов дать
коротенькое правило на каждый день: *Воскр<есенье>*: канон Иисусу и 50
покл<онов>, из коих 5 земных. *Понед<ельник>*: Параклисис Бож<ией>
М<атери> и 50 покл<онов>. *Вторн<ик>*: Канон Ангелу Хран<ителю> или
Безплотным и 50 покл<онов>. *Среда*: Канон Предтече или Кресту и 50 по-
кл<онов>. *Четверг*: Канон апостолам или Николаю Чуд<отворцу> и 50 по-
кл<онов>. *Пятница*: Канон покаянный и 50 покл<онов>. *Суббота*: Канон
всем свят<ым>; конечно, утренняя и вечерняя молитвы сами собой; акафисты
при одушевлении и — если позволяет время. Во время говения можно ежедневно
и всю четку пройти в молитве Иисусовой и поклонах. — Вот до испытания —
как пойдет дело по Божьему благословению. — Много ли, мало ли кажется
Вам — а Вы исполняйте и пишите о своем состоянии. Помогите Бог. Помолитесь
за меня, слабого и никуда не годного. Благослови Бог Вашу обитель.

С молитвой преданный Вам *епископ Михаил*

21 ноября 1895 года.

Возлюбленная о Господе мать Анна!

Спешу Вам ответить хотя бы кратко. Спаси Вас Бог за письмо, за добрые пожелания, за Ваше доверие ко мне, недостойному. Прошу Господа, да обновляет Он со дня на день Ваши силы, дабы служили Вы Ему в чистой правде и в беззазорной совести, все направляя только к Его славе... Затем к Вашим частным делам. Во-первых, я не одобряю Вашего отказа сообщить всю историю роста Вашей обители для Ниж<егородской> выставки... Вы о чем хлопочете? О своем смирении? Но разве Вы в самом деле думаете, что *Вы* все сделали? Ведь все соделал Бог и добрые люди, а главное — Бог... Но вправе ли Вы замалчивать Его славу? Никако же. А что Ваше имя там будет упоминаться, так что из того? Не все ли равно, мной или Вами Бог прославляется, лишь бы прославлялся? Именно в таком безразличии и есть высота смирения. Вы обставьте рассказ так, чтобы во всем виден был Бог, и тогда хоть миллион раз будет упоминаться Ваше имя, тосковать о том нечего... Вы просто боитесь возгордиться... А для этого и огораживаете себя... Но нужно огораживать *только* себя, а не Бога с собою... Смиритесь и пишите. Не думайте, Бог и без таких забот о себе смирит еще Вас... Жизнь велика... и душа человеческая — бездна. Лучше по-детски отдаваться Богу, чем нарочито прятаться в скорлупу; лучше повиноваться, нежели самочинно смиряться... Во-вторых, дурно, что правильца уже успели не исполнить. Но Бог простит. А на будущее время имейте вот что: если внимание утруждено и бессильно, каждый канон заменяйте 50 поклонами; что будет — напишите. В-третьих, благослови Бог новопокрытых рясофором. Да осенит Господь их души Своею любовью и силой, и пусть своею жизнью послужат Богу, чтобы обрести новую жизнь в Царстве Христовом... У с<естры> Ф., мож<ет> быть, другая борьба внутри, более глубокая, чем только озлобление за болезнь?! Утиши ее Бог. Болезнь всегда ко благу. Это любовь Божия. Пусть с<естра> Ф. поисповедуется хорошенько, и да умягчит ее Бог... Мне чувствуется, что в ней другое говорит и озлобляет ее, а не просто одна болезнь. — Больше радости и доверия ей покажите — и все благоустраится... Порадован очень Вашими успехами по силе Божией. — Не нужна ли Вам учительница гимназии, лет 30, жаждающая отдаться святому делу и сильная душой?.. Простите, храни Вас Христос.

Преданный Вам о Христе епископ Михаил.

Адрес: Симферополь: пр<еосвященному> М<ихаилу>.

(Письмо не имеет даты. По некоторым данным можно думать,
написано в конце 1895 г.)

Возлюбленная о Господе мать Анна!

Простите меня за долгое молчание. Недосуг, лень, немощи — тому причиною. На этих днях переехал на дачу около Ялты, выписал сюда свою матушку и намерен запастись здоровьем на зиму, если Бог благословит. — Поговорим о деле. — Относительно молитвы за инославных вот что скажу. Представитель Церкви (то есть священник или епископ) от лица Церкви (то есть в общественном богослужении) вправе молиться только за тех, которые находятся в ограде Церкви. На дальнейшее он Церковью не уполномочен. Есть апостольское повеление молиться за власть, хотя бы и иноверную, но тут молитва не о личности, а о представителе власти, помогающей созиданию Церкви. — Бывали в Церкви случаи молитвы за язычников, но это были молитвы об обращении их ко Христу, о вразумлении их безумного ослепления, то есть опять-таки только в их отношениях к Церкви. В нарочитых молитвах о вразумлении и обращении заблуждающих и доселе могут быть употребляемы личные имена. Молиться о других душевных и телесных благах, как вытекающих уже из благодатной силы, обитающей в Церкви, имеет смысл лишь при условии влияния этой силы, то есть при жизни в Церкви. — Другое дело — молитва частная. Здесь человек своими родственными и сердечными связями жизненно соединен со многими лицами и не принадлежащими Церкви, и в силу любви он не может не молиться за них Богу, чтобы Он спас их, ими же веи судьбами, чтобы Он одарил их Своими благами и пр. В таком случае Вы молитесь не от лица Церкви, не по уполномочию от нее, а во имя и по уполномочию своей богосозданной человеческой природы, связанной органическими связями со всем человечеством, а наипаче с присными. Тут молитва действенная не по силе благодати Святого Духа, дарованной Искупителем Церкви Своей, а по силе Вашей любви и милости Божией, все и всех направляющей ко благу вечной жизни...

Что касается Вашей ссылки на текст: «Молитесь друг за друга»¹, то тут, очевидно, разумеется взаимная молитва и, след<овательно>, принадлежность молящихся к одной Церкви; да при апостоле и не могло быть иначе, ибо никакого разделения не было. — Таков, по моему мнению, должен быть взгляд Церкви на молитву за неправоверующих; что подтверждает и практика Церкви с древних времен. Это не узость взгляда, а невозможность поступать иначе, невозможность заставить Церковь оживотворять то, что находится свободно и сознательно вне ее; это та же самая невозможность, которая ограничивает каждый живой организм известными пределами, внутри которых он только

и может оказывать свое жизненное органическое действие. Не можем мы перенести свою жизненную силу на кусок хлеба, лежащий перед нами, раньше, чем не примем его внутрь себя, так и жизненная благодать тела Церкви действует только на то, что подчиняется ее влиянию внутри Церкви; и наши усилия и мечтание поставить дело иначе показывают только, что мы не усвоили себе глубокого и неотразимо разумного и жизненного взгляда Церкви, действующей по внушению Св<ятого> Духа, Подателя и Устроителя всякой жизни с ее непреложными законами. — Об отступлениях в обычной церковной жизни я говорить не буду. Вы их знаете, и они ничего не доказывают. — Относительно благословения сестер, не иерейского, не смущайтесь. Перекрестить другого не грешно всякому любящему во Христе, тем более любящей настоятельнице, отвечающей за спасение сестер...

Слава Богу, что дело Христово у Вас в обители создается по всем направлениям. О своем недостоинстве и немощах не огорчайтесь, а только смиряйтесь, не приписывая себе ничего и отдавая всю себя делу. — Приезжие гости — доука, но нужно претерпевать, когда необходимо для обители; но только полагайте сему границы времени. — Сестру о<тца> Серафима² пригласить нужно и дать почувствовать ей сладость самоотверженной монашеской жизни — должно, но уговаривать не следует: пусть уговаривает Сам Бог и небесные покровители вашей обители, да своя собственная совесть, и труд и жизнь вашего дела. — Той барыне³ сейчас пишу, сообщая Вам адрес. Полный недосут не давал возможности и ей писать, хотя она знает о том, что Вы желали бы ее видеть, и знает адрес Десны.

Простите. Благословляю Ваших постриженниц. Христос да охранит их под сенью Вашей обители и Вашей любви.

Молю Бога о всех Вас и о благодатном преуспейании Вашего дела на созидание Церкви православной.

С любовью и Божиим благословением *епископ Михаил*

19 июня 1896 г.

Ялта

¹ Ср.: «Признавайтесь друг пред другом в проступках и молитесь друг за друга, чтобы исцелиться: много может усиленная молитва праведного» (Иак. 5:16). — *Ред.*

² Архимандрит Серафим (Мещеряков), о нем см. прим. 1, с. 570.

³ Речь идет о рекомендованной Владыкой (см. письмо 3) для школы при Вировской пустыни учительнице.

Возлюбленная о Господе мать Анна!

Простите, Господа ради, за мое молчание. Письмо Ваше пришло, когда объезжал епархию, затем наступление учебного года принесло бездну дел и забот; затем в ноябре уехал в Петербург, а возвратившись оттуда, заболел жестокой инфлюэнцией, от которой только что поднялся. Сердечно приветствую Вас и в лице Вашем всю Вашу обитель с ее сестрами с наступившим новолетием и с приближающейся Четыредесятницей Святой. Дай Господи, чтобы молитвенный дух пламенел все сильнее, а добрые подвиги, труды и послушания процветали все больше к созиданию обители и к спасению души... Дай Бог, чтобы исповедь на первой неделе поста соделала бы всех чистыми, а причащение Тела и Крови дало бы силу сохранить эту чистоту как можно дольше... Храни и благослови Вас Господь! Прошу молиться за меня, многогрешного и многонемощего.

С молитвой и Божиим благословением преданный Вам *Михаил, епископ Таврический*.

28 января 1897 года
Симферополь



Письма к разным лицам

Из письма к монахине Леснинского монастыря Иустине¹

...Мы ничем не можем и никак не должны находить извинения нашим изменам Его любви... Главное, старайтесь жить в настоящей минуте и с настоящей минуты. Что бы Вы ни делали, отдавайтесь всецело, до самого внутреннего существа души, без всякого рассеяния. Только настоящее существует; прошедшее ушло, а будущего еще нет; кто хочет *жить*, тот должен жить только в настоящем. Точно так же, когда что-нибудь неладно, старайтесь уладить в себе и кругом себя сей же миг, начать с первого же вздоха после ясного решения совести. А если неясно, то и не старайтесь вымучить из себя решения, отвлекаясь от настоящего, а призовите с верою благодать Святого Духа и ждите ее прихода и озарения, работая с доверием в тех настоящих мгновениях, которые Бог дает нам для возделывания, как Адаму — рай. Это сравнение не аллегория, а действительность. Вы, конечно, чувствуете это.

Относительно ночной молитвы, я думаю, что лучше всего читать псалтирь и каноны. Первая, Вы пишете, Вас утешает и подбодряет, а последние введут Вас в дневное богослужение. Я полагаю, что времени у Вас на большее не останется. Читая псалтирь и все прочее, старайтесь внять, какие чувства и какие порывы в Вас возбуждаются, и отмечать это. Тогда при тех или других случаях и настроениях Вы будете знать соответственные лекарства, даруемые Божественною благодатью. — Если бы осталось время не занятым, то есть у Вас особенно любимые молитвы или слова, которые ставили бы Вас пред Господом и воспаряли бы на небо в сонм Богородицы, Ангелов и святых угодников.

(Письмо не имеет даты)

¹ † 1897 г.

Из писем к А. П. К. 1895–1897 гг.

Примечание издателя

Первое и следующие за ним два письма писаны были преосвященным Михаилом из Гурауфа, куда по совету докторов он уезжал из Полтавы для поправления своего здоровья и где пробыл 2 месяца (с 17 сентября 1890 года по 19 ноября того же года). В это время Владыка состоял епископом Прилукским, викарием Полтавской епархии.

Письма 4–9 писаны из Крыма, когда Владыка, в звании епископа Каширского, разделял с престарелым архиепископом Таврическим Мартинианом труды по управлению епархией. Остальные письма, 10-е и 11-е, <писаны>, когда он был уже самостоятельным епископом Таврическим.

1

...Я на днях читал о любви, искренности и полной откровенности, царствовавших в первоначальной христианской общине, и припоминал наши отношения, которые, право, могли бы служить зародышем чего-то подобного прежним временам...

Смотрю я на все присланное¹ Вами и говорю себе: «Они сделали меня счастливым в эти дни среди бесцельной тоски; да воздаст им всем Господь сторицею в счастье и радости и здесь и там». Храни Вас Господь, д<орогая> А. П. Радуюсь, что больной О. лучше.

1 окт<ября> 1895 г.

¹ Речь идет о подарках, полученных Владыкой от полтавских почитателей ко дню своих именин (30 сентября). Между ними были две больших картины: одна (писанная масляными красками) изображала вид Крестовоздвиженского монастыря, другая (акварель) — Богоматерь у Креста, копия картины французского художника Поля де ля Роша. Об этих двух картинах и говорит Владыка во 2-м письме. — *Изд. Поль Деларош (1797–1856) — французский исторический живописец. — Ред.*

2

...Богоматерь прекрасно нарисована, и чем больше всматриваться, тем лучше. Я часто очень смотрю на Нее, и каждый раз внутри поднимается волна великого сострадания к необъятному, невыразимому горю... Картина Христа¹ веет божественным спокойствием и благоволением, а картина Богоматери дает почувствовать вышечеловеческую скорбь высочайшей и чистейшей души на земле; а монастырь (карт<ина>) говорит мне о нашем общем скромном уделе, где каждому Бог положил работать во славу Его и спасти себя и других... И великое

и скромное, и божественное и земное — все должно сочетаться в душе человека в одно гармоничное целое...

7 окт<ября> 1895 г.

¹ Вернее — икона Спасителя, олеографическая копия с произведения известного французского художника П. Лефлева, настолько искусно исполненная, что почивший Владыка считал ее написанной масляными красками. С этой иконой преосвященный Михаил при поездках на более или менее продолжительное время редко расставался.

3

Д<орогая> А. П. Если бы Вы знали, как меня тронуло Ваше слово καθήλθεν¹, написанное Вашей рукой, и притом так хорошо и красиво! Я живо представил, как Вы работали и сколько труда положили, чтобы переписать те листочки, которые я оставил...² Душевно спасибо Вам. Дай Бог, чтобы Ваши труды принесли Вам духовную пользу, заставивши Вас вдумываться в Евангелие, этот неиссякаемый источник всякой жизни и радости... Только вот за другими листочками стало дело. То душевное настроение было очень плохо, то гостил у меня гр. Бальм[ен], проводя со мной все дни, — и не было возможности подумать о деле ни одной минуты. Уж простите с Ал. И. мне мою леность и косность. Вот за эти дни покончу с ответами на накопившиеся письма и возьмусь за дальнейший просмотр бумаг. Относительно славянск<ого> текста Вы напрасно беспокоитесь. Я писал по русскому тексту, и теперь он сохранится в переписке. Здоровье мое хорошо. Ныне чувствую себя очень бодро. Погода у нас дня четыре стояла оч<ень> холодная и бурная; на горах выпал снег. Сегодня потеплело, и солнышко тепло сильно; t-га в тени 20° R, а на солнце 29°. Иван Дулыч заскучал без скрипки и все тянет меня в Полтаву. Из письма к М<ихаилу> Ник<олаевичу> Вы уже знаете, что я решил остаться еще на месяц. От всего сердца спасибо Вам за Ваши добрые письма. Когда проходит день и я не получу ни от кого, становится как-то скучно... Привет и благосл<ование> всем. Храни Вас Христос. С любовью и молитвой пред<анный> епископ Михаил.

24 окт<ября> 1895 г.

¹ Пришел (греч.). Вероятно, речь идет о работе епископа Михаила с греческим текстом Евангелия. Форма καθήλθεν встречается в Лк. 4:31: «И пришел (καθήλθεν) в Капернаум, город Галилейский, и учил их в дни сabbотные». — *Ред.*

² Речь идет о статьях епископа Михаила (Грибановского), печатавшихся в «Полтавских епархиальных ведомостях» за 1896 г. под заглавием «Над Евангелием». — *Ред.*

Пять уже дней, д<орогая> А. П., собираюсь писать Вам, а через Вас и всем моим близким. Но выпали такие денечки, что и вздохнуть некогда. Спасибо Вам за Ваше хорошее письмо. Удивительное дело, как помимо нас над нами бодрствует нежная, любящая десница Бога. Я позабыл совсем день своего пострижения. Накануне, однако, почувствовал себя очень хорошо, какую-то беспричинную радость. Стал домышляться, откуда и за что такая Божия благодать. И вдруг оказалось, что годовщина моего пострижения. А в этот же день подоспели письма от Вас и О. И. с Ал. И. Для меня вышел вдруг полный праздник души. Так и многое другое. За время моего пребывания в Полтаве столько можно найти случаев, когда помимо моего сознания вдруг устраивались такие обстоятельства, которые ясно показывали на любящую волю Божию. Потому и можно быть покойным за свое будущее. Нужно лишь предаться сердцем Богу и по совести исполнять все, что приняли на себя. А там только внимательно следить, чтобы усмотреть час Божией воли и не пропустить Его указаний, как бы ни были они неожиданны и, по-видимому, даже странны и неподходящи ко всему прошлому нашей жизни и к планам нашего сознания. У Бога бесконечно широкий кругозор, и отдающихся Ему Он ведет Своими вечными, а не их измышленными путями... Потому-то и радость, и покой должны быть в нашей душе, и полная готовность идти по Божьим указаниям... Сегодня месяц, как я простился со всеми вами... Вы и О. И. последние мелькнули в моих глазах.. Господь храни вас всех... Сегодня доктор Сачеванов говорил о письме к нему Саж. Меня до глубины души трогает ваша любовь. — В воскрес<енье> по его совету не служу. — Сегодня поеду в заседание Миссион<ерского> комитета. У нас ведь до 14 000 сектантов всех родов... Простите.

Всей душой преданный Вам и молящийся о Вас е<пископ> Михаил
Благослови Бог всех вас
19 января 1896 года

Д<орогая> А. П. Уже давно, давно собираюсь ответить Вам на Ваши хорошие и добрые письма... Но что делать! Верно, не приходил час Божией воли. Вы вот пишете, что не совсем понимаете, что такое час Божией воли и как можно следить за его наступлением в нашей душе и жизни... А между тем вся наша внутренняя жизнь должна созидаться по этому мерилу, иначе все выйдет непрочное, беспорядочное, выдуманное и вымученное, а потому и неустойчивое...

Можно читать Евангелие и думать над ним и все-таки не понимать, не разуметь его. Вы можете десять раз прочитывать известное место и, по-видимому, сознавать его смысл, но вдруг в одиннадцатый раз открывается точно молнией вся благодать слов, вся глубина жизни, скрывающейся в них, и вы видите, что до сих пор ничего не понимали и только обманывали себя призрачным, поверхностным знанием. Это, значит, наступил час Божией воли для Вас...

Вы принимаетесь за молитву, настраиваете себя, мучаетесь, и ничего не выходит; вдруг внезапно обвевает Вас умиление, нисходит свыше, озаряет Вашу душу радостное желание стать пред Богом и помолиться Ему, — это значит — наступил час Божией воли... Вы идете своим путем жизни, строите планы, но все Ваши соображения и усилия рушатся, и Вы, усталая, оставляете все на волю Божию. Проходит известное время, Вы всматриваетесь в прожитое и настоящее и, к своему удивлению, замечаете, что совсем другими средствами исполнились, а м<ожет> б<ыть>, и преисполнились Ваши самые высокие желания и стремления, или же видите, что Вы вопреки своей воле повернули на другой, лучший путь, где именно и найдется то, что дороже всего на свете; это значит — приспел час Божией воли для Вас сознательно вступить в дарованную Богом действительность, сознательно работать в ней и доверчиво благодарить Бога за все сделанное Им...

А как наблюдать и следить за этим наступлением? Внутри обращенным чувством, внутренним зрением и слухом, сердечным вниманием. Веяния свыше идут изнутри, из тихой и светлой глубины нашей внутренней жизни; веяния эти тихи и нежны; малейшее внешнее дуновение, малейший шум суеты и суетных мыслей, и они становятся неслышны и неосязаемы... Нужно учиться приникать к ним своим вниманием; нужно учиться хранить и оберегать их, как когда-то учились оберегать горящую свечу двенадцати Евангелий от всякого ветра и неосторожного дуновения... Это не значит совсем удалиться внешней жизни: можно и в ней находить постоянные побуждения обращаться внутрь себя, держать себя у себя же и если отдаваться чему-нибудь, то только добру и любви во имя Христа... Можно жить внутри, чувствовать веяние благодати и в то же время всецело отдаваться делу любви к ближнему. Более того. Чем ни решительнее отдаетесь другим, чем ни полнее забываете себя, тем живее чувствуете свою внутреннюю жизнь и проникающую ее благодать Божию, а с нею и радость, и все растущую чуткость ко всяким малейшим колебаниям своего настроения... Уж таков божественный круговой закон жизни: чем ни глубже идем в себя, тем горячее любим других и отдаемся им; и чем ни полнее отдаемся им, тем легче и глубже

входим в себя... Это тайна, коренящаяся в тайне Троичности... — Ну, всего не перепишешь.. Рад, что наконец нашел время побеседовать в Вами... Как идет Ваше чтение? Мне вчера показалось, что послания лучше читать утром: они мудреней и в то же время ближе настраивают к деятельности дня... — Мое благословение и самые горячие пожелания всего доброго всем нашим близким. Здоровье мое хорошо. Еще прибавь в весе на фунт. — Сегодня служу в соборе и читаю акафист Страстям. Храни Бог.

Всей душой преданный Вам е<пископ> Михаил. Вчера был со всеми вами
24 февраля 1896 г.

6

Д<орогая> А. П. Душевно был тронут Вашим письмом. От всего сердца благодарю. Вы теперь отдыхаете. Дай Господи, чтобы был отдых не тела, но и духа. Помните, что Вы писали о Вашем недостоинстве и что было поводом к этому? Отвечаю Вам: наше достоинство бывает по устройению Божию, и я надеюсь, что Вы окажетесь достойны того, чего желаете от чистого сердца. — М. Н.¹ теперь уже едет, но в Рязани ей придется подождать с денек. Посмотрит город и помолится. Посылайте скорее ко мне А. И. с О. И. Они лучше все устроят... Не печальтесь... Еще раз душевно благодарю Вас. Пишу сейчас и А. И. Ваши слова об его проходах я понял действительно, что Вы его провожаете немедленно, но на след<ующее> утро уяснил себе настоящий их смысл. Вы чутко угадали мое недоумение, — и спасибо, что написали поправку. Храни Вас Бог.

С любовью и Божиим благословением преданный Вам епископ Михаил
30 мая 1896 г.

¹ По просьбе Владыки упоминаемая в письме М. Н. должна была отправиться в Рязань, чтобы встретить там его мать-старушку и сопровождать ее в Симферополь и затем в Ялту, на Исар, где Владыка жил летние месяцы 1896 г.

7

Д<орогая> А. П. Не следует жалеть о прошлом, а нужно благодарить за него Бога. Ваш приезд в Я<лту> доставил мне истинную радость, а доставил ли Вам пользу — это смотрите сами. Духовного роста, конечно, никакого, но если немного душевно отдохнули, то и за то слава Богу. — Как теперь устроились и все ли благополучно? Я хотя и обещался сейчас же по приезде наготовить Вам материал для переписки, но до сих пор не могу и дотронуться

до него, по причине недосуга и образовавшейся в Исаре лени. Храни Вас Господь в мире и внутр<енней> радости. Привет и благословение всем близким и помнящим меня.

С благословением Божиим и любовью преданный Вам о Христе
епископ Михаил
5 сент<ября> 1896 г.

8

Д<орогая> А. П. Спасибо Вам за хорошее Ваше письмо. Слава Богу, что я могу по Божественному устройению доставлять иногда мир и радость в те минуты, когда у Вас на душе немирно и печально... Не волнуйтесь: делайте все, что в Вашей воле и любви, а остальное предоставьте Богу; оттачивайте на своем горе свое терпение и смирение. Нужно всегда помнить, что зло в мире внедрилось так глубоко, овладело темными сторонами нашей природы так крепко, — что никакая наша жертва не может рассчитывать на победу и одной миллионной части этого зла. Что наша жертва! Жертва Самого Бога — и то, смотрите, как медленно, с каким трудом дает плоды спасения, сколько требуется Божьего долготерпения и бесконечного милосердия! Мы должны знать, что боремся со страшным и сильным в мире врагом, а потому и должны смиренно смотреть на свои силы в этой борьбе. Наше дело — жертвовать всем, что в нашей власти, а остальное предоставить спасающей силе Христовой, действующей неослабно и вечно. Бог не посрамит нашей любви и молитвы веры, враг будет побежден, но когда?.. Сейчас ли, на смертном ли одре, там ли, где действуют лишь молитвы об усопших, — это не нам знать, не ведущим ни глубины, ни силы зла, которое мы искореняем... — Молюсь о Ваших родных вместе с молитвой о Вас. Храни Вас Бог. Привет и благословение нашим близким и всем помнящим меня.

С благословением Божиим и любовью епископ Михаил
24 сент<ября> 1896 г.

9

Д<орогая> А. П. Спасибо Вам, что не поленились присоединить свое письмецо к письму М. Н. Вы не обращайтесь внимания на мое молчание и не думайте, что я не пишу потому, что Ваши письма пустые. В этом Вы ошибаетесь. Я всегда с великой радостью читаю Ваши строки. А не отвечаю, надеясь на Вашу доброту и снисходительность к моим неможам и всякого рода затруднениям. Вы измучились своим горем. Жаль мне Вас. Отцы ели терние, а у детей

оскомина¹. Носите бремена друг друга с терпением². Но что же нам делать в таких случаях? Только любить, делать все возможное для нас, молиться и все остальное со смирением предоставить воле Божией. И тогда мир превыше всякого мира снизойдет на душу Вашу. Храни Вас Господь! С благословением Бож^иим и молитвой пред^{ан}ный Вам *епископ Михаил*.

Надеюсь, что Симферополь будет ближе Вам с переездом А. И. и О. И.

7 дек^{аб}ря 1896 г.

¹ Иер. 31:29–30; ср. также: Иез. 18:2–4. — *Ред.*

² Ср.: «Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов» (Гал. 6:2). — *Ред.*

10

Д^{оро}гая А. П., Христос Воскресе! От всего сердца приветствую Вас с Великим Светлым Праздником. Да будет светло и радостно у Вас на сердце и во всей жизни. Проходит Великая, чудная Страстная неделя, и я часто молитвенно останавливался на Вас. От страданий — к воскресению, — вот путь нашей жизни. А. С. с благоговением говорит о Вашем настроении. Господь да устроит Вас Своею любовью... Бог видит, как душевно часто бываю близ Вас и с Вами... Много хотелось бы написать, но Вы поймете, что всего не написать. Да исполнится радость Ваша — об этом молюсь непрестанно и радуюсь вместе с Вами любви Божией и истине жизни, открытой нам той же любовью. Храни Вас Христос! Спасибо за цветы. Я и так полон воспоминаниями о всех Вас.

С молитвой и любовью *епископ Михаил*

11 апр^{еля} 1897 г.

11

Приветствую Вас с наступлением Св^ятой Четыредес^{ят}ницы. Дай Господи духовно провести св^ятые дни поста и светло встретить праздник Христова Воскресения. — Благодарю Вас за письма; они мне доставляли утешения в скорбные дни моей немощи. Прошу прощения, что не находил сил ответствовать на них, но молитвенно всегда призывал благословение Божие за Вашу любовь и доброту ко мне. Первую неделю я не говел и слушал только единственную службу: сил было мало. Вспоминал полт^{ав}ские службы и прошлогодние в Симферополе. Но видно, так угодно Господу...

Если списанное по моей просьбе Евангелие готово, то я буду очень рад и благодарен за присылку его мне.

Приветствую всех близких. Всегда со всеми в молитвенном общении во Христе. Милость Божия да будет с Вами. С любовью и молитвой *епископ Михаил*.

27 февраля 1897 г.

Письма к А. Ф. 1892–1893 гг.

1

Дорогая моя А. Ф.!

Сперва о деле. Относительно излишка в службах у нас, сверх Вашего ожидания, я частью с Вами согласен. Конечно, лучше бы поменьше, но посознательней, поинтенсивней в чувстве. Но только смущаться особенно нет оснований. — Во-первых, это нельзя назвать идолопоклонством, *п<отому> ч<то>* ведь Христос разумел тех, кто полагает значение в многочисленности молитв, так сказать, именно в ней видит заслугу. В Церкви этого нет. Умножение произошло просто исторически, и всякий Вам скажет, что одна кратенькая молитва, сказанная от всего сердца, стоит всех молитв, произнесенных механически. Значит, об идолопоклонстве не может быть и речи. Во-вторых, примите во внимание, что все наши службы, кроме литургий, носят монастырский характер, взяты из монастырей. Там они были совершенно уместны, *п<отому> ч<то>* там все усилия были направлены к поддержанию постоянного молитвенного настроения. Если же мы до сих пор не приспособили монастырского строя молитвы к своей обыденной жизни, то это потому, что наша светская среда совершенно разорвала связь с Церковью и нарушила ее правильный рост; поневоле пришлось заостенеть на древнем и заимствованном. В-третьих, я обратил бы Ваше внимание на то, что многочисленность молитв имеет свою хорошую сторону и для мирских людей. Дело в том, что мы страшно рассеяны. Дайте нам коротенькую молитву, и мы чрез несколько дней будем произносить ее без внимания, и так как по правилу все будет ограничиваться ею одной, то мы, собственно, останемся без молитвы. Теперь же сквозь всю суету мысли мы в продолжение, положим, часа все же выберем несколько фраз, несколько мгновений, когда сможем помолиться... В одном месте мы прозевали, вдруг то же повторяется в другом, и мы уже слышим. Я сам знаю по себе. Я читаю утренние молитвы. Их несколько. Я рассеян. Но все же, прозевавши одно, я воспринимаю другое; часто вдруг глубоко действует то, чего прежде и не замечал. Судя по

логике, одна молитва повторяет другую, и, след<овательно>, излишек. А судя по живому опыту — это благотельно, п<отому> ч<то> не здесь, так там вдруг придешь в себя и помолишься... Так и в церкви. Часто стоишь болваном долго и вдруг очнешься, и как хорошо чувствуешь, слыша, что повторяется то, что уже было... Если это рассеяние бывает у более или менее удаленных от жизни людей, то что же сказать о мирских? Сделайте богослужение только из молитвы Господней — и поверьте, что, кроме вреда, ничего не выйдет; и те несколько мгновений молитв, которые встречаются сейчас, пропадут. А что нужно делать все более ясным и понятным, читать раздельно, со смыслом — это само собой разумеется. Кто ж это может опровергать?..

Так, видите, карающей руки не оказалось... Относительно сомнений вообще не тревожьтесь. Любите Христа, любите Бога, любите людей, будьте готовы признать всякую истину, раз Ваше сердце, Ваша совесть признают это за истину — и больше ничего; все остальное само придет. Пагубен излишний консерватизм, упорное отстаивание своего во что бы то ни стало, гордое противление всему, что не от меня. Вот это опасно. А раз мы просто и с любовью ищем правды, не размышляя о своей персоне и о ее непогрешимости, то сомнений нечего бояться... Для такой души впереди свет... Да и что останавливаться на сомнениях?! Сомнения всегда появляются в пустых промежутках души. Когда любишь, когда работаешь во всю мочь — до сомнений ли тут? А ведь уж любить и работать ради любви и Христа — это может и не подлежать сомнению... Что касается Вашего чтения моих писем М. и П. А. — то я никак не возлагаю на это никаких надежд. Для Вас я живая личность. Вы читаете не слова, а мою душу, мое сердце, моего внутреннего человека. А для них мои письма — только слова и мысли. А в религиозных вопросах это очень и очень недостаточно; почти ничто... Впрочем, м<ожет> б<ыть>, какая-нибудь мысль и западет в душу и, м<ожет> б<ыть>, при случае окажет услугу. Я, во всяком случае, рад всякому добру... Ах, дорогая моя, у Вас тоска по деятельной работе, и у меня тоже. Вы тяготитесь аристократическим бездельем, в сущности, и я тоже. Право, мне становится иногда очень тяжело и стыдно. Я столько поглотил в себя и ничего еще не произвел. Мне хочется черной, непосредственной работы. Я чувствую, что все-таки довольно значительный запас мыслей, взглядов, чувств я должен применить к непосредственному делу. Даже книга меня не удовлетворит. Я не вижу живого повода к ней... Мне нужна жизнь, и я сейчас бы стал реагировать на нее для Христа всем запасом моих сил. Создалась бы и книга, но она имела бы жизненную основу; каждая строка в ней была бы по непосредственному

требованию жизни. Книга составила бы из актов моего долга по отношению к личностям. А теперь все как-то неопределенно: не знаешь, кому пишешь, и потому нет и крепкого чувства жизни... У меня теперь много личной переписки. И я рад этому. Все же знаешь, кому пишешь, и имеешь живую, конкретную цель. А там напишешь неизвестно кому... Да, христианская деятельность непременно должна иметь дело с жизнью, а книги имеют смысл только настолько, насколько они результат жизни... Господи! Сколько надумано! Кажется, и во всю жизнь не представится поводов высказать все... Нет, очевидно, скорее нужно браться за жизнь; будет барствовать... А впрочем, и тут Бог. Дай Господи и Вам устроить дела по совести...

2

Дорогая А. Ф.! Письмо Ваше, от 21 ноября, получил 30-го; постоянно на 9-й день. Это еще терпимо; навряд ли будут идти скорей. — Вы пишете с негодованием о современном обществе. Я совершенно его разделяю. Его разложение, и нравственное и умственное, идет все *crescendo*...¹ А еще что будет из этой молодежи, которая ведь ничему не училась и, вероятно, а впрочем — не знаю, — и теперь не учится? Но только я не согласен с Вами, когда вы ставите это разложение с какую-то связь с религиозностью. Что Вы разумеете под ней? Торговлю благочестием из-за куска хлеба? Маску ради честолубия? Моду обезьян? Зуд на всякую новинку? Если да, то, конечно, Вы правы: теперь религиозности больше. Или, может быть, благочестие одного или двух высших представителей государственной власти? Но благочестие и религиозность не проводятся на бумагах; они в сердце и жизни; а бумаги — это мыльные пузыри; они создают пустой призрак религиозности, не более... Или, м<ожет> б<ыть>, Вы разумеете тот факт, что как будто стало больше интереса к религиозным вопросам? Но это лишь показывает, что прежние взгляды общества не удовлетворяют и ищут новых путей. Но искание еще не есть религиозность... Потому и ищут, что остались без принципов; и пока ищут лучшие, худшие пользуются суетолокой и мошенничают без всякого зазрения совести. Да и какая совесть, когда никто не знает, что истина, что добро, что зло...

Или, м<ожет> б<ыть>, Вы разумеете пробудившееся в сердцах средней интеллигентной публики тоскливое стремление к вере? Но это и произошло именно потому, что старые идеалы потускли, не удовлетворяют, а новых нет, а живется худо, и чем ни дальше, тем хуже... Когда худо, тогда и обращаются чаще всего к вере... Но какая же, собственно, это вера?!

Я ставлю современную «религиозность» и разложение в такую связь: старые, крепостные основы общества рушились; новых основ нет; государственность начала рушиться; и вот крики о религии, о вере как об основе государства; отсюда все циркуляры, все заботы о благочестии; но это крик... не более.

Интеллектуальное развитие нашего общества очень слабо; в 60-х годах мы просто приняли на веру то, что нам казалось последними выводами западного просвещения. Это была мечта, вера, порыв... Конечно, он долго держаться не мог. Выступивши в жизнь, он сразу обнаружил нашу действительную дикость. А тут и сама Европа оказалась уж не такой непогрешимой, как мы воображали... И вот почти детски прямолинейные теории и мечтания рушились. Новых основ нет; мы решительно не подготовлены ни к каким серьезным творческим трудам мысли; мы рады бы опять ухватиться за Европу, но она сама разлагается на миллионы воззрений. И вот крики о принципах веры, об искании новых религиозных основ. И тут кажущаяся религиозность мысли явилась уже вслед за разложением...

Тот же процесс и в жизни чувства. Разочарование, уныние, тоска закрались в души тех, кто когда-то горел огнем одушевления. Где результаты? Где плоды? А в душе неудовлетворенность, разлад... И вот опять на помощь кричат: «Веру! дайте нам веру! С ней, наверно, лучше, легче!» Эти крики, собственно, в каждой интеллигентной семье настоящего времени; конечно, это великого значения факт, но... разве это религиозность?.. И разве она может служить основанием упрека: вот все становится религиознее, а жизнь все хуже и хуже. Где же сила вашей религии? Отчего же это бессилие? Да оттого, что это и не вера! Это только тоска опустевшей и разочарованной, а часто и истерзанной души... Во всяком случае, и в государстве, и в обществе, и в мысли, и в чувстве религиозность является только той соломинкой, за которую хватается жизнь. Соломинка не виновата, что мы тонем, и было бы странно винить религию в нашем разложении...

Вот когда испытания, несчастья, может быть великие, потрясающие, очистят нас, взволнуют до той глубины духа, откуда идут все творческие силы, когда религия будет для нас положительной силой, когда мы сможем уверовать в ее возрождающую силу, когда мы будем вполне готовы отдать за нее свою жизнь, — вот тогда религия возродит нас... А теперь... какая у нас вера! Мы не знаем, во что и верить! Ныне готовы лампадки зажигать, а завтра — полегчает — готовы и Бога побоку! Разве это вера? Разве это тот огонь, что прожигал сердца святых? Разве мы понимаем, чувствуем, что значит новая жизнь?

Новая радость, в сравнении с которой вся земная жизнь — ничто? Если та вера действительно спасла мир, то наша «вера» — только проблеск, звук... не больше. Нам нужно еще до нее дорастать... м<ожет> б<ыть>, нашими несчастьями... Наша мысль так плоска, наше сердце так мелко, что действительно мы не в силах воспринять удивительнейшее, несказанное, истинно божественнейшее величие христианства!.. Ах, я это время читал и перечитывал всего Шопенгауэра! Боже мой, насколько великая душа этого атеиста (так он сам себя называл) ближе подходила к христианству, чем наши доморожденные философы, кричащие, по-видимому, о Христе и православии... Великий и искрометный дух гения способен был подойти к грандиозным замыслам и божественному плану спасения христианства очень близко... И рядом — наши радатели, издававшие целый сборник о Шопенгауэре... Смешно и грустно... Самые его ошибки в миллион раз лучше приводят ко Христу, чем вся эта мелкопоместная куриная болтовня наших quasi-христианских философов вроде Грота, Лопатина и др. Мне очень тяжело было читать их; стыдно, страшно стыдно за себя. Да, христианство, по своим философским идеям, бесконечно высоко и глубоко и, помимо божественной помощи, только доступно гигантам мысли. Наши же мизеры только испошляют, принижают его. Вот теперь скандал с Соловьевым в Москве². Я вполне сочувствую, что он затрагивает живые религиозные вопросы и обличает современное христианство и православие. Все эти вспышки и скандалы все же готовят почву... Но я не понимаю, как — все же крупная фигура — Соловьев мог так опуститься в плоское рационализирование и низвести христианство к общественному реформаторству... Это — христианство-то! Имеющее весь свой смысл в коренном перерождении самой души человечества, всех источников всей его внутренней и внешней жизни! Это христианство-то, Основатель которого умер Один за всех на позорнейшем кресте, дабы внутренне Духом Святым всех верующих в Себя пересоздать, дать всем семя «нового» человека... И такую страшную глубину замысла низвести к плоскому реформаторству! Не испытано ли всем человечеством, что с своими внешними реформами мы вертимся как белка в колесе между Сциллой и Харибдой? И чем ни дальше, тем больше иссыкает жизнь. Недостает жизни, недостает сил, все лезет врозь в самой глубине души, все сохнет и гибнет, точно старое растрескавшееся дерево... а тут и источник жизни, возродивший когда-то, насколько могли тогда воспринять, языческий мир, готовы свести на реформаторство внешней жизни. Впрочем, не знаю, м<ожет> б<ыть>, совсем и неверно передаю его мысль. Я был бы от души этому рад... А его противники?

Один ужас. Какой-то Грингмут³ разыскивает, православный ли он? Странно, чтобы не сказать: скверно... Я очень боюсь, как бы не заставили какое-либо духовное лицо написать против Соловьева... Наверное, провалится⁴. Наша религиозная мысль в заскорузлых тенетах схоластики. И какая бы истина ни была, она сквозь эти тенета не убедит, кого именно и следует убедить... Право, мы перескакиваем трагические моменты религиозной мысли... Так стоит дело, что чем более плоска мысль, тем она свободней и привлекательней... А истина запятана в такие дебри сухих, изживших, испошлившихся схоластических терминов и фраз, что ее нужно постигать с терпением истинно мученика...

Простите, что столько написал и, кажется, бессвязно. Утешаюсь тем, что по неразборчивости Вы, наверно, пробежали, а не читали. — Мое здоровье хорошо. Работаю усердно. Весьма часто ощущаю, как будто ухажу, ухажу куда-то, откуда нет возврата. — Целую Лизушку крепко. Благослови ее Бог за то, что она утешает Вас и дает Вам чувствовать в сердце любовь; это все, что спасает нас. Привет Марусе. Храни Вас Господь! С любовью, Ваш архим<андрит> Михаил.

2 декабря. 12 час. ночи

¹ Музыкальный термин, означает игру с постепенным усилением звука. — *Ред.*

² Очевидно, имеется в виду статья архимандрита Антония «Подделки В. С. Соловьева» (Московские ведомости. 1891. С. 210; см. также: ПСС. Т. 3. С. 177–184). — *Ред.*

³ Грингмут Владимир Андреевич (1851–1907) — публицист, критик и политический деятель. Основатель Русской монархической партии (1905). В 1870–1896 гг. преподавал немецкий, древнегреческий языки и эстетику в лицее Памяти Цесаревича Николая в Москве, основанном М. Н. Катковым, а в 1894–1896 гг. был его директором. Будучи по происхождению немцем-лютеранином, в 1876 г. принял российское подданство, в 1878 г. — православие, в 1892 г. возведен в потомственное дворянство. — *Ред.*

⁴ Опасения отца Михаила не подтвердились. С критикой воззрений Вл. Соловьева достаточно резко и вполне успешно выступали: друг епископа Михаила митрополит Антоний (Храповицкий), профессор МДА А. И. Введенский и многие другие деятели Русской Церкви. — *Ред.*

3

Дорогая А. Ф.! Я теперь все работаю над воспроизведением жизни и характера Христа. И знаете ли, что больше всего мне бросается в глаза, конечно, помимо всех родов высоты и чистоты? Это — полнейшее отсутствие мечтательности, порывов к фантазийному, к фиктивному. Это — величайший реалист; Он только видит и исполняет то дело, которое у Него сейчас под руками; Он не роется вширь, а работает в глубину над теми, кто сейчас около Него; никогда ни одного сочиненного, общего слова; каждое вызывается сейчас представшим конкретным случаем; даже нет ни одного сочиненного срав-

нения; каждое из них взято из окружающей Его в данную минуту обстановки; за обедом Он — и сравнения взяты отсюда; в поле Он — и образы отсюда; на небе облака — и Он пользуется этим; скоро зайдет солнце и настанет тьма, и Он применяет к Себе. Просто, удивительно. У Него решительно нет ничего искусственно сочиненного; ни одной фикции ни в слове, ни в чувстве, ни в поступках. Он на каждом шагу всецело воспринимает реальную среду, реальную обстановку, реальное настроение окружающих лиц — и сейчас же всецело воздействует на них. Мы всегда живем где-то, всегда думаем и мечтаем о чем-то или из прошедшего, или из будущего; настоящее как-то скользит по нас, оно только между прочим и никогда не исчерпывает нас, уплывает от нас. У Него решительно этого нет. Он всецело воздействует на настоящее; у Него нет ни одного порыва к беспредметному, ни одной нотки неудовлетворенности; весь мир пред Ним, и Он действует в тесной среде, отвергнутый всеми, не понимаемый никем, и действует с полной, бесконечной удовлетворенностью. Даже будущее является Ему не как фантазия, мечта, сладостная или горькая, а как неизбежное настоящее, как определенная Богом реальность. И Он говорит об этом Своим ученикам просто как о факте, имеющем быть... Такое отсутствие пустой рефлексии, мечтательности, порывов неудовлетворенности настоящим делом и стремления к чему-то будущему, — отсутствие всякой такой фантазийности, сочиненности — по-моему, это одно из величайших чудес, если не самое великое... И оно поразительно особенно для нас, людей этой фиктивной эпохи, людей, все рвущихся к чему-то, мечтающих, рефлектирующих, копающихся и совсем не живущих настоящей, реальной жизнью, не работающих над тем, что сейчас есть у нас под руками, не удовлетворяющихся никаким делом, все кажущимся нам мелким, ничтожным... В каждую былинку можно вложить бесконечность, а мы и всем миром, пожалуй, не удовлетворимся... У нас все широкие размахи: скорбь — так мировая, а рядом живет несчастный, — мы не бросим ему взора или слова любви; нравственность — так абсолютная, а сами пьем, грязним себя злыми чувствами и нимало не замечаем этого... Ах, все это я пишу потому, что видел и вижу это сейчас и на каждое слово свое могу сказать несколько примеров, да и на самом себе вижу этого беса. Это мечтательство, эти порывы куда-то, — все это диавольский клапан, чрез который уходят наши силы, наша способность работать над тем реальным делом, которое сейчас, сию минуту есть у нас и просит нашего труда, нашего подвига, нашей любви... Потому-то мы и рвемся вдаль, что не умеем работать около себя; потому-то мы и мечтаем о любви ко всем, что не умеем

любить действительно тех, кто около нас; потому-то мы и живем в будущем, что не умеем жить в настоящем. И потому-то настоящее уплывает, уходит от нас таким же худым, как было. Мы не улучшаем его своею любовью, своим трудом; окружающие нас люди не чувствуют нашего света; а мы, ленивые, нерадивые рабы, утешаем себя мечтами, порывами, мы любим что-то, мы работаем над чем-то... но, к сожалению, все это в фантазии, то есть в пустоте... Ах, дорогая моя, любите, любите Лизу; держитесь за нее; это реальное, реальнейшее, святейшее дело. Не рвитесь куда-то. Право, это призрак, который отнимает у Вас реальные силы. Читайте то, что должно помочь Вам в Вашем действительном деле; но смотрите, ведь тут хватит материала на сотни жизней; Лиза вырастает, и Вы свою любовь должны направить к ее правильному расцвету всех ее духовных и физических сил; смотрите, сколько здесь чудного, прекрасного, сколько знаний, сколько подвига, сколько самоотвержения!.. Весь мир не стоит человеческой души, и она под Вашим призором, под Вашим воздействием... О, эта фантазия! Я просто чувствую ужас перед ней. Это величайший враг. Все раскидываешься, рвешься, а то, что под руками, проходит без нашей любви, без нашего подвига... Нет, нет, дорогая моя: боритесь и Вы, ради Господа, боритесь с этой жадной пустых порывов... Реализм, величайший реализм — вот что говорит нам Христос, и мы должны подчиниться, должны себя переломить во что бы то ни стало. Нечего мечтать и воображать себя таким-то и такими-то... нужно любить и работать, что есть перед глазами и руками, и тут, и тут сосредоточить все свои лучшие силы... — Пора кончать, а еще много, много хотелось бы писать... Я здоров вполне. Часто бываю у моря. В Россию, вероятно, поеду: во-первых, жара вредна, во-вторых, мать больна. Первая причина для меня важна потому, что работать, говорят, решительно нельзя — в жару; а если так, то зачем же и оставаться. — Но увижусь ли с Вами, — не знаю. У меня есть еще очень нужные дела, по которым нужно повидаться с некоторыми лицами, но навряд ли я успею приехать в Питер, когда они будут еще там. Одним словом, в Пет<ербург> попаду только по серьезному делу... по делу Христа, а не ради баловства себе. Храни Вас Господь. Крепко жму руки. Целую Лизушку крепко. Тут живут две русских, Елагина и Клендо. Была ли в Севастополе Елагина?

Вторник 11 января

Дорогая моя А. Ф.! Вчера получил Ваше письмо. Спасибо. И охота Вам читать о всех этих нервностях и наследственностях!.. Это только растравляет и отравляет жизнь, не принося ни малейшей пользы. Для настоящего верующего христианина наследственность не страшна, потому что есть возрождение, ради которого и приходил Христос. Неужели Вы думаете, что от дурной наследственности кто-нибудь и когда-нибудь был избавлен? И однако, вера во Христа возрождала, и люди становились одушевленными героями чистоты жизни, величия мыслей и дел... Мы, принимая все эти теории наследственности, безусловно преклоняясь пред ней, как перед роком, совершенно попадаем на дорогу язычников и позабываем, что именно ради избавления от зла этой наследственности и пришел Христос. Иначе зачем же Он и приходил? Если и с Ним над нами тяготеет рок и мы его рабы, — то какой смысл христианства?.. Потому-то так настойчиво Христос и призывал к возрождению, поэтому-то и послан был Святой Дух, чтобы вырвать из когтей наследственных недугов... Но мы забыли живую силу Христову, не знаем, что такое возрождение, не знакомы с вдохновением — и потому совершенно во власти роковых наследственных болезней и пр. — Теории и научные исследования наследственности очень полезны, но только для верующего и вдохновленного христианина. Он пользуется ими, чтобы облегчить борьбу с наследственностью. А для людей вне вдохновения во Христе эти исследования бесполезны, потому что кто же будет бороться с нею, если все безусловно в ее власти... Ведь это же ирония — развивать пред больным закон его болезни, когда нет никакой возможности бороться с ней и излечить ее не только в себе, но даже и в детях, и в будущих потомках, потому что ее роковая сила безраздельно царствует и над нами, воспитывающими наших детей, и над детьми, когда они будут воспитывать своих детей, и т. д. — Оставьте, моя дорогая, этот рабский страх пред своей стихийной природой и всякой наследственностью и воодушевитесь верой во Христа, Который даст силу бороться с ней и свою духовную личность освободить от нее... Ах, дорогая моя, мы в страшном ослеплении все... Вы не поверите, как с каждым днем, с каждым часом я все больше и больше вижу это, и мне страшно становится... Мы забыли и отвергли все, что составляло самую жизнь, самый смысл миссии Христа. И не только светские это сделали, но и духовные. Так жить нельзя... И скоро должен наступить кризис... и будут подвиги и жертвы; тьма, сгущенная над нами, слабыми и невеждами в вере, веяниями Запада, должна рассеяться, разразившись грозой и молниями.

Простите. Целую Лизу. Весь Ваш *а<рхимандрит> Михаил.*

Думаю, что Вы уже в Москве. Молюсь за Вас, моя родная. Сохрани, сохрани Вас Христос! — У нас, в Афинах, 30 000 в инфлюэнце. Нет дома, где бы не было больных. Вся королевская фамилия переболела. И в Петерб^{урге} тоже и царь, и вся семья больны. Что Вы спрашиваете про Дейбнера? Разве Вы будете в Петербурге? Если да, то там скажут Вам, сколько заплатить. А в Москве не знают, и я не помню. Лучше оставьте. Когда-нибудь лично заплачу.

5

Дорогая А. Ф.! Что это Вас так занимает ад и вечные муки? Неужели уже все остальное во Христе, — чудное, положительное, прекрасное, несомненное, — Вы уже исчерпали своим сердцем и вот хотите довершить свое здание и обращаетесь к деталям, формам, к тому, что можно истолковывать и так и сяк, ничуть не изменяя любви Христовой и вере в Него? Вы, конечно, верите, что я от всей души радуюсь, когда Вы пишете мне о своих думах, чувствах, обращенных ко Христу, ищущих Его... Но мне хочется Вам поставить на вид следующее. Дорогая моя, чего Вы ищете во Христе? Зачем Вы к Нему обращаетесь? За тем ли, чтобы найти в Нем отраду мира, счастье, полноту и цельность внутренней жизни, или за тем, что <бы> Христос разрешал Вам те или другие теоретические вопросы, которые тревожат Вас и интересуют Вас?.. Идете ли Вы ко Христу как к Избавителю от той страды сердца, от тех мук жизни, от того бессилия воли, которые каждый из нас носит в себе, или же как к философу, к учителю? Это очень важно разрешить себе, потому что в том или другом случае получаются различные результаты. Посмотрите на жизнь Христа. За Ним везде ходят апостолы, бросивши семью и все остальное; неужели, Вы думаете, у них не было всяческих вопросов? А между тем, несмотря на то что Христос часто совершенно шел вопреки их верованиям и взглядам, они спорят ли с Ним, предлагают ли Ему вопросы? Нет, они так любят Его, так влекутся к Нему сердцем, чувствуя Его бесконечную чистоту и святость, что безусловно верят Ему и только слушают то, что Он находит нужным открыть им... Ко Христу прибегают грешники, грешницы... Неужели Вы думаете, что у них не было вопросов? Неужели грешница не могла спросить Христа: разве она виновата в том-то и том-то? И тысячи вопросов, конечно, она смогла бы предложить, переболевши сердцем, всю муку своей страстной грешной природы? Но она ничего не предлагает, а только ищет во Христе отрады, и мира чистой совести, прощенной, помилованной души... Посмотрите, кто из тех лиц, кого отличил Господь Своєю

любовью, кому Он дал счастье быть Его другом, кто предлагал Ему вопросы? Никто, решительно никто... Теперь обратите Ваше внимание на тех, кто именно с этими вопросами и подходил к Нему. Кто это были? Книжники, фарисеи, саддукеи — лица, руководящие интеллектуальным, политическим и нравственным строем иудейства. Они совсем уж не были так худы, такие злодеи, какими мы не прочь их вообразить... ничуть. Это — люди, создавшие свои собственные теории философского или политического характера, это были рьяные и в житейском смысле слова честные и высокие борцы за национальную и умственную свободу иудеев... Но они так ушли в свои человеческие соображения и теории, так отделились голове и рациональным житейским соображениям, что решительно не смогли своим сердцем ощутить божественной высоты Христа. Они подходили к Нему с вопросами и сомнениями, спорили с Ним, добивались от Него доказательств и знамений... И что же? Вы знаете, какое отношение было к ним Христа? Он если и говорил с ними, то для того только, чтобы уличить лукавство их мысли, а по существу не вступал с ними в подробные объяснения... А почему? Очень просто: потому что, разреши Он одно, они предложили бы дальше другое; из каждого ответа нарождались бы десятки вопросов, потому что область сомнения так же бесконечна, как и область мысли. Да и притом извне, одной мыслию ко Христу прийти нельзя. Ведь Христос — жизнь и пришел для того, чтобы дать жизнь. Значит, когда Ему предлагают те или другие вопросы теоретического свойства, то как это относится к миссии Христа? Ведь это все только вокруг и около; ведь все это уловки, чтобы оправдать свое равнодушие ко Христу. И Он только и изобличает это, а дальше не идет...

Когда мы любим, когда мы идем к кому-нибудь своим сердцем, тогда мы бросаем свои сомнения, они совершенно отходят в сторону; мы отдаемся просто, доверчиво... Именно только такое отношение ко Христу и плодотворно, только на такое отношение Он отзывался Своею любовью... Это совсем не значит, что Господь давит нашу мысль. Нет, Он только говорит этим, что нужно отдаться Ему сначала сердцем, полюбить все то, что в Нем есть, — а затем само собой придет и знание, и сами собой постепенно разрешатся и сомнения, и вопросы... Апостолы не спрашивали, а посмотрите, — возрожденные, до какой высоты понимания они возросли.

Не от теории к жизни, а от жизни к теории; не от сомнения ко Христу, а от Христа к разрешению сомнения; не от ума к сердцу, а от сердца к уму... Если Вы будете стоять пред Христом и предлагать Ему вопросы, то это может продолжаться вечно, потому что каждый факт, если его стараться примирить со

всем миром, со всем, что мы знаем, каждый факт может породить бесконечное количество сомнений и вопросов, а уж тем более такой громадный факт, как Христос... И никогда мы в таком случае не придем ко Христу, не сумеем отдать Ему и найти в Нем исцеление от своего коренного недуга — мук жизни... Не так приходили ко Христу, когда Он жил, те, кто жаждал Его сердцем...

Дорогая моя, я не хочу сказать, чтобы Вы не пытались решить свои сомнения; я только хочу предупредить, что не придавайте им решающего значения; не говорите себе: вот если Христос разрешит это так, а не иначе — то можно верить Ему... Полюбите Его сердцем, полюбите в Нем то, что в Нем ясно, божественно, высоко; полюбите не мыслию (ведь и Ирод, и Пилат признали Его невинным), а просто действительным сердцем, тем самым сердцем, которым Вы живете в Вашей ежедневной жизни; полюбите так, как будто Он сейчас перед Вами, и Вы вот идете за Ним, слушаете Его, и что понимаете, то и исполняйте просто, без затей... Ведь Вы вот в моем письме не станете разыскивать, а почему это я там-то не поставил запятой, там-то не так построил фразу. Ведь это мелочи. Ведь главное, суть-то совершенно понятна, и нужно только воспринять ее. Ну, если бы Вы слушали Христа и любили Его, ведь Вы, конечно, исполняли бы, отдали бы свою жизнь на исполнение того главного, что Он говорил и что совершенно понятно. Ну, также и нам всем нужно поступать и сейчас... Слиться с главным от всего сердца, а потом идти дальше и к подробностям. Дорогая моя, Вы скажете, что ад, муки — это не подробности, а самая суть... А я говорю, что подробности. Я и сам прежде так думал, а теперь нахожу, что это совершенно дело второстепенное. Кажется оно главным только до тех пор, пока мы не поверглись пред Христом, а стоим поодаль Его. А подойдем поближе, почувствуем всю бесконечную любовь и высоту Христа — и все эти вопросы покажутся нам крохотными, ничего не значащими. Ну, вот Вас беспокоит ад, Вы мучаетесь над вопросами, физические или внутренние будут муки? Вечные или не вечные? Все ли в конце концов спасутся или нет?.. Вам кажется это громадными вопросами. Но скажите, пожалуйста, предложит ли их Христу тот, кто ищет в Нем спасения от внутренних мук сердца? Физические или внутренние муки? Ну не все ли это равно для нас? Ведь суть-то в том, что муки, страдания, а каковы они — разве это не второстепенно? И затем подумайте: если Вы говорите о внутренних муках, то разве они по необходимости не будут в то же время и внешними? Разве наши внутренние потрясения не выражаются нервной горячкой? Разве печаль и чисто внутренние страдания не отражаются сейчас же на теле? Разве есть грань тут между внутренним и внешним?

Разве не все внешнее отражается на внутреннем и не все внутреннее на внешнем? И разве современная наука не показывает, что тут нельзя провести границы?... Ну чего же мы рассуждаем: физические или психические муки? Не научный ли, не детальный ли это вопрос? Где мы видим у человека в чистом виде то или другое? Не соединено ли это в самой природе нераздельно? А мы делаем из этого спорный вопрос для веры во Христа. Мы хотим, чтобы Он ответил нам на него для удостоверения Своего божественного достоинства... Да не все ли нам равно? Разве нравственные муки не тяжелее физических и про что здесь, собственно, спорить?! Разве в присутствии Христа может прийти этот вопрос?.. Ведь не придет же нам на ум спросить Его: а какая t-га будет в аду? Ведь это смешно; совершенно также неважен вопрос о том, физические или внутренние будут муки... Дело в том только, что зло будет мучительно; всякий эгоизм, всякое дурное движение сердца влекут за собой муки; всякое отчуждение от сердца Христова — влечет страдания: вот суть, а остальное — просто дело второстепенной деятельности... Вы мучаетесь над сомнением — как это могут быть муки вечные? Разве это справедливо?.. Ну подумайте, можно ли тут спорить, когда мы с вами не знаем и понять не можем, что такое вечность. Ведь вечность не есть бесконечность. Вечность это постоянно настоящее время без всякого прошедшего и без всякого будущего... Ну чего же мы тут понимаем? Не очевидно ли, что с нашей теперешней организацией это для нас так же непонятно, как непонятно какое-нибудь четвертое измерение или ультрафиолетовый цвет... А мы спорим: справедливо или нет, когда не знаем, даже и не можем знать именно того, о чем и идет-то, собственно, речь... Да и потом главное, скажите, пожалуйста: Христос добрее Вас или нет? Больше Он Вас любит людей или менее? Если больше, и бесконечно больше, то разве Он мог выдумывать что-нибудь жестокое для людей и несправедливое? Не ясно ли, что нам нужно довериться Христу; уж наверное Он хоть немного посправедливее и добрее нас; а не торговаться с Ним, сколько нам страдать за столько-то лет. Право, это странно. Тут просто скрытое недоверие... Уж как будто мы-то и судии справедливые, а Христос — жесток и несправедлив. И — главное — эти выводы строим на тех словах Христа, которые могут быть понимаемы очень различным образом... Вы мучаетесь над тем: все или не все спасутся? Ну подумайте: не чисто ли теоретический это вопрос? Спасутся те, которые войдут в согласие с жизнью Христовой, которые не воспротивятся Ему во что бы то ни стало... Много ли, мало ли, все или не все — разве это существенно и разве это можно знать? Ведь, конечно, уж Бог и Христос сделает все, что только в Его власти, чтобы привлечь

к Себе свободу человека. Но все ли в конце концов отзовутся на это или найдутся такие, которые во что бы то ни стало не уверуют, по своей гордости, что все счастье в настроении Христовом и вся жизнь и вся высота в Христе, — это неизвестно, все равно как неизвестно, когда и в какой час придет Христос... Ведь суть-то вся в том, чтобы знать, что *все* могут спастись, что Христос совершил *все*, чтобы спасти; а уж *все ли* уступят этой любви, *все ли* поддадутся ей и прильнут к ней — разве это можно знать? Еще бы спросить Христа: а вот Петр Семенович, наш знакомый, спасется ли или нет когда-нибудь? Христос бы наверно сказал: Я умираю за него, Я делаю все, чтобы он полюбил Меня, но полюбит ли он — это зависит от него; Я и по смерти его сделаю все, чтобы привлечь его, но уступит ли он — это в руках его. Ведь подумайте, нельзя же насильно принудить любить. Ведь вся сущность любви, весь аромат ее именно в свободе — как же можно говорить о насилии, когда речь идет о свободной любви? Даже и Бог не может принудить любить — ибо это противоестественно, невозможно. Значит — как же можно решать вопрос: все или не все спасутся? И главное, эти вопросы мы ставим как пробу Христу... Они все по самому существу своему построены на недоразумении, и мы выискиваем их Бог знает откуда, тогда как самое главное, самое существенное, ясное у Христа ускользает от нас, не возбуждает в нас той беззаветной любви, какой оно заслуживает... И так идет наша жизнь...

Но, однако, Вы скажете, эти вопросы решались в Церкви. Да, решались, но уже *после* веры. Да, решались, но как вопросы *личной любознательности*. Поэтому и решались различно, и никогда не вносились в *Символ веры*. Почему же не попробовать решить их для себя, когда уже уверовал в Христа? Это так естественно; каждое слово Господа дорого, и хочется хорошенько уяснить его. Но только это уже тогда, когда со *Христом*, когда *уже* отдался Ему, доверился Ему, когда покоен, потому что Он с тобой и ты с Ним... А когда еще стоишь и раздумываешь, идти ли за Христом, тогда эти вопросы невозможны; это значит поставить себя на такую дорогу, с которой никогда не свернуть и никогда не прийти ко Христу, п<отому> ч<то> вопросы эти бесконечны, как бесконечна наша жизнь в своем анализе...

Дорогая моя, живая личность Христа такого необъятного значения, такая несказанная, чудесная драгоценность, что в билионы, квадриллионы раз превышает все наши теоретические сомнения... Когда Господь предложил Свое учение о том, что кто вкусит Его тела и крови, тот жив будет во веки, это произвело великий соблазн, и многие ушли от Него, сказавши себе: жестоко, непонятно

Его слово — и кто может понять его! Христос, обратившись к апостолам, сказал: может быть, и вы уйдете? Но они в ответ произнесли великие, чудные слова: «К кому, куда нам, Господи, идти? Ты имеешь глаголы жизни вечной!» Вот золотые сердца: разве у них не возбуждалось сомнений? Разве мысль не могла предъявить им вопросов? Но что все это для них сравнительно с их любовью к несравненному Учителю? Что такое их бедное разумение по сравнению с тою божественною мудростью и высотой, которая просвечивает сквозь всю личность Господа? Сердце, все, что они имели хорошего, святого, все им говорит, что в Нем жизнь, истина, Бог. Чего же еще? Если они еще не понимают некоторых Его слов — то что же из того?.. Он не может сказать ничего дурного; наверное, затем все разъяснится... И во всяком случае, доверие ко Христу стоит непоколебимо: к кому мы пойдем? — говорят они. Да, дорогая, а мы с Вами куда, к кому пойдем, если будем ставить на карту свою веру во Христа из-за тех или других сомнений и недоумений? Посмотрите на всю историю, на все окружающее, на всю совокупность того, что мы достигли на земле и даже мечтаем достигнуть — посмотрите на все это и скажите: что может приравняться Ему? Куда от Него мы пойдем? Где же, кроме Его, та чистота и жизнь, которой хватит на обновление целого мира?.. Имейте одно в виду, самое главное: все дело в *личности, в живой личности*. Только личность спасает, *только личность* можно любить, *только в личность* можно и должно верить. Все действия, все слова — все это только частные обнаружения, характеризующие личность, но не исчерпывающие ее. Все это только намек на нее; только средства привлечь к ней; это — отдельные иероглифы, которые должны истолковать себе другая личность или совокупность личностей. Личность — это нечто совершенно невыразимое вполне, несказанное; это — тайна, доступная только любви и вере... Возьмите наши обычные личности. Посмотрите, что если мы будем судить друг о друге только по отдельным словам... Да вот сейчас, уверяю Вас, я буквально миллионной доли не могу Вам написать того, что у меня в сердце и голове, и буквально ни одним словом из написанного не доволен; все мне кажется так бесконечно слабо, бесцветно... Я по получении от Вас писем всю неделю писал, столько родилось мыслей, но решительно ничего не исчерпал, что родилось в душе... Все и сейчас написанное — только один ничтожнейший и бесцветнейший намек... но я верю, что Ваша душа не отдалится от меня из того или другого слова...

Дорогая моя, мне еще раз хочется повторить Вам, что я совсем не имею в виду стеснять Вашу мысль. Я от всего сердца рад видеть, что она у Вас направляется ко Христу. Я только хлопочу о Вашем душевном покое, о Вашем

мире. Не делайте из своих вопросов вопроса, так сказать, «кабинетского»; если это не так, то выхожу в отставку в целом составе; не ставьте из отдельных сомнений на карту Вашу веру во Христа. Ведь очень может случиться и постоянно случается, что те или другие сомнения сейчас не могут разрешиться для Вас. Напр<имер>, я Вам объясню что-нибудь неубедительно для Вас, а может быть, и просто неверно; обратитесь к другим и там, м<ожет> б<ыть>, не найдете вполне того, что было бы подходяще для Вас; станете сами думать и только запутаетесь... Вот тут-то и нужно следовать тому, что выше всяких сомнений, любви и доверию ко Христу... Собственно, об этом только и говорю. Не придавайте теоретическим недоумениям неподобающего им значения, не ставьте их на первое место, не мучьтесь над ними так, как будто бы здесь шло о Вашем спасении, о спасении всех других, о самом Христе... Ничуть... Личность Христа и доверие к ней д<олжно> б<ыть> поставлено непоколебимо. Христос никем не заменим. И наша вся жизнь д<олжна> б<ыть> всецело посвящена Ему... И поэтому сливаться, сживаться, сродняться с Ним — в этом все счастье, весь смысл, вся истина, все спасение. А потом уж и подробности, и разрешение недоумений. Это законно, но только именно в смысле личной любознательности, которая никогда не будет грозить вере и любви ко Христу... И Церковь в лице своих лучших сынов всегда по мере разумения трудилась над разрешением тех или других вопросов, но все это исходило уже из предварительной беззаветной преданности к живой, реальной личности Христа... Это безусловное доверие было во главе жизни, и настроения и сомнения никогда не касались этого, как бы они ни были трудны и неподатливы... Церковь всегда повторяла с апостолами: «Куда, к кому мы пойдем?!» Ты имеешь глаголы жизни вечной. И пусть наше слабое понимание иногда не в силах следить за Тобой — мы безраздельно с Тобой, и ни смерть, и ничто на свете не разлучат нас с Тобой!..

Теперь, в частности, о Ваших сомнениях. Я очень, очень жалею, что не вблизи Вас. По получении Ваших писем я много кое-чего заметил и написал. Но всего я не могу пересылать. Поэтому буду до самой последней крайности краток и сух...

Вас пугает геенна огненная. Примите во внимание при объяснении слов Господа, что Он пользовался, как и все на Востоке, ходячими изречениями, фразами и образами для выражения Своей мысли. Поэтому нельзя многим словам Его придавать точно буквального смысла; Он лишь употреблял их потому, что они всем были понятны, у всех были на устах и легко воспринимались и запоминались. Представьте, что кто-нибудь для выражения мысли пользо-

вался бы народными пословицами. Ведь странно было бы выводить смысл их каждого отдельного слова. А на Востоке, при отсутствии книгопечатания, при постоянном изучении законов и преданий на память, — все мыслят и говорят такими пословицами, то есть всем известными образами и изречениями... Поэтому-то, если наша любознательность хочет проникнуть за известный образ, нужно знание современной Христу среды и писаний и преданий, находившихся в ней. — *Геенна* значит по-евр<ейски> — *долина Енномова*. Она около стен Иерусалима, прямо за ними. Это мрачное место, полное самых ужасных и омерзительных воспоминаний для евреев. Здесь много их легло костями в сражениях; здесь приносились самые жестокие жертвы Молоху и самые отвратительные — Астарте. На раскаленные руки Молоха бросали невинных младенцев, и они скатывались в огненное нутро истукана. Девы приносили свою невинность в жертву Астарте. Культ был полон самых противоестественных развратных оргий, где жрецы были кастраты, а жрицы — узаконенные развратницы. Так как Молох и Астарта были боги палящего солнца, — то им посвящался огонь; оргии совершались в глубине темных пещер; тьма и огонь были символами этих богов... Из долины Енномовой разливался этот разврат во времена царей. И пророк Иеремия в ней, собравши вокруг себя старейшин иудейских, предсказал падение царства и Иерусалима. И когда иудеи вернулись из плена, для них Ге-Еннон была просто предметом отвращения и ужаса. Сюда стали свозиться все нечистоты, и для предупреждения заразы здесь постоянно поддерживался огонь; здесь совершалась и смертная казнь, и трупы валялись и поедались червями... Для фарисеев и вообще евреев — Ге-Еннон было символом гибели всякого язычества.. Отсюда шла зараза идолопоклонства, погубившая иудеев, и вот воочию конец, постигший ее: смерть и смрад царил на его месте.. Отсюда Вы поймете, почему Христос пользовался словом «Ге-Еннон». Он не Сам выдумал его, не сочинял, чтобы точнее выразить мысль, а просто взял его как совершенно обиходное и сросшееся с народной историей. И заметьте, это слово Христос употребляет только тогда, когда говорит о прелюбодеянии, о разврате или в прямом смысле, или в духовном — в отношении детей, — или в религиозном — о прелюбодейной связи с миром (я тут много интересного отметил и нашел; Бог даст, когда кончу то, что работаю, — увидите и прочтете)... Т<аким> о<бразом>, мы напрасно придираемся к словам и делаем из геенны что-то буквально и точно выражающее мысль Господа. Это было бы так, если бы это слово составил Сам Христос для выражения идеи, как, напр<имер>, мы видим ясные понятия Его учения о любви и в заповедях блаженства... А здесь совсем не то. Это образ,

понятный для всех и которым Христос хотел показать, что вот какой конец будет всякому злу и разврату... Тут важна идея гибели, а не слова... Где Христос говорит: где червь их не умирает и огонь не угасает (Мк. 10:45), там Он пользуется буквально словами пророка Исаии (66:24), которые тоже всем известны... Христос говорил публично; Его цель была прочнее запечатлеть в памяти; потому Он и пользовался именно тем, что у всех было на устах, лишь освещая с Своей особой, высшей точки зрения... То же самое приложимо и к другим выражениям об аде. Печь огненная — это общепринятый образ гибели, взятый из того, что иудеи после того, как провеяли хлеб, плевелы сжигали в нарочно устроенных очагах или печках. И еще Иоанн Креститель говорит о Христе: лопата в руке Его, и Он отделит пшеницу от плевел, пшеницу соберет в житницы, а плевелы сожжет огнем неугасимым... (Евангелие Иоанна)¹. И Христос постоянно говорит, что Он пришел провести разделение между людьми, между добром и злом, и говорит, что плевелы, зло погибнет, как погибают плевелы и после обычной жатвы на полях в огне...

Если Вас соблазняет, что огонь называется неугасимым, — то примите во внимание опять то, что на Востоке мыслили и говорили целыми изречениями и связь слов так сливалась, что невозможно было их отделить... У Исаии еще огонь соединялся с словом «неугасимый», вероятно, как поэтический образ — и это так заучилось всеми, что само собой одно слово влекло за собой и другое... Ах, сколько, сколько можно бы Вам тут сказать. Но где же тут на бумаге? Да и невозможно по времени... Вас смущает слово «вечный». Но я уже упоминал, что во внутреннем своем смысле оно непонятно вообще для человека, живущего во времени. Но в каком смысле его употреблял Христос — это вопрос очень детальный и трудный. Слово «вечный» весьма часто у восточных народов употребляется как гипербола. И мы ведь говорим друг другу: ты вечно болтаешь и пр. Затем «вечный» опять-таки часто совершенно сливалось с некоторыми словами в народном языке, и именно в отношении будущей жизни. — Я не хочу тут прямо утверждать, что Христос употреблял это слово как гиперболу, ибо думаю, что раз мы в той жизни будем в «вечности», то почему же и те страдания не назвать вечными. А что такое это «вечность», мы решительно понять не можем сейчас... Это особая форма бытия, превышающая наши теперешние формы времени. Значит, тут мы не можем сделать никаких заключений и выводов; ни бояться, ни обвинять Христа в жестокости мы не имеем права, потому что не знаем за что... А если не это разумел Господь, то, значит, Он говорил на обычном народном языке и, значит, опять хвататься за буквальный смысл нет основания...

Еще что-то Вы писали об озере смоляном, что ли. Так и это ведь прямо указание на факт гибели Содома и Гоморры и, очевидно, символ. Да в Апокалипсисе все исполнено образов, и если мы будем всему придавать буквальный смысл — то что же получится?.. Говоря обо всем этом, я не хочу сказать, что Христос не учил о муках тех, кто не примет Его, не полюбит Его, кто будет держаться за зло и пр. Все это несомненно; зло непременно подвержено страданию. Я только хочу сказать, что не нужно полагать весь смысл в букве слов и сравнений; не нужно ими соблазняться; смысл их может быть очень сильный, но все же, м<ожет> б<ыть>, не буквальный. И во всяком случае, к этому смыслу нужно восходить из духа Христова и из других данных, а не от буквы... Если Вы желаете знать мое личное мнение, то оно вкоротке таково. Во-первых, зло непременно ведет к страданиям; 2) каковы эти страдания, это решительно все равно: и внешние, и внутренние так неразрывно связаны и так по ощущению своему однородны, что решительно нет интереса рассуждать об этом; 3) страдания совершенно параллельны злу; пока зло, дотоле и страдания; 4) страдания *могут быть* вечны, пот<ому> что человек свободен и может вечно противиться добру, а след<овательно>, и вечно страдать; даже и Сам Бог не может насильно избавить от страданий, дать счастье, пот<ому> что любовь к добру и к воплощению добра — Христу может быть только свободной; человек тут такой же бог, и насильно тут ничего нельзя поделать даже и Богу. 5) Что такое сопротивление добру возможно психологически — это видно и теперь; разве мы не страдаем от зла? Разве мы не в аду своего рода? А разве мы легко отказываемся от него? Разве мы не с трудом преодолеваем себя, чтобы полюбить Христа и полюбить в Нем добро и отдаться ему? И ведь чем ни дальше, тем труднее развязаться с путами зла. Почему же нельзя себе допустить, что могут найтись существа — люди ли, духи ли — которые так и не захотят отказаться от своей гордости, от своего эгоизма, от своих мечтаний и полюбить просто и смиренно чистого и смиренного Христа? Ведь истина и добро *страшно просты*, так сказать, прозрачно-идилличны, как прост и идиличен Христос. И в этом Его соблазн. Мы все рвемся к сложному, грандиозному; мы все запутали и перепутали в своих мечтах. И отказаться от всего этого нам не хочется. И несмотря на то что олицетворение простоты и любви за нас умирает, призывая и привлекая нас к себе, мы все же увертываемся, всячески обманываем себя и не поддаемся голосу смиренной простой любви... Почему то же самое не может продолжаться и дальше?.. Почему я не могу это продолжать и вечно?.. Кто и как может насильно меня заставить отказаться от моих мечтаний? Я знаю, что от них страдаю,

знаю, что счастье и мир в простоте Христовой... а все-таки стою на своем и упорно мечтаю и осуществляю свои мечты вопреки Богу... Это очень понятно. И по-моему, христианское учение о *возможности вечных* мучений не только совершенно логично, но прямо вытекает из признания божественного достоинства и свободы человека... 6) Но в действительности останутся ли такие упорные или все в конце концов покорятся простоте истины — это неизвестно, потому что всецело зависит от свободы человека или духов. Пока будут противиться добру, будут страдать. Будут противиться вечно, будут страдать вечно. Преодолеют себя, откажутся от себя, — примкнут ко Христу — получают счастье... Все зависит от свободы человека или духа. Даже и для диавола этот исход не закрыт. Но только Церковь в лице св<ятых> отцов полагает, что если диавол не захотел отказаться от своей мечты, от своей гордости, от своего противления Богу, когда видел, что воплотившийся Бог из любви умирает за людей, — если он не отказался от себя, видя такую беспредельную любовь до бесконечного унижения и страдания, до крестной смерти — то что же может его еще побудить сильнее?... Мы оправдываем себя недоразумениями, неясностью понимания и пр., и пр. Конечно, тот дух, который искушал Христа, не может оправдаться незнанием. Он знал, что это Сын Божий. И все-таки стоял на своей мечте и своей самостоятельности в заблуждении. — Поэтому Церковь и полагает, что трудно и по земным соображениям невозможно придумать, почему бы он отказался от себя, от всей той запутанной, горделивой мечты, которая обуяла его... Если же не откажется, то, конечно, будет страдать, как страдает и сейчас, потому что в этой запутанности, в этой самостоятельности, в этом отказе от Бога и истины и есть страдание... Церковь не внесла этого учения в *Символ*, но, по моему, оно совершенно правильно... по логическим и земным соображениям. А как будет на самом деле — это нельзя предусмотреть, потому что это опять-таки дело свободы... В пределах земного рассуждения выходит так, но не превазойдет ли свобода эти рассуждения, этого мы не знаем и знать не можем. — Вот Вам мои взгляды. Вероятно, они изложены очень смутно, но спешу и решительно не обращаю внимания на точность и форму... Верю, что Вы поймете намеки и что непонятно — напишете мне... Еще Вы как-то писали об иссушении смоковницы. Вы находите это жестоким. «За что проклинать невинную смоковницу!» — восклицаете Вы... Простите, но, право, это восклицанье, которое довольно часто встречается у рационалистов и противников Христа, мне всегда казалось не то смешным, не то просто отвратительным по своему лицемерию, по своей мелочной, омерзительной, пигмейской придирчивости... Простите; я не

Вас имею в виду; Вы говорите со слов Вашей знакомой, да и она с чужого голоса. Я говорю о тех, кто говорит об этом сознательно... Ну подумайте — вот факт. Это было пред самыми страданиями: в Великий Понедельник, после входа в Иерусалим, Христос сделал все, чтобы привлечь к Себе иудеев. Ничто не помогло. И Он произнес им правдивые притчи о том, что кто не приносит плодов добра, тот погибнет, засохнет, умрет... Все средства любви истощены — человек оставляется своей свободе... Ну, вот идет Христос мимо смоковницы. «Это не было время (собирая) смокв», — говорит евангелист, то есть смоквы не отрясали еще от дерев. Христос идет к ней, чтобы взять плода. Не оказалось ни одного. Очевидно, она уже потеряла силу производительности... Что же такого безнравственного и жестокого, если Христос воспользовался этим, чтобы символизировать на этом дереве судьбу иудейского народа и всех, кто не приносит плодов добра?.. Что такого здесь нелепого, если на этой бесплодной смоковнице Христос хотел показать Своим ученикам, что Его притчи народу иудейскому не пустые слова, а имеют за собой Его божественную силу? Боже мой! Нам так жалко бедную смоковницу! Ну не лицемерие ли это? Это нам-то, которые все купаемся в крови и злобе!.. Это мы-то вступаемся за невинное дерево!.. Почему же тогда уж не винить Христа и в том, что Он мял траву, рвал колосья хлеба, ел плоды? Чем, в самом деле, все это виновато?.. Да что Вы! постыдитесь Господа! Ведь скоро обвинения будут так сильны и пронзительны, что спросят Христа: а зачем Ты ступал по земле?.. Да разве смоковница — сознательное существо? Разве она ощущала страдания? Разве мы на каждом шагу не рубим деревья, не мнем тысячи существ? А если Христос воспользовался бесплодным деревом как символом для назидания Своих учеников, то это жестоко!.. Если Он на и так засыхающем, может быть, дереве дал образец силы веры, то это нелепо?.. И потом такое ужасное слово: «проклял» смоковницу. Во-первых, слова «проклял» совсем и нет в Евангелии в данном случае. Во-вторых, проклятие означает только, что нечто предоставляется своей судьбе, лишается поддержки; *проклиная* значит: *отлучаю*. Так что делать пугало даже и из такого слова, как проклятие, совсем не следует. Это страшное слово, но оно не обнаруживает никакой активной жестокости... И если Судия говорит грешникам «проклятые», то это значит только: отлученные от Меня, предоставленные себе самим; но дело в том, что по отношению к смоковнице даже и этого слова не было употреблено. А просто Христос сказал: не будет от тебя плода с этих пор. Вот и все. Он лишь ускорил тот процесс, который в ней и так уже совершался и ясно выражался в ее бесплодии... Чего же тут жестокого? За что же тут винить Христа?

Ведь это все равно, как если бы Он взял соломинку и переломил ее в знак того, что так же сломлена будет гордыня фарисеев. Конечно, и за это Вы бы Его осудили, что ли? Нет, дорогая, ради Господа, не придирайтесь так ко Христу... Весь этот сентиментализм вытекает лишь из нелепой предвзятой вражды ко Христу и по самому существу нелеп, смешон, невозможен... Когда я слышу такие возражения, мне становится страшно за человека: столько в нем самой упорной ненависти ко Христу!.. Ничего нет, так он вымышляет что-то невозможное... только бы найти хоть малейшее пятнышко и оправдать свое неверие во Христа, свое равнодушие к Нему...

Пишу весь вечер, и рука положительно отказывается. Простите. Насколько вспомнил, в главном ответил. Все неясно, бегло, неубедительно. Но больше никак не могу. Пришлось бы писать чуть не книгу, если бы ухватить то, что рождается в душе. Но Господь откроет Вам... Наша механическая передача лишь намек, лишь толчок обратиться ко Христу. А Он уже постепенно в душе откроет истину изнутри... — Мое здоровье хорошо... Целую Лизочку очень. Привет Марусе. Жму Ваши руки крепко. Храни Вас Христос в Своей любви. Молюсь, усердно молюсь... Ну, рука очень ломит. Простите. Ах, даже досадно на свое ничтожество... Только и утешение в том, что веруешь, что Христос восполнит недосказанное... Не сердитесь, не сетуйте на меня, если что-нибудь сказал не так...

Любящий Вас Ваш а<рхимандрит> Михаил
Понедельник. 3 ноября 1892 года. 12 ч. ночи

¹ Ср.: «Он будет крестить вас Духом Святым и огнем; лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое и соберет пшеницу Свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым» (Мф. 3:11–12; ср.: Лк. 3:16–17). — Ред.

6

Дорогая моя А. Ф.! Почта положительно шалит. Сейчас на почте сообщили, что из Бриндизи нужно посылать сегодня или дожидаться воскресенья (ныне среда). Спешу написать хоть несколько строк сегодня, так как обычный четверг почты почему-то эту неделю отменен, очевидно.

Как Вы решили? И когда выезжаете из Екатеринослава? Надеюсь скоро получить весточку. Молюсь просветить Ваш ум и сердце... А главное, всегда помните, что Христос пришел основать *духовное* царство и дать *духовное* счастье, а не изменяет чисто внешний порядок земной жизни, который идет фатально и придет сам собой к своему уничтожению. Потому-то не нужно требовать, чтобы при вере в Христа, при общении с Ним изменились для нас внешние события

и уменьшилось внешних невзгод. Ничуть. Христос лишь предлагает силы — внутренне противостать этим невзгодам и среди них создать себе мир, счастье, бодрость и крепкую веру в жизнь духа. — Только это Он и даст. И весь небесный мир нисходит в нашу душу и озаряет нашу жизнь только изнутри. Мир земли, мир внешний, как испорченная машина, давит и мучит неизменно все, что попадаетея ей. Но и в ней мы можем чрез Христа найти такую область, которая недоступна ее колесам, область духа. И приходит время, когда и наше собственное тело от дисгармонии спадет и развалится, тогда дух выпорхнет из машины и будет жить теми силами, которые дал ему Христос, и будет поддерживаться и развиваться другими такими же выпорхнувшими душами... Придет время, и весь земной мир развалится от своих диссонансов и разрешится в хаотический атомный водоворот — мировой пожар. И вот тогда только дух наш, чистый и благодатный, ускользнет от этой катастрофы, так как недоступен ее материальной силе, выше ее... Христос и дает именно силу очищать и возвышать дух тот чрез общение с Ним и со всеми чистыми небесными душами. Поэтому-то верующий в Него и живущий Им не придет на суд, но перейдет прямо от смерти в жизнь... Эта мысль о полной независимости и отдельности Христова мира, Христова царствия, от окружающего нас фатального хода материальной внешней жизни — дает величайшее успокоение и разрешает многие сомнения и тревоги. — Недаром Христос постоянно оттенял мысль, что Он духовный царь, что царство Его не от мира сего, что этот мир земли идет по линии того толчка, который дала ему грешная человеческая воля... Он пришел не остановить, не исправить эту машину, а создать в ней такую стихию, которая для нее недоступна, и возвести туда тех, кто пойдет за Ним. Если бы Он исправил машину насильно, если бы стал земным царем и чудодеем, то плотские люди опять так же бы ее испортили, и все бы пошло по-старому. Но Он видел, что машина все равно сама изломается и рухнет, а людям нужно дать возможность и силу утончиться, одухотвориться, войти в тот эфир духа, в ту чистоту и высоту его, которая уже совершенно не доступна колесам грубой материальной машины... Понимаете ли, что я хочу сказать и почему эта мысль так успокоительна? Понятно ли теперь, почему и в несчастиях, и в страданиях последователи Христа находили мир и счастье со Христом? Понятно ли, почему они стремились не к внешним реформам и переменам, а к внутреннему перерождению людей? Конечно, они и о внешних улучшениях заботились, потому что видели, как колеса перетирают шеи ближних и сочат из их сердец кровь. Но это лишь дело милосердия; оно нужно, оно требуется любовью, но не оно самое главное. Главное —

дать человеку Христову силу духа, возродить его, приобщить его Христу и Небу, дать ему радость и мир в области высшей, недоступной этому плотному, грубому миру... И сюда были направлены все силы христиан. Они именно выводили людей из египетского рабства земли в обетованную землю внутреннего Неба, где Христос и все Его с Ним... [пропуск в тексте письма].

...они все очень внимательны ко мне. Вероятно, потому, что все же худого особенно ничего не видят во мне, да и по службе я нравлюсь королеве очень... Ну и Господь с ними... Вообще, я замечаю, что становлюсь очень неподатлив и неуступчив. Мне в жизни придется очень тяжело, если не удастся устроить ее так, как я хотел бы, отстранившись от показной житейской суеты... Я не выношу никакого вмешательства в ту область, которую считаю своей и, кажется, ни пяди не уступаю из ней никому... А я знаю, что в практич<еской> жизни приходится постоянно уступать... Ну, что Бог даст! Посмотрим! На днях я опять было чуть не столкнулся с Философовым¹. Он заметил, почему мы не поминаем Конст<антина> Ник<олаевича> «новопреставленным»². Я справился в книгах, нигде нет этого слова, — и приказал диакону отнюдь не употреблять этого слова. Но до сих пор Философов молчит и не претендует, что я не обратил внимания на его заявление. Затем был на последней торжественной панихиде; он во время обедни приходит мне сказать в алтарь, что королева ради Бога просит меня кадить сначала королю, а потом ей, и если ей трижды, то и ему столько же, так как неловко отдавать ей предпочтение пред королем в присутствии всех министров и посланников. Нужно сказать, что доселе я кадил трижды только королеве как православной, а королю однажды: так было ранее меня заведено. Я, конечно, изъявил полное согласие на желание королевы. Но когда стал кадить, то король стал несколько за столб, так что с амвона мне не стало видно его лица. Что же мне? Не на столб же кадить! Я стал кадить тем членам фамилии, которые были видны мне, а король и королева остались без каждения... Философов остался недоволен; по его мнению, я должен был кадить во что бы то ни стало. Но я заметил, что не считаю это возможным для себя; я могу кадить только лицам, а не столбам; вот если мне позволят к ним подходить ближе, тогда, конечно, я могу кадить им, хотя б с амвона их не было видно, а так как это не принято, то я не буду кадить, когда их с своего места не вижу. Философов, вероятно думая угрозить мне, сказал: «Я доложу Ее Величеству, что вы не могли исполнить ее приказание»; я добродушно отвечаю: «Так, пожалуйста, и доложите...» Не знаю, исполнил ли он это; но ныне приходил ко мне с просьбой королевы отслужить для нее завтра Литургию с такой сладкой и умиленной

миной, что, если и доложил, то, вероятно, королева одобрила меня... — Ну, написал столько, что негде поговорить о самом главном из Вашего письма: о загробной жизни... Для меня самого *все теоретические основания — в пользу бессмертия, а не против него*. Развивать все их было бы долго и сию минуту невозможно. Если пожелаете, я напишу как-нибудь отдельное письмо об этом. Я только скажу одно: если мысли колеблются и за и против бессмертия, то все же в миллион раз лучше, радостней примкнуть ко Христу. Ведь если Он *верил*, то чего же мы-то, ничтожные, жалкие пигмеи, рассуждаем? Его вера не должна ли весить бесконечно тяжелее всех наших сомнений, ни на чем часто не основанных?.. Уж если такая чистая, божественная душа прямо непоколебимо верила, что загробная жизнь есть (Лк. 20:34—38), то что же нам-то остается?.. А затем, верим мы или не верим, что Он воскрес? Что Он сейчас с нами? Если «да», то, значит, и рассуждать нечего. Если «нет», то, значит, мы не христиане, для нас Христос — тень, призрак, и мы самые несчастные люди; да и Христос самый несчастный, самый заблуждающийся и вводящий всех в заблуждение безумец! А если так, то стоит ли жить? Если Христос безумец, если Он ошибался — то я плюю на весь мир, презираю его и прямо заявляю, что я считаю себя бесконечно мудрейшим всех, присоединяясь к заблуждению Христа. Ибо это заблуждение в таком случае беспредельно выше, дороже, премудрее всякой бессмысленной действительности... Если взвесить на весах чудную личность Христа, то разве она не перетянет весь мир, всю действительность, всю жизнь, раз она вся здесь и кончается?! Боже мой, да в таком случае я сейчас готов идти на костер за идею Христа о бессмертии личности человеческой, и этот костер тем будет радостнее, чем больше мне бы доказали, что бессмертия нет. Именно тогда моя вера, моя «иллюзия» со Христом была бы бесконечно премудрее этой глупой, омерзительной, каннибальской действительности... Если Христос не истина, если Его дух, Его вера, Его любовь не истина — то я презираю всякую истину! Если Христос не жил, если *Его били, заушали, надругались над Ним, и Он с тем и погиб и уничтожился навсегда (!)*, то я проклиная всяким проклятием всю эту жизнь, проклиная всю ее истину и становлюсь на сторону заблуждающегося, но чудного, божественного, неизъяснимо трогательного и чистого Страдальца... Не хочу я этой истины, если она не пощадила Христа! Я не люблю ее, не признаю ее, не преклоняюсь пред ней... Я выше ее, ибо со мною Христос с Его верой, с Его прекрасной, единственной в мире, в жизни, душой... Нет никакой истины, если истина не во Христе. Нет никакой правды, если Христос *замучен и погиб!* Не стоит мига, одного мига жить, если Христос *умер — и нет Его*. Не

стоит ничего узнавать, никакой истины добиваться, если она разбила чудный лик Христа!.. Нет ни правды, ни истины, ни жизни, если Христос ложь и призрак: мир д<олжен> б<ыть> разбит вдребезги. Да и мира в таком случае, вероятно, нет, а одна диавольская майя, одни проклятые чары... Жалкие, ничтожные безумцы! Мы доискиваемся смысла мира, держимся за эту жизнь, не признавая загробной жизни! А не видим мы, что пред нами огненными буквами блестят слова: «А где Христос?». Где в таком случае Его чистая, измученная, убитая твоим «миром» душа? Если ты держишься за эту жизнь с отрицанием *той*, то, значит, и ты погубил, замучил, поглотил Христа вместе с этой жизнью, излюбленной тобою! Если ты находишь в ней смысл, хотя бы она и *уничтожила в муках Христа*, — то, значит, ты — Христоубийца! Если ты признаешь ее за истину — то что же для тебя Христовы муки? Ложь? Ой нет такого проклятия, которого достойна была бы та правда, та истина, которая исполосовала насквозь все голубиное, божественное сердце Господне и превратила Его в отвратительное, чудовищное «ничто»!.. Пусть разразит меня эта правда. Я проклинаю ее всеми фибрами всего моего существа. Нет, Христос жив. Его вера не призрак, не обман. Правда есть, и она сохранила Его. Истина есть, и она оправдала Христа... Христос жив. Значит, и мы будем живы. «Где Я, там будете и Вы», — сказал Он. И мы с Ним, с Ним: неразлучно во всем... Ни ад, ни смерть не отторгнут от Него... С ним жизнь и бессмертие для всякого.

Простите. Крепко жму Ваши руки. Целую Лизушку. Очень, очень люблю ее и молюсь за всех вас. Привет Марусе. Храни Вас Христос!.. Мое здоровье — ничего. Хотя устаю со службой, почти ежедневной и все официальной, — но все же, слава Богу, чувствую себя бодро.

20 декабря. 12 часов ночи. [1892 г.]

¹ Вероятно, Философов Алексей Алексеевич (ок. 1846–1908). Состоял на службе при российском императорском дворе с 1866 г., скончался в чине шталмейстера двора Его Императорского Величества. — *Ред.*

² Имеется в виду великий князь Константин Николаевич (1827–1892). Его дочь, великая княгиня Ольга Константиновна, была греческой королевой с 1867 г. См. о ней прим. 1, с. 557. — *Ред.*

7

Дорогая А. Ф.! Буду продолжать Вам рассказ о своем путешествии. Я писал Вам из Бейрута, что пароход в Кайфу должен был пойти только через 10 дней и мне приходилось выбрать или езду верхом 3 суток, или на лодке по морю. Я предпочел последнее. Агент русск<ого> пароходства сладил мне

барку; предстояло выехать ночью; пути при благоприятном ветре часов 9—10. Простодушный лодочник был так любезен, что предложил в случае холода помещение в трюме, где будет разная кладь. Несмотря на то что эта любезность навела меня на некоторые грустные сомнения в возможности для меня путешествия ночью по морю, я все-таки решился ехать. Затем отправился пока до вечера в русскую школу, где начальницей моя хорошая знакомая Мария Алекс<андровна> Черкасова...¹ Я встретил самое теплое радушие и вынес самое прекрасное впечатление от школы. Черкасова поставила дело на чисто религиозную почву. Все ее учебники — Евангелие и жития святых; письмо и арифметика тоже стоят близко к тем же религиозным потребностям. Она воспитала учительниц-арабов, которые и ведут дело под ее руководством. Девочек около 400. Я был во всех классах. Отлично читают по-русски и сейчас же переводят по-арабски а *livre ouvert*². По Св<ященной> истории рассказывают очень толково. — Но главное, хорош дух. Все просто с восторгом и наперебой стремятся отвечать, и я было вызвал у многих слезы, когда вздумал обойти их и не спрашивать. Поют тоже довольно стройно и по-русски, и по-арабски. — Я обошел все классы, кончая самыми маленькими, чуть не грудными, — лет 3—4, которые тоже ходят в школу играть, петь, учатся креститься и пр. Они с восторгом пропели «Спаси, Господи, люди Твоя» и, когда поминали Александра Алекс<андровича>, то крестились: выходило очень умирительно³. Вообще одушевление большое... Но беда в том, что нет мужской школы русской. И вот выходит то, что девочки кончают курс с знанием русского языка; а мальчики все учатся в франц<узских> школах и знают по-французски, это очень неудобно. И несмотря на то, арабки наперебой идут в рус<скую> школу... Лодочник, который перевозил меня с парохода, первым делом начал жаловаться, почему русские не пошлют в Бейрут священников-учителей и не откроют школы; приходится, говорит, посылать во франц<узско>-католические... Но дело в том, что греки этого ни за что не позволяют; это раз. А потом, и сил у нас нет. Вот нашлась энергичная, самоотверженная женщина, и дело кипит, несмотря на все тормозы, ее не будет — и дело замрет; это очень грустно, но это будет так, если мы не возьмем это дело твердо в свои руки. — Учительницы-арабки отлично говорят по-русски; я с ними разговорился, и меня засыпали религиозными вопросами. Там при жестокой борьбе с католицизмом и протестантством, при пренебрежении православия греками и местным духовенством религиозные вопросы представляют жгучий интерес... — Я провел несколько часов, не успевая отвечать на вопросы... Думаю, что для них, с их пылкой борьбой, я показался очень мягким в отношении

католиков, которых они готовы сейчас же изжарить живыми... Пока я пользовался гостеприимством, решение мое ехать на лодке в Кайфу вдруг получило неожиданный поворот. Арабы — друзья Черкасовой — мне начали отсоветывать. Можно доехать до Кайфы в 8—9 часов, но можно засесть на 8—9 дней. Дело в том, что все зависит от ветра. — Такая перспектива меня не утешила... Думал, думал я и решил ехать на своем же пароходе до Яффы, и там чрез Иерусалим и Самарию пробраться в Назарет, объехать Галилею и поспеть в Кайфу на тот пароход, который придет чрез 10 дней, и уехать на нем в Египет. Сказано — сделано. Я сейчас отправился назад на пароходе и в тот же вечер выехал в Яффу... Утром были там. Не стану описывать высадки: она все так же неприятна и возмутительна, как была и прежде... В Яффе построен прекрасный русский храм и дом; нечто вроде монастыря⁴. На том месте, где ап<остол> Петр воскресил Тавифу. Прекрасное место; но... организации и устройства правильного тоже нет. Все создалось энергией иерусалимского архим<андрита> Антонина⁵; он передал теперь Св<ятейшему> Синоду, и оттуда ничего нет: ни «тпру», ни «ну»⁶. — До Иерусалима доехали по жел<езной> дороге. Ехать долго — часа 4; делаем большой крюк. Дорога ничего себе, но дорогая. 1-й класс, если не ошибаюсь, 26 франков золота. — В Иерусалиме застали очень холодную погоду; ветер положительно пронизывал, и пришлось вынимать все теплое, что только имелось, чтобы доехать на извозчике до русских построек... — Там я как раз попал в борьбу враждующих сторон. Архимандрит борется с Палестинским обществом; теперь по случаю той катастрофы с поклонниками, о которой Вы, конечно, читали, — обе стороны очень в напряженном состоянии... Я ничего не знал. Привратник указал на помещение у архимандрита. Мы направились туда. Все темно. Кое-как достучались. «Архим<андрит> уехал в Горнее и вернется, м<ожет> б<ыть>, завтра». — Можно ли поместиться? «Пожалуйте, к экономке». Пошли по темным бесконечным коридорам, нашли где-то в каких-то закоулках приземистую и довольно мрачную старуху со связкой ключей. Она засветила огарочек свечки и повела нас опять разными коридорами и лестницами куда-то вверх и вдаль. Наконец отворила комнаты. Не могу сказать, чтобы было уютно. А главное — одна старушка в бесконечных темных переходах с едва мерцающим огоньком — производила какое-то жуткое и странное впечатление... Началась уборка комнаты. Но как ни убирай, — приветливости не создашь в таких условиях. Я решил с о<тцом> диаконом скорее разыскать знакомого мне по Академии регента. Пошли... не можем никак найти выхода. Ходили, ходили, наконец пришли к каким-то дверям. Чувствуем, что

за ними свищет ветер. Значит, выход. Стали отворять... Заперто. И так и сяк — ничего не можем поделаться... Давай ломать с отчаяния. Диакон силен. Кое-как разломали задвижку, отворили. Но оказалось, что это совсем не тот ход, которым мы вошли, а где-то в противоположной стороне. Ветер обдал нас и ворвался в коридор. Что делать? Нужно опять запира́ть и искать другого выхода... Опять труды, и немалые... Вот, думали, кто-нибудь придет и накроет нас да еще примет за воров... Ну, наконец устроили и опять ощупью пошли по коридорам... Долго ходили, пока встретили какого-то старичка. «Покажи ради Господа выход и путь к регенту». — «Пойдем». Слава Богу!.. Но тут неожиданно навстречу кавас. «Где здесь приезжий архимандрит?» — «Я». «Вас просят к е<го> в<ысокопревосходительст>ву В. Н. Хитрово» (это — главная пружина Пал<естинского> общ<ества>)⁷. — Не успел кавас выговорить приглашения, смотрю, проводник-старик вдруг оживился, нахмурился и начал торопить нас: «Пойдемте, пойдемте к регенту. Ну чего там у Хитрово делать!» Тащит нас чуть не за рукава.. Я все-таки воспротивился. Дякона послал к регенту, а сам пошел в дом Палест<инского> общества⁸. Там меня встретил чисто европейский комфорт. Свет, прислуга, обстановка... Приемная даже роскошна. — Вышел Хитрово и предложил перейти сюда. Я указывал на то, что архим<андрит> может обидеться, но он упросил, справедливо указывал, что без архим<андрита> мне ничего не дадут и поесть, и засну я худо... Так как я завтра же должен уехать из Иерусалима, — я согласился. Сейчас же послали каваса за моим багажом, и я обосновался в Палест<инском> обществе. Номера прекрасные. Чистота безукоризненная. Прислуга русская самая вымуштрованная и услужливая. Удобства всевозможные. Я уснул прекрасно и на другой день рано утром отправился к Гробу Господню. Путеводителем был регент. Был я у Гроба Господня 7 лет тому назад. Вот и еще Бог привел. Сравнивая впечатления, нахожу, что теперь я чувствую глубже. Я плакал из глубины всего существа. Я чувствовал, что тут узел моей жизни и что переживаемая минута захватывает всего меня. — Обошедши весь храм, я опять пришел к Гробу и молился за всех мне близких. Не могу передать, как сладки были рыдания, вырывающиеся откуда-то из самой глубины сердца... Ну, на этом останавлиюсь до следующего письма. — Получили ли Вы мою телеграмму и когда? Как Вы здоровы? Когда уезжаете на дачу и куда? Я здоров, но все же после такого путешествия, вероятно, устал. Вялость и сонливость одолевают. Сплю, сплю ужасно. — Писем застал целую массу и никому еще не отвечал. Должно быть, нужно отоспаться. — Правда ли, что в Петербурге и в других городах много арестов и за что? — Целую

Лизочку. Привет всем помнящим меня. Я рад, что вы читали мой отрывок юноше. Это было напутствием к аресту... Вы не объяснили мне, почему и где он видел компромиссы... Да, я знаю, меня будут многие обличать и в нехристианстве, и в компромиссах... Крепко жму Ваши руки, дорогая. Храни Вас Христос! Щепетовым еще не писал. Уж до субботы.

Весь Ваш а<рхимандрит> Михаил

5 мая 1893 года

¹ См. о ней прим. 13, с. 581. — *Ред.*

² Букв.: по открытой книге, с листа (*фр.*). — *Ред.*

³ В императорский период тропарь Кресту пели с полным обозначением титула и имени царствующего лица. В данном случае: «Спаси, Господи, люди Твоя и благослови достояние Твое, победы благоверному императору нашему Александру Александровичу на сопротивных даруя и Твое сохраняя Крестом Твоим жительство». — *Ред.*

⁴ Участок в Яффе на месте дома праведной Тавифы был приобретен начальником Русской Духовной миссии в Иерусалиме архимандритом Антонином (Капустиным) в 1868 г. Храм во имя св. апостола Петра и прав. Тавифы был заложен 6 октября 1888 г. при участии председателя Императорского Православного Палестинского общества великого князя Сергея Александровича и великой княгини Елизаветы Феодоровны и освящен 16 января 1894 г. Близ храма находится часовня с гробницей Тавифы и девять каменных зданий, три из которых служили приютом для паломников. К моменту пребывания в Яффе архимандрита Михаила храм и дом для паломников еще строились. В настоящее время монастырь в юрисдикции Русской Православной Церкви. — *Ред.*

⁵ Антонин (Капустин Андрей Иванович; 1865–1894) — выдающийся церковный ученый, византист, археолог, нумизмат. Уроженец Пермской губернии, окончил Киевскую ДА (1843), пострижен в монашество в 1845 г., архимандрит с 1853 г. Настоятель русских посольских церквей в Афинах (1850–1860) и Константинополе (1860–1865), глава Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1865–1894). Создатель *Русской Палестины* — уникальной системы храмов, монастырей, подворий, завещанных им перед смертью Русской Православной Церкви. Главным церковно-научным достижением архимандрита Антонина стали археологические раскопки, завершившиеся открытием Порога Судных Врат (1883) и приведшие в конечном счете к созданию Александровского подворья. — *Ред.*

⁶ Отец Михаил неточно понял ситуацию. В 1889 г. архимандрит Антонин учредил так называемый вакуф (понятие шариатского земельного права, подразумевающее передачу недвижимости в вечную собственность той или иной религиозной общине или учреждению), в состав которого вошли 6 главных приобретенных им земельных участков: Елеонский, Горненский, Хевронский (с Дубом мамврийским), Яффский, Иерихонский и Силоамский (с Гробницей дочери фараона). В России не все понимали мудрость этой меры, благодаря которой антониновские участки и сегодня принадлежат России и Русской Церкви, — в отличие от недвижимости, переведенной на российское правительство и проданных в большей своей части в 1964 г. государству Израиль. — *Ред.*

⁷ Хитрово Василий Николаевич (1834–1903) — основатель и руководитель Императорского Православного Палестинского общества. Летом 1871 г. совершил первую поездку в Палестину (затем был в Святой Земле еще шесть раз). Основал лучшее востоковедческое научное издание в России — «Православный Палестинский сборник» (1881). После долгих усилий добился создания Православного Палестинского Общества, уговорив великого князя Сергея Александровича принять пост его председателя. 8 мая 1882 г. устав общества был высочайше утвержден, а 21 мая состоялось торжественное открытие Общества. С самого начала В. Н. Хитрово — почетный член Общества и помощник председателя, с 1884 г. — член Совета, в 1889–1903 гг. — бессменный секретарь Общества. — *Ред.*

⁸ Имеется в виду знаменитое Сергиевское подворье, построенное Палестинским Обществом в 1886–1890 гг. — Ред.

8

Дорогая А. Ф. Я остановился на храме Воскресения. Я уже писал о том вновь неизгладимом впечатлении, которое произвело на меня поклонение Гробу Господню. Потрясается все существо человека... Затем я смотрел пещеру Иосифа Аримафейского. Она сзади Гроба Господня. Принадлежит коптам, устроен престол¹. Ни украшения, ни благоговения никакого. Эта пещера имеет в высокой степени важное научное значение. В ней высечена в скале гробница. Значит, это место было вне стен Иерусалима, так как евреи не хоронили в городах. А это показывает, что и то место, которое мы чтим как Голгофу, и место Воскресения, — подлинны. Многие ученые утверждали, что мы сейчас считаем Голгофой, было в древности в черте города и, след<овательно>, не могло быть местом распятия и погребения. Вот усыпальница, по преданию, Иосифа Арим<афейского> разрушает это предположение. — Впрочем, теперь подтверждение христианских традиций идет неопровержимо и с другой стороны... Около храма Воскресения есть теперь русская постройка — странноприимница. Внутри ее раскопана древняя еврейская городская стена и древний порог тех ворот, чрез которые должен был проходить Спаситель, неся Свой Крест... И стена, и порог несомненно древние. Это уже признано учеными-палестиноведами, и один из них, самый знаменитый, Шик², уже изменил свои предшествовавшие планы Иерусалима и составил новый, по которому Голгофа оказывается вне города, и именно на том святом месте, где издревле полагали ее христиане... Над этой стеной и порогом построен внутри храм: прекрасная живопись Кошелева³; чудные, громадные картины, изображающие всю Страстную неделю; всего будет 28 картин; они заполняют все стены храма, около половины их уже готовы; впечатление очень сильное; только, к сожалению, они очень тесно висят, друг к другу; глаза разбегаются, и не можешь вполне сосредоточиться... А из них каждая заслуживает величайшего внимания... — Храм очень светлый и чистый, но, представьте, до сих пор греки не позволяют его освятить. И когда этому будет конец — неизвестно. В странноприимнице тоже все чисто и хорошо; даже в платных комнатах — комфорт. — Из комнат можно пройти на террасу с чудным видом на Иерусалим, и, главное, сейчас же около вас боковой фасад храма Воскресения, не видный за строениями ниоткуда, кроме этого места. Только теперь я ясно представляю все расположение св<ятых> мест в храме... Между

террасой и храмом буквально земляные конуры, где живут абиссинские монахини. Почти обнаженные старушки в конурах, где едва можно повернуться, производят потрясающее впечатление.

Из храма мы вернулись домой; здесь я узнал, что в три часа я могу выехать; будут готовы и лошадь, и кавас, и проводник, и провизия. Я очень был рад и поспешил воспользоваться временем, чтобы посетить Вифанию, где жил Лазарь. Это на склоне Елеонской горы, полчаса пути в карете. На месте, где сестры Лазаря встретили Господа, стоит церковка; когда ее недавно строили, нашли под ней развалины древней церкви времен Константина Великого⁴. А одна путешественница IV века именно сообщает, что на месте встречи Марфой и Марией Господа Константин построил церковь⁵. Таким образом, подлинность места подтверждается. — Подъезжая к самому месту, видишь в первый раз голубую полосу Иордана и глубокую долину Мертвого моря. Место очень красивое. Отсюда Христос с сестрами прошел все селение Вифанию и, вышедши из него по направлению и по склону Елеонской горы, пришел к склепу, где лежал умерший Лазарь. Шагов 700 будет. Теперешняя деревушка отодвинулась к самому склепу, так что он очутился среди домов. Грязь, нечистоты, скученные со всех сторон домишки окружают пещеру. Мусульмане тоже чтут место, и там мечеть над пещерой. Пещера очень глубокая, и идти туда очень трудно. Конечно, свечи зажигаются, но и они едва помогают по скользким узкими ступенькам, когда нужно не только изгибаться, но почти ползти... Крик мальчишек: «Бакшиша!»... грязь... все это производит тяжелое чувство... Но я рад был побывать в Вифании. Здесь любил бывать Господь. Все, вероятно, здесь зеленело и все ласкало взор. Крутом далеко видно... И друзья Господа любили Его здесь, как только может любить человек... Невыразимо жуткое и вместе сладкое ощущение от сознания, что вот здесь непреложно, достоверно был Господь, на этой самой земле, на этой самой дороге, любовался именно этим голубым клочком иорданской воды, который просвечивает в рамке тесно сходящихся гор...

Однако нужно было спешить, и мы сейчас же поехали обратно. Пообедавши — в 3 часа я уже готов к отъезду... Выехали в 4 часа. Нужно было доехать в тот же день до села Рамаллы: считается хорошего конного пути 3 S — 4 часа. Конечно, мне, никогда не ездившему верхом, нельзя было доехать в этот срок... Дорога шла прямо к северу от Иерусалима по голым скалам, извиваясь узкой тропинкой, которую мог различить только опытный глаз. Ветер дул изрядный. Когда стало темнеть и свежеть, я был очень рад непромокайке, которой меня предусмотрительно снабдило Палестинское общество, или, вернее сказать,

В. Н. Хитрово... Весь путь прошел по обнаженным камням Иудейских гор. Мрачно и пустынно... Попадались бедненькие деревушки на месте когда-то древних городов. Здесь была граница между Иудейским и Израильским царствами, и все войны начинались здесь. В этих местах Саул когда-то преследовал Давида, и последний скрывался в пещерах. — Стемнело, по обычаю, быстро. Стали мелькать огоньки, и мне, признаться, очень хотелось поскорее на привал. — Только после 9 часов стали приближаться к Рамалле. Первое, что издали засветилось нам, — это английская школа. Прекрасное здание на открытом месте при самом выезде. Тут же процветает и реформатская школа. Живут и квакеры. Конечно, все это привлекает к себе арабов и делает их протестантами; хотя, впрочем, говорят, что кто больше дает подарков и денег, в тех веру они и переходят... Может быть, теперь это и так, но когда подрастут те дети, который теперь учатся у них, будет уже не то... Нечего и упоминать, что европ<ейские> дома чисты и хороши, а где живут арабы и греки, то есть православные и мусульмане — везде грязь страшная. — Приехали в греческий монастырь. Там оказалась партия поклонников наших (32 чел.). Они очень обрадовались нашему приезду, то есть собственно приезду каваса. Дело в том, что пред праздником Пасхи, как Вы знаете, случилось несчастье с поклонниками. Их застиг холод, дождь и буря, и более 25 человек умерли, и очень много больных⁶. Теперь идет по этому поводу дело: разбирают, кто виноват и как предупредить подобные случаи на будущее время. Пока же Палестинское Общество не берет на себя ответственность за организацию паломничеств в Назарет, не дает каваса и не советует ходить. Но кто же может удержать наших мужичков и богомолков? Они нанимают арабов, осликов, берут какую-нибудь уже бывалую богомолку в путеводительницы и идут. Что они при этом терпят — трудно и передать. Арабы обирают всячески, грубят; недоразумения на каждом шагу по непониманию языка, а главное — боязнь; ведь что хотят, то и сделают... А когда кавас близко, ну, тогда дело иное. Арабы смиряются, и все идет лучше... Мы приехали, уже все ложились спать. Только три более привилегированных богомолки (из Петербурга) допивали чаек... Конечно, и нам сейчас самовар; у меня очутился и хлеб, и закуска. Начальник монастыря оказался хорошим сравнительно с другими, которых я видел после: меньше обирал. Отвели мне самую лучшую комнату. Жарко было, но я заснул как убитый, несмотря на клопов, которые, кажется, атакывали сильно... В 4 часа утра я уже вставал; опять самовар, и сейчас же на лошадь... Игумену дал полнаполеона, и он был очень доволен. — Да, позабыл сказать: в Рамалле похоронены те 23 странника, которые не дошли

живыми. Я ходил на их могилу. Вид оттуда прекрасный, широкий. Но место обложено просто камнями. Навряд ли возможно поставить памятник. Все рас-тащат арабы... Помолившись, мы сейчас же двинулись вперед. Предстоял утомительнейший переезд — 11 с половиной часов.

Из Рамаллы мы выехали очень рано, так как предстоял длинный и самый неудобный дневной переход. Поклонники, однако, предупредили нас, так что мы едва настигли их на половине пути... Трудно представить себе, как тяжела и отвратительна дорога. Она вся из сплошь торчащих острых камней; бедные лошади выбирают место, где можно ступить и не поскользнуться, с великой осторожностью... Чего-нибудь похожего на нашу землю не существует; одни голые раздробленные скалы; и такая «дорожка» постоянно идет с горы на гору; и чем ни дальше, тем подъемы все выше и круче. Не успеешь спуститься с одной горы, как приходится подниматься на еще более высокую и, главное, еще более мрачную и обнаженную... Куда ни взглянешь кругом, везде видишь те же обнаженные вершины и по скату их изредка бедные деревушки, сливающиеся своим цветом с окружающей серой — каменной вулканической почвой. Нужно сказать, что теперешняя дорога идет по тому же направлению, что и древняя. Да и трудно выбрать другие перевалы по этой гористой местности... Недалеко от Рамаллы есть местечко Эль-Бир; тут предание указывает то место, где Пр<есвятая> Дева Мария заметила, что Иисус не идет с караваном и где-то отстал...⁷ И это место так же дико и бесприютно, как и вся последующая дорога... К полудню мы вступили к спуску в «разбойничье ущелье». Тут пришлось слезать с лошадей; спуск страшно крутой и идет, собственно, по обрыву высохшего источника или по самому дну его. Крутом сдвинувшиеся горы, изрытые пещерами; изредка маленькие колючие деревья и кактусы. Ущелье очень глубокое. С самого древнего времени это было любимое место разбойников; и теперь тревожат здесь наших богомольцев... Далее ущелье понемногу расширяется и переходит в долинку, где протекает источник и по берегу его травка. Здесь и богомольцы расположились отдохнуть, и мы присоединились к ним. Заварили чай и поели. Было около двух часов дня... Самая трудная часть пути пройдена. Отдохнувши, все уже весело подумывали, что к вечеру доберемся до первой на пути святыни — «Самарянки», то есть колодца Иакова, где Господь беседовал с Самарянкой (Ин., гл. 4). — Действительно, стало легче. Под ногами стала иногда попадаться мягкая земляца, которую всячески высматривает лошадка, чтобы поставить туда свою уставшую от колючих камней ногу... Подъемы стали меньше, и мы часам к 4 вступили в долину Машна г[орода] Наблус, на ней зелень,

хлеба, маслины; источники орошают ее. Глаз отдыхает. Кругом горы кажутся уже не так мрачными. Долиной идешь до полного поворота налево, к западу, и перед нами источники Иакова; было около 7–8 ч<асов> вечера. Здесь пред нами всюду исторические воспоминания. Здесь Авраам впервые пришел из Месопотамии и поставил жертвенник Богу. Здесь жил Иаков, когда братья Иосифа продали его египтянам; здесь и колодезь — источник Иакова, при котором жили все стада его; здесь недалеко от колодца указывают и могилу Иосифа, так как он велел здесь себя погрести; налево от нас гора Гаризим, где был знаменитый самарянский храм, о поклонении в котором и спрашивала Самарянка Господа; он виден должен был быть вполне с того места, где черпали воду; на склоны горы были похоронены израильские пророки: здесь стоит граница. Направо от нас гора Гевал. Между этими двумя горами читался закон Моисеев при Иисусе Навине; и народ стоял на горах: 6 колен на Гаризиме и 6 колен на Гевале; когда левиты возглашали благословение — колена на Гаризиме повторяли их; когда левиты возглашали проклятия тем, кто нарушит закон, — другие 6 колен подтверждали это. И как раз перед нами находились несколько домиков деревушки, которая своим древним еврейским именем дает повод ученым предполагать, что здесь был тот дуб, под который Иисус Навин закопал тот камень, который был, так сказать, свидетелем или памятником клятвенных обещаний иудейского народа блюсти закон Моисеев...⁸ В этой же долине между Гевалом и Гаризимом произошли многие события <истории> евр<ейского> народа и совершилось разделение царств на Иудейское и Израильское. Вся эта история, все эти воспоминания, конечно, проходили в сознании Господа, когда беседовал здесь с Самарянкой; Он давал новый закон, выше Моисеева; Он хотел соединить распавшиеся враждебные царства в одно; Он, может быть, думал, что дух Авраама, Исаака и Иакова, витающий в этих родных им местах, может найти здесь в Нем и Его слушательнице продолжение и чистейшее раскрытие той самой истинной веры в живого Бога, которая была их верой и которую потом так осуетили и затемнили последующие поколения... Цистерна и теперь очень глубокая, около 12 саж<еней>, так что самарянка имела полное право сказать: «Колодезь глубок: как же ты хочешь сам достать воды?». Над ним теперь каменное строение; устроен алтарь-престол. Богомольцы пропели там весь пасхальный канон; я сказал отпуст; вышло очень трогательно. Я кое-что рассказал им, какие события здесь произошли и пр., — затем тронулись в путь; до ночлега осталось недалеко — S — 1 час пути; это богатый город Наплуз — древний Сихем. Когда вошли в него, начинало уже совсем темнеть. Город очень большой; жителей

более 20 000; фанатичный; — мы прошли не по самому городу, а по его окраинам; здания хорошие и богатые; есть древние мечети, здесь же живут около 100 потомков древних самарян. Они хранят древнюю самар<янскую> религию; молятся на месте древнего сам<арянского> храма; носят особую одежду — белую и красный тюбан. У них особый квартал, и они ревниво оберегают чистоту своего племени; но, кажется, уже скоро совсем выродятся. У них же хранится одна из самых древних редакций пятикнижия Моисеева, несколько отличающаяся от иудейской редакции, так называемый «самаритянский кодекс Пятикнижия»⁹. Три раза в год они паломничают на гору Гаризим и справляют древние праздники... Мы остановились переночевать в греческом монастыре. Я страшно возмущался здешними поборами. Как только пришли богомольцы, сейчас же отворилась церковь, и на первое место тарелочка, куда должны были сыпаться «парички»¹⁰. Затем пошел всех обирать священник-араб, с записью: каждый говорит свое имя, тот записывает и получает деньги. За ним отправился сам архимандрит-грек тоже с такой же процедурой. И эти процессы совершались до 11 часов. Все страшно утомились; ведь пройти пешком такой путь что-нибудь да значит, а они ходят да ходят... Мне отвели комнату архимандрита и приготовили ужин; но я так устал и так был сердит, что не мог ни до чего дотронуться и сейчас же лег. Но уснуть не мог от жары и клопов. Часа в два только что начал было дремать, как вдруг заблаговестили в колокол. Это — утренняя. Опять, значит, обирать... Меня так возмутило, что я не пошел и в церковь. Впрочем, все слышно было и из комнаты. Крутили и вертели какую-то невозможную утреню и молебен; а затем «тарелочка». Стало рассветать, я выпил чаю, богомольцы тоже, и все двинулись в путь. Я был так рад вырваться из этой обиральни, что, несмотря на то что не спал, чувствовал себя бодро и весело... Я заплатил то же самое, что и в Рамалле. Не посмотрев, остались все довольны... Впрочем, я рад был бы, если бы скорчили гримасу. Мелким служкам, конечно, заплатил отдельно... Утро было чудесное, свежее, ясное. Кавас говорил, что и места будут веселые, и путь легче... Все бодро двинулись в путь... Первая передышка предстояла в «Самарии», у «Иоанна Крестителя», т. е. у темницы, где его обезглавили...

Дорога от Наплуза до Самарии очень легка и красива, ехать приходится по долинам, покрытым зеленой травой или засеянными пшеницей. Правда, по сторонам возвышаются суровые, дикие горы, но полосы зелени все же скрашивают их неприветливость и дают отдых глазу. Часто попадаются ручьи; около них оливковые рощицы. Приходится несколько раз переваливать через горные

проходы, но эти перевалы несравненно легче прежних. Так идет путь часа 3—3S, вплоть до Самарии. Пред самой Самарией равнина представляет цветущий вид; старинные маслины считают свой возраст сотнями лет; много ключей, много зелени. На склоне горы, на которой стояла древняя Самария, теперь ютится маленькая арабская деревушка.. Сейчас же при въезде в нее находится место, где, по преданию, обезглавлен Иоанн Креститель. Но мы сначала отправились на самую гору, где стоял дворец Ирода Великого и вокруг которой был расположен самый город... На самой вершине никаких остатков дворца не сохранилось; только место, очевидно, было искусственно сглажено в виде террасы. Дворец мог быть громадный. Вид оттуда очень широкий и хороший. Видна большая полоса сверкающего Средиземного моря с одной стороны и затем со всех сторон надвигающиеся мрачные Самарийские горы с деревушками по их склонам... На одном из спусков с горы развалины башни, очевидно сторожевой, по направлению к морю. Вокруг горы сохранились группы громадных колонн. Это так называемая «колоннада Ирода»; вокруг всей этой большой горы, на которой возвышался роскошный дворец, шла величественная колоннада, от которой и расходились улицы города. Если вообразить, что гора вся была покрыта богатой растительностью, то это должно было выходить очень эффектно... В стороне на террасе стоят около 12 колонн в виде продолговатого четвероугольника; это, вероятно, был храм, посвященный Иродом Великим императору Августу. Осматривая это, мы довольно-таки измучились; гора довольно крутая и высокая; солнечный припек был в полной силе; жгло немилосердно; и идти иногда становилось просто невмочь. Спустившись, мы сейчас же направились в крипту, где указывают место Иоанна Крестителя. Крипта довольно глубокая и после жары для пылающих путников показалась очень холодной. Там три гробовых камеры, которые показывают гробами Иоанна Крестителя, пророка Елисея и пророка Авдия. Я поклонился предполагаемым святым воспоминаниям и сейчас же отправился вверх, боясь простудиться, а богомольцы запели пасхальный канон... Отдыхать мы здесь не стали, а отправились дальше, чтобы часок-другой отдохнуть и поесть на вольном просторе, около одного большого источника... Нам опять приходилось подниматься все выше и выше, пока наконец часа чрез 1S показался давно желанный источник. Местность хорошая; оливковая роща; около ручья масса женщин и детей; одни берут воду, другие моют, третьи играют... Картина веселая и живописная; и совершенно в духе и колорите древнейших библейских времен. Женщины так же носят кувшины на головах или на плече; кувшины той же древней восточной формы; тип женщин очень красивый,

множество браслет нанизано на ногах и руках; я купил четыре браслета местной работы из Наплуза, по франку за браслет. Девочки лет 13 уже, оказывается, выданы замуж и имеют детей; они резвятся, шалят, болтают, засматриваются на проезжих так же, как и дети. Некоторые богатые костюмы очень живописны; у бедных одна рубашка, и больше ничего; впрочем, иногда голова прикрыта от жары... В тени олив, на травке, около самого ручья попили мы чайку, закусили и отдохнули. Затем полегоньку направились к ночевке в деревню Буркин, где, по преданию, Христос исцелил 10 прокаженных; поэтому эта ночевка так и называется у русских богомольцев — «Прокаженный»... Дорога ничего собой не представляла особого, и у меня не сохранилось почти никакого воспоминания. Часа 3 или 4 мы шли до Буркина и добрались еще засветло. Кавас повел меня в самый богатый православный дом ночевать, а народ направился к греч<еской> церкви, где внутри ее и приготовлен был общий ночлег, точно на постоялом дворе. Наш хозяин — владелец стада баранов штук в 500—600; три брата, все женатые, семейные; у каждого вокруг двора свои домики; каждый имеет свое дело; все не разделены и подчиняются старшему брату; впрочем, есть и старушка мать, но она так уже, в виде гостыи, а не хозяйки... Двор, когда мы вошли, был безукоризненно чистый, хотя маленький. Прямо пред нами была хата старшего брата. Нас встретила его жена, молодая, и повела в самую хату. Перед ней высокий помост, весь каменный, затем дверь, и вы входите в одну большую избу, обмазанную глиной и обеленную, под тростниковой постилкой вместо потолка. Изба разделяется широкими арками на три части; как вы входите — самая широкая; затем и стены, и арки немного поуже; наконец, у дальней перед вами стены стены еще ближе друг к другу, пол повышен на три ступени и покрыт чистыми циновками; в задней стене, в середине, две ниши, там подушки и ковры; по бокам в стенах вроде наших старинных печурок и подпечников для склада всяких вещей... На это почетное возвышение и повели меня. Скоро пришел хозяин и, узнав, что я архиман<дрит>, попросил благословения и привел ко мне всех своих детей и братьев; все обязательно пред тем, как взойти на помост, снимали туфли, получали благословение и рассаживались по-восточному по сторонам на циновках; пришел и священник — старик, одноглазый и ветхий, и сделал то же самое... Признаюсь, я не особенно хорошо себя чувствовал. Кавас разливал чай; я предложил гостям, или, лучше — хозяевам; они были очень довольны. Налилось несколько чашек; и все принялись пить. Пошли расспросы и разговоры; женщины только хлопотали по хозяйству и к нам не поднимались. После чая хозяева мне предложили кофе; я должен был согласиться... Приходили и другие

соседи; также снимали туфли, входили на помост, садились, поджавши ноги, смотрели на меня и говорили между собой... Наконец стали расходиться... Приготавливались к ужину. Очаг был устроен в первом при входе помещении, или — лучше сказать — отделении. Тут были и куры, и кошки с котятами. Все приходили к кипятившемуся молоку, совали туда носы; никто на это не изъявлял претензий... Оказалось, что боковые помещения в стенах мазанки были именно предназначены для живности... Пред вечером стали загонять туда кур... Стало темнеть, и пригнали стадо баранов на двор. Двор оказался весь буквально набитым баранами; пройти можно было только силой расталкивая их и чрез них перескакивая... Шум, блеяние, лай собак-сторожей наполняли воздух... Сначала было занятно смотреть и играть с ними, а потом стало тяжело от воздуха и душно... Между тем приготовили ужин и пригласили меня. Но мне было не по себе, и я, воспользовавшись тем, что все было молочное и мясное, а день был постный, отговорился и только полюбопытствовал, посмотрев. Ужин был расположен на тех же циновках, на полу... Все кушанья были поданы зараз. Тут были и ягнятина под кислым молоком, и рис с чем-то вроде этого, и овечий сыр, и еще что-то — я не разобрал. Все ели то ложками, то пальцами; жены не участвовали... Наступила ночь; воздух невыносимый. Из одной печурки вылезают кошки с котятами; в другой поют петухи; в окно прыгает собака и дерется с кошкой... Блох целые стада облепляют всю постель. Хозяин спит с нами совершенно покойно... Я терпеливо жду утра, кидаясь от одного полчища блох к другому... Бараны и собаки хотя и успокаиваются понемногу, но зато пароксизмами раздаются такой лай и такое блеяние, что вскакиваешь с постели... Наконец утро. Кое-как, задыхаясь от воздуха, умылся; достало еще сил выпить стакан чаю, и затем бросился вон чрез двор, превратившийся в совершенную клоаку нечистот, на улицу, где уже были готовы лошади... Мужья опять пойдут работать вне дома, а женам предстоит геркулесов труд очистки двора и всякие домашние работы вплоть до вечера... Заплативши полнаполеона и заехавши в бедную церковь, откуда уже ушли богомольцы, мы направились теперь к Назарету...

[1893 г.]

¹ Придел св. Иосифа Аримафейского, принадлежавший Сиро-Яковитской Церкви, в настоящее время является собственностью Армянской Апостольской Церкви, при этом сирийскому духовенству по-прежнему служит в нем по воскресным и праздничным дням.

² Шик Конрад (1822–1901) — выдающийся немецкий археолог и архитектор, исследователь иерусалимских древностей, друг и сотрудник архимандрита Антонина. Приехал в Иерусалим в 1846 г. Многие годы занимался изучением и картографированием Старого города и его окрестностей, с 1858 г. проектировал и строил здания и кварталы в Иерусалиме (в том числе квартал Меа Шеарим по соседству

с русскими постройками). К его археологическим открытиям относятся Овчая купель (Вифезда), Порог Судных Врат (совместно с отцом Антонином) и др. — *Ред.*

³ Кошелев Николай Андреевич (1840–1918) — академик, профессор Петербургской академии художеств, талантливый художник, работавший в Москве в храме Христа Спасителя, в Петербурге в церкви Воскресения Христова (Спас на Крови), в Свято-Троицком соборе в Иерусалиме, в Александро-Невском соборе в Варшаве. В храме Св. Александра Невского на Александровском подворье ИППО в Иерусалиме (храм будет освящен лишь 22 мая 1896 г.) Кошелевым выполнен цикл «Страсти Христовы» (18 больших, 300×200 см, полотен), прослеживающий эпизод за эпизодом весь Крестный путь Спасителя от Гефсиманского сада до Голгофы, распятия и сошествия во ад. Ко времени посещения подворья архимандритом Михаилом художником были написаны первые восемь икон. — *Ред.*

⁴ Греческий православный женский монастырь, который так и называют «монастырем Встречи», расположен примерно за километр от Вифании, на Иерихонской дороге, на месте, куда Марфа вышла встретить идущего Иисуса. Современные здания обители, и прежде всего ее соборный храм, построены в 1879 г. на месте более древнего монастыря архимандритом Спиридоном, уроженцем Кипра, впоследствии Патриархом Антиохийским. — *Ред.*

⁵ Имеется в виду найденное и изданное незадолго до путешествия архимандрита Михаила в Святую Землю «Паломничество» Сильвии Аквитанки, знатной дамы из южной Галлии, посетившей Иерусалим в 384 г. (современные ученые считают, что автором «Паломничества» была некая Эгерия (Эгерия)). Отец Михаил цитирует памятник по изданию: *Peregrinatio ad loca sancta saeculi IV exeuntis* / Edita, fassice versa, notis illustrata ab Joh. Pomialowsky. Паломничество по святым местам конца IV века / Изд., пер., предисл. и объясн. И. В. Помяловского // Православный Палестинский Сборник. 1889. Т. VII. Вып. 2(20). С. I–XV, 1–312, 1 карт. — *Ред.*

⁶ Ежегодно с Русских построек в Иерусалиме перед Благовещением отправлялся караван паломников в Назарет. При отсутствии тогда в Святой Земле шоссейных и вообще обустроенных дорог это путешествие оказывалось зачастую чрезвычайно опасным. Февраль–март в Палестине — время холодное и дождливое. При перемещении на тропах по скользким скалам без возможности по многу часов высушить одежду и отдохнуть паломники подвергались опасности простуды, воспаления легких и других недугов. Назаретский караван 1893 г. потерял в результате почти треть богомольцев умершими от болезней. — *Ред.*

⁷ Имеется в виду современный арабский поселок Эль-Бира, расположенный в 13 км к северу от Иерусалима на окраине г. Рамаллы (в настоящее время практически слился с городом). Во времена Христа Спасителя — первая остановка паломников, возвращавшихся из Иерусалима в Галилею. Именно здесь Мать Божия обнаружила, что Иисуса нет в караване паломников (см.: Лк. 2:41–52). — *Ред.*

⁸ Долина между горой Гаризим и расположенной напротив горой Гевал была в свое время избрана для ежегодного общего молитвенного собрания колен Израилевых. Между ними, в долине, находился древний город Сихем (современный арабский Наблус). Древнейшее поселение, отмеченное курганом Тель-Балата на юго-западной окраине современного Наблуса, существовало уже ко времени прихода Авраама (1850 г. до Р. Х.). Именно здесь впервые слышал праотец Авраам обетование Божие о Святой Земле (Быт. 12:6–7). Балата (от слова *балут* — дуб) — это и есть место дубравы Море (или Сихемской). За деревней лежит тель, место древнего Сихема, первой столицы Израиля после разделения Северного и Южного царств. К востоку от руин белым куполом отмечена гробница Иосифа. Религиозно-политическое значение Сихема было утрачено в IX в. до Р. Х., когда столицей отделившегося царства Израильского стала Самария. — *Ред.*

⁹ По самарянскому преданию, эта пергаменная рукопись — древнейшая в мире, ее написал будто бы Аарон, брат Моисея, 3500 лет назад. Ученые датируют книгу XII веком н. э. — *Ред.*

¹⁰ Главной денежной единицей в Турецкой империи (Палестина входила в ее состав) служил пиастр, который равнялся 40 парам или, по-русски, паричкам. Паричка была самой мелкой монетой, медной, посеребренной, похожей, по описаниям очевидцев, «на рыбью чешую». — *Ред.*

4. Письмо к Полиевкту Ильичу, бывшему секретарю епископа Михаила¹. 1895 г.

Дорогой Полиевкт Ильич! Сию минуту получил пересланную мне из Полтавы Вашу телеграмму к 8 ноября. И хотя сегодня я чувствую себя пре-скверно, t-ра 38°, кашель одолел, но мне хочется пусть несколько слов да написать Вам и сказать, что Вы доставили мне сердечную радость своею памятью. Простите, что и доселе я не ответил Вам на Ваше первое хорошее письмо, но все время болею и вот до сих пор не могу выбраться из Гурзуфа. Все-таки надеюсь к 1-му декабря, если опять не заболел, быть в Полтаве. Худо быть без здоровья, и лучшие намерения и стремления рассыпаются в прах...

Как живете Вы? У вас в Академии такие перемены и передряги, что, я думаю, спокойных занятий до сих пор не было... Большие ли перемены произошли и как они отозвались на духе академии? Как будто похвалиться нечем... Если бы что-нибудь написали по этому пункту, я бы очень был Вам благодарен. Кто теперь у вас инспектором? И почему взяли о<тца> Кирилла?

Простите, дорогой. Я всегда вспоминаю Вашу жизнь у меня с большою радостью. Дай Бог всего самого лучшего.

Сердечно любящий Вас *епископ Михаил*
13 ноября 1895 г. Гурзуф

¹ Ныне [1908 г.] преподаватель Паричского (Минской губернии) женского училища духовного ведомства, а до поступления своего в духовную Академию — личный секретарь преосвященного Михаила. — Изд. Якубовский Полиевкт Ильич окончил Полтавскую ДС, МДА (54-й курс, 1895—1899) со степенью кандидата богословия. — *Ред.*



ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1

Жизнеописание преосвященного Михаила, епископа Симферопольского и Таврического¹

Вместо предисловия

19 августа 1898 года в городе Симферополе на 42-м году жизни после продолжительной и тяжелой болезни (чахотка) скончался епископ Тавриды преосвященный Михаил (Грибановский). Для Церкви русской и для многочисленного сонма его друзей, почитателей и учеников смерть этого святителя стала великой утратой. Русская Церковь лишилась, выражаясь словами одного из духовных журналов, «духовного орла», «одного из серьезнейших, просвещеннейших, преданных Церкви епископов», человека с «душою, жаждавшею вечной правды»². Друзья же, почитатели и ученики потеряли авторитетного руководителя, духовную поддержку и опору в стремлении к нравственному самовоспитанию, настоящего духовного отца. «Для многих из нас, — говорит один из почитателей почившего Владыки, — с ним угасло лучшее, что мы имели в сей жизни»³.

Как архипастырь, учивший свою паству и словом и делом, почивший Владыка был поистине неленостным работником на ниве Божией, в полном смысле слова ярким светильником на свещнице Церкви Христовой. Он принадлежал к числу тех наших святителей, на которых с великим упованием смотрят все истинные ревнители интересов православия. Он был одним из тех, от кого вправе ожидать много доброго и полезного в сфере церковно-общественной жизни, а равно и в области вопросов личного самовоспитания.

¹ Впервые жизнеописание было опубликовано как предисловие к книге епископа Михаила «Над Евангелием» (см.: *Михаил (Грибановский), еп. Над Евангелием*. Полтава, 1911. 3-е изд.). Автор — А. И. Леонтьев, смотритель Симферопольского ДУ, близкий друг епископа Михаила (Грибановского). Именно ему Владыка завещал все свои личные вещи, книги (устно пожелав, чтобы они были переданы в Симферопольское ДУ), дневники. Авторство Леонтьева убедительно установлено крымскими учеными С. Б. Филимоновым и И. А. Пшеневой (см.: *Филимонов С. Б., Пшенева И. А.* Кто автор книги о епископе Таврическом Михаиле (Грибановском): История одного раритетного издания // *Брега Тавриды (Симферополь)*. 2001. № 6 (59). С. 326—329; см. также с. 800 наст. изд.). Текст «Жизнеописание...» печатается с минимальной литературной правкой. Авторские примечания исправлены в соответствии с нормами современной библиографии и обозначены сокращением *А. Л.*, редакторские комментарии помечены: *Ред.*

² Христианское чтение. 1898. № 12. С. 690.

³ *Леппер Р. Х.* Памяти преосвященного Михаила, епископа Таврического // *Церковные ведомости*. 1898. № 36; см. также: *Таврические епархиальные ведомости*. 1898. С. 1289.

Но — увы! Господь призвал его к Себе в пору полного расцвета сил, когда, занимая архиерейскую кафедру, он особенно мог явить миру все богатство своих духовных дарований, направленных к служению Церкви Православной, к созиданию спасения ближнего...

Лицам, близким к почившему иерарху, имевшим счастье знать его, беседовать с ним, пользоваться его духовным руководством, остается утешать себя сознанием, что хотя бы маленькая частица его жизни здесь, на земле, имела отношение к их собственной. В то же время для них дорога должна быть каждая строчка его письменного слова, рисующая его привлекательный духовный образ. В этих видах и предпринято редакцией новое, дополненное издание сборника его статей «Над Евангелием», издана часть его писем, имеется в виду отпечатать его дневники, записи, заметки⁴.

Но не одни близкие к почившему святителю должны дорожить его памятью. Все те, кому дороги духовные интересы, кто не заглушил в себе стремления к *единому на потребу*, в его письменных трудах найдут для себя живое указание пути к нравственному самовоспитанию и совершенствованию. А жизнь его — начиная с первых ее сознательных лет и кончая годами святительства — служит живым примером этого самовоспитания, этой неустанной работы над собой, примером созидания в себе духовного человека.

К сожалению, несмотря на то что со дня смерти архипастыря прошло уже более 12 лет, в печати до сих пор не появлялось подробного его жизнеописания. С целью хотя бы отчасти восполнить этот недостаток и тем удовлетворить желание почитателей Владыки и составлен настоящий биографический очерк. Выяснить те условия, среди которых жил и развивался преосвященный Михаил, изобразить постепенный его духовный рост и нарисовать его глубоко симпатичный образ, так ярко отразившийся в его письмах, в дневниках и заметках, — вот задача настоящего очерка.

В заключение считаем долгом выразить свою глубокую благодарность товарищам епископа Михаила по семинарии П. А. Смирнову⁵, В. И. Казанскому и Ф. Ст. Соколову, состоящим ныне на духовно-училищной службе в Тамбовской епархии, за сообщение сведений об отроческих и юношеских годах святителя.

Составитель

⁴ Издательские замыслы А. И. Леонтьева не осуществились. Не удалось обнаружить и личный архивный фонд А. И. Леонтьева, составной частью которого могло быть рукописное наследие преосвященного Михаила, — предпринятые в библиотеках Крыма разыскания профессора Таврического национального университета С. Б. Филимонова не увенчались успехом. — *Ред.*

⁵ Смирнов П. А. — смотритель Шацкого ДУ, Казанский В. И. — смотритель Второго (Серафимовского) Тамбовского ДУ, Ф. С. Соколов — преподаватель последнего училища. — А. Л. Смирнов Петр Алексеевич (1857—?) — выпускник Киевской ДА (1882), кандидат богословия, преподаватель Первого Тамбовского ДУ; с 1888 г. — помощник смотрителя Второго Тамбовского ДУ, с 1890 г. — смотритель Шацкого ДУ, член Шацкого отделения Епархиального училищного совета. Член Поместного Собора 1917—1918 гг. по избранию как мирянин от Тамбовской епархии. Автор книги о свт. Феофане Затворнике (*Смирнов П. А. Преосвященный Феофан. Тамбов, 1906; Он же. Жизнь и учение преосвященного Феофана Вышенского Затворника. М., 1915; репринт: М., 1997*). Второе Тамбовское ДУ было основано в 1811 г. В 1904 г. в училище была освящена новая церковь во имя прп. Серафима Саровского (открытие его мощей состоялось в 1903 г.), и учебное заведение стало называться Серафимовским. — *Ред.*

Глава I

Годы раннего детства и обучения в духовном училище

Преосвященный Михаил, епископ Таврический и Симферопольский (в миру Михаил Михайлович Грибановский), родился 2 ноября 1856 года в городе Елатье Тамбовской губернии⁶. Отец его, протоиерей Михаил Иерофеевич Грибановский⁷, в год рождения сына Михаила был настоятелем Ильинской церкви в этом городе и благочинным городских церквей. Среди жителей города и городского духовенства протоиерей Михаил неизменно пользовался глубоким уважением как выдающийся пастырь и серьезный, бескорыстный общественный деятель.

Женат он был на дочери священника Тамбовской губернии Фавсте Ермиловне. Всех детей в семействе протоиерея Михаила Грибановского было одиннадцать. Четверо из них — сыновья Александр и Николай и дочери Любовь и Надежда — умерли взрослыми (последние от чахотки), шестеро — в возрасте от 1 года до 12 лет. Ко времени рождения сына Михаила в семействе отца протоиерея в живых были только Александр, Николай, Любовь и Надежда. Михаил был самым младшим.

Детские годы его протекали в исключительно благоприятных, редких в быту духовенства условиях. Сравнительно обеспеченное материальное положение давало возможность родителям Миши обставить его детство так, как это бывает только в домах богатых. К нему была приставлена особая няня, горячо любившая своего питомца, следившая за каждым его шагом, забавлявшая его своими рассказами. С другой стороны, ласки матери, души не чаявшей в своем младшем сыне, любовь и ласки со стороны сестер создали атмосферу редкой по своей теплоте и задушевности жизни в родной семье. Но эта же атмосфера постоянного внимания и ласк со стороны женской половины семейства протоиерея Михаила способствовала развитию в маленьком Мише шаловливости и резвости. Шалости его всегда покрывались любовью матери и няни. Последняя, например, на все вопросы о поведении своего питомца всегда неизменно отвечала, что питомец ее — безупречный мальчик. Точно так же и мать всегда становилась на его сторону, когда выведенные из терпения его шалостями и проказами сестры начинали на него жаловаться. Сам почивший Владыка, вспоминая свои детские годы, не раз говаривал, что в детстве он был бойким и резвым. Своими шалостями он надоедал жившей в доме его родителей своей бабушке по матери, столетней старушке. Бывало, выведенная из терпения шалостями своего внука, она, согнувшись и постукивая палочкой по земле, часто покрикивала своим старческим голосом: «Фавсточка, уйми ты своего озорника!»

⁶ В настоящее время поселок городского типа в Касимовском районе Рязанской области. — *Ред.*

⁷ Грибановский Михаил Иерофеевич, протоиерей. Сын священника села Малой Грибановки (откуда, вероятно, произошла и его фамилия) Борисоглебского уезда Тамбовской губернии, родился 23 мая 1805 г. Образование получил в Тамбовской ДС, где окончил курс по второму разряду в 1829 г. Вся церковно-пастырская служебная деятельность его протекала в городе Елатье в звании сначала священника Троицкой церкви, затем Ильинской и, наконец, с 26 мая 1869 г. — протоиерея соборной Спасо-Преображенской церкви. Скончался 20 декабря 1880 г. — *А. А.*

Но все шалости маленького Миши, хотя бы чисто детские и находившие свое объяснение в природной живости его темперамента, встречали сдерживающее начало в лице отца, протоиерея Михаила. Всегда серьезный, строго смотревший на дело воспитания, враг излишних поблажек, которыми окружали Мишу представительницы женской половины семьи, начиная с матери и кончая нянею, он с неодобрением относился к проявлениям баловства. Он всегда старался дисциплинировать волю своего сына, приучая его постепенно подчинять себя требованиям долга. Миша знал, что за послушание, за шалости строгий папа не погладит по головке, и потому старался себя сдерживать.

С первых же шагов детства резко наметились в бойком мальчишке и другие черты характера, не оставлявшие его во всю последующую жизнь: любовь к правде и любознательность. Никогда, еще будучи ребенком, не выносил он лжи, всяческой неправды и всегда резко выражал свой протест в случаях ее проявления. Точно так же, еще с ранних лет своей сознательной детской жизни, он отличался любознательностью. За решением всяких вопросов, возникавших в его пытливом детском уме, он обращался к своим старшим сестрам. И как он негодовал, когда последние отказывались, по незнанию или по отсутствию свободного времени, удовлетворить его любознательность! Он называл своих сестер недобрыми, злыми и шел на них жаловаться маме, что они ничего не хотят объяснять ему.

Говоря о ранних детских годах преосвященного Михаила, не можем не сообщить знаменательного случая из его жизни, пророчески предрекавшего его жизненный путь в будущем, — путь монашества и святительства. Когда Мише было не более 5—6 лет, город Елатму во время поездки по епархии посетил бывший тогда епископом Тамбовским приснопамятный в летописях русской богословской науки преосвященный Феофан Затворник. Был он и в доме протоиерея Михаила Грибановского. Любитель природы, садоводства и цветоводства, святитель пожелал посмотреть на сад, куда выходил из комнат балкон. Так как двери, ведущие на балкон, были недостаточно высоки, то при входе туда преосвященный Феофан не успел нагнуться и зацепил клобук за верхнюю притолоку. Клобук упал и попал на руки маленькому Мише, который в это время находился позади Владыки. Сам преосвященный Михаил, который и рассказал этот случай, смотрел на него как на предреказание своего монашества.

Бойкий и резвый, развитой не по годам и любознательный Миша, однако, с самых ранних лет отличался слабым здоровьем, всегда был болезненным, вследствие чего в семье он был известен под названием «зеленоты». Болезненность Миши была причиною того, что в семье не спешили с обучением его грамоте. Но даровитый мальчик сам, почти без посторонней помощи, рано научился читать. Любовь к чтению книг, в которых находил он удовлетворение своей детской любознательности, отличала маленького Мишу с самых ранних лет. Больше всего любил он, по словам своих родных, читать жития святых и книги религиозно-нравственного содержания. «Бывало, — рассказывала одна соседка, хорошая знакомая матушки Грибановской, — придешь к матушке поболтать или поиграть в дурачки, а Миша сейчас с книгою: “Давай, — говорит, — чем играть, я тебе лучше почи-таю что-нибудь”». Чаще всего аудиторию Миши составляли его мать и сестры и особенно

нения. Последней он показывал и объяснял встречавшиеся в книге картинки и, в свою очередь слушал и ее объяснения.

Когда наступило время систематической подготовки к поступлению в духовное училище, протоиерей Михаил пригласил в качестве учителя для своего сына одного отставного офицера.

Меньше чем в год Миша усвоил все необходимое для поступления в первый младший класс училища. Оставалось решить вопрос, в которое из четырех училищ епархии определить мальчика. Ближе всех по расстоянию от Елатьмы было духовное училище в Шацке⁸. Но это училище в ряду других не пользовалось доброй славой относительно постановки учебно-воспитательного дела. Училище было весьма удалено от епархиального центра, крайне бедно обставлено, располагало малодеятельными преподавателями преклонного возраста. Вот почему протоиерей Михаил Грибановский, имея возможность определить своего сына в Шацкое духовное училище и поместить к близким родным, жившим в городе Шацке, однако решил определить его во Второе Тамбовское духовное училище (ныне Серафимовское). Со смотрителем этого училища, Михаилом Борисовичем Козминым (давно уже почившим), отец протоиерей был хорошо знаком. Благодаря последнему обстоятельству Миша был принят в число учеников низшего отделения без экзамена. В прошении, поданном на имя смотрителя, отец Михаил просит после зачисления сына в число поступивших воспитанников «считать его не явившимся в училище по болезни». Это событие произошло в 1866 году, когда Мише Грибановскому было 9 лет от роду. Три года Миша не являлся в училище, значит, курс первого года среднего отделения проходил дома⁹. В классных журналах в продолжение этого времени в графе против его фамилии неизменно значилось: «По болезни не явился и обучается в доме родителей». В 1867 году в общем годичном списке, есть, однако, заметка, что «ученик М<ихаил> Грибановский поведения хорошего, способностей, успехов и прилежания недостаточных». Можно думать, что на некоторое время Миша Грибановский являлся в училище, может быть для того только, чтобы сдать экзамены. Но одна ли только болезнь была причиной продолжительного пребывания в доме родителей или, может быть, неподготовленность мальчика к слушанию систематического курса, неизвестно. Возможно, то и другое вместе. Училищный же режим, педагогические способности учителей того времени в большинстве случаев не могли быть признаны образцовыми и благоприятными для обучения даровитого мальчика. По крайней мере, странным и непонятным кажется приговор о нем как ученике «способностей, успехов и прилежания недостаточных». Пример этот показывает, как осторожно и внимательно должна относиться школа к поступающим в нее детям,

⁸ В настоящее время г. Шацк Рязанской области. — *Ред.*

⁹ К слушанию курса среднего отделения Миша Грибановский готовился под руководством незадолго пред тем женившегося на его сестре Надежде зятя, священника города Елатьмы Иоанна Иоанновича Розанова. Вспоминая это время, Владыка говорил, что его «готовили в III класс училища», и умалчивал о том, что он был записан еще с 1866 учебного года и что в списках Второго Тамбовского ДУ он имеет аттестацию своего поведения и успехов. Очевидно, это время он не считал себя учеником духовного училища. — *А. Л.*

оторванным на время от семьи, и как в своих приговорах и суждениях она может ошибаться. Тот же самый ученик с «недостаточными способностями, прилежанием и успехами» в том же самом училище, но при других порядках и других педагогических деятелях оказался совершенно иным, как это видно будет дальше.

Оставаясь по болезни в доме своего отца два года учебного курса низшего отделения и первый год среднего отделения, Миша Грибановский фактически вступает в число учеников Второго Тамбовского духовного училища только в 1869–1870 годах, то есть на второй год курса среднего отделения. Своими мягкими манерами, интеллигентным обращением живой и подвижный сын городского протоиерея Михаил Грибановский сразу обратил на себя внимание товарищей и преподавателей. Одноклассники сразу почувствовали в нем интеллектуальную силу. Первый ученик класса не преминул, по установившемуся в классе обычаю, испытать познания новичка. Усевшись за стол, он подозревал Мишу и, изображая из себя экзаменатора, стал задавать новичку вопросы по предметам училищного курса. Многие вопросы, особенно по греческому языку, оказались Грибановскому не под силу и остались неразрешенными. Тем не менее «экзаменатор» отозвался о новичке своим товарищам по классу так: «Грибановский будет первым учеником». Этот экзаменатор, Андрей Андреевич Остроумов (кандидат Московской духовной академии, ныне директор учительской семинарии в Пензе), впоследствии некоторое время был соквартирантом Грибановского и навсегда остался одним из самых близких и преданных ему друзей¹⁰.

Начало обучения Михаила Грибановского совпало с самым благоприятным периодом в истории училища. Хотя в нем действовал еще старый устав¹¹, в жизни его замечались уже новые веяния, новые порядки. Во главе учебного заведения стоял широко образованный и гуманный педагог Николай Яковлевич Виноградов¹², недавно перешедший на службу в училище из семинарии, где считался образцовым преподавателем словесности. Перемена в руководстве училища совпала с переменами и в составе преподавателей. Новые педагоги — молодые даровитые студенты семинарии вместе со своим бывшим наставником по семинарии — положили начало новой эре в жизни училища, создали

¹⁰ Остроумов Андрей Андреевич. Окончил Тамбовскую ДС, в списке выпускников XXXVII курса (1878–1882) МДА числится магистрантом исторического отделения. — *Ред.*

¹¹ Реформа духовно-учебных заведений Тамбовской епархии произведена была в 1876 году. — *А. Л.* Речь идет о реформе духовных учебных заведений 1867 г., которая в Тамбовской епархии полностью была осуществлена только к 1876 году. — *Ред.*

¹² Прекрасный отзыв о Н. Я. Виноградове как о преподавателе словесности см. в воспоминаниях его бывшего ученика Алексея Андреевича Остроумова, ныне помощника попечителя Петербургского учебного округа (см.: Высокопреосвященный Димитрий, архиепископ Казанский и Свяяжский. [Изд. Братства во имя Пресвятой Богородицы при Казанском кафедральном соборе.] Казань, 1908. С. 207). — *А. Л.* Виноградов Николай Яковлевич окончил Казанскую ДА в 1864 г. (курс X). В перечне утвержденных в степенях от 8 сентября 1866 г. кандидатов с правом на степень магистра через два года значится вторым по списку. Остроумов Алексей Андреевич — выпускник Тамбовской ДС и XXXIII курса (1874–1878) МДА, магистр богословия (1879). — *Ред.*

новый дух, который самым благоприятным образом отзывался на духовной школе вообще и в частности на ученике Грибановском.

Однако первое время своего обучения в духовном училище Грибановский не отличался тем успехом, которого от него можно было ожидать. Из предметов училищного курса, вообще очень легко усваившихся способным учеником, греческий язык (может быть, вследствие сравнительно слабой подготовки дома) почему-то ему не давался. Несмотря на все свои старания, он в продолжении нескольких месяцев получал по этому предмету двойки. На даровитого и самолюбивого ученика это действовало удручающим образом. Однако он не пал духом и нашел путь в знании этого предмета попасть в число лучших учеников класса.

По словам одного из своих товарищей, онказывается больным, запирается в своей квартире и в течение целого месяца упорно изучает только что появившуюся тогда в духовно-учебных заведениях грамматику Кюнера¹³. Труд и энергия победили препятствия. Явившись в класс, Михаил Грибановский отлично отвечает по-гречески. Преподаватель был поражен и никак не мог объяснить происшедшей перемены. Только впоследствии выяснилось дело.

Приведенный факт из училищной жизни преосвященного Михаила свидетельствует о силе воли двенадцатилетнего мальчика и о его самолюбии. Сам Владыка рассказывал о другом факте, свидетельствующем о тех же чертах его характера. Во время экзаменов, требовавших усиленной подготовки, повторения всего пройденного за год, он вставал очень рано и ложился очень поздно. Слабый организм не выдерживал чрезмерного напряжения, и среди дня мальчик иногда засыпал. Что же делает он, чтобы победить эту хотя и естественную, но нежелательную сонливость? Он ложится на сруб колодезя, находившегося при квартире, так, чтобы голова была на одной стороне стенки его, а ноги на другой.

Усиленные занятия предметами училищного курса были в первый же год настолько успешными для Михаила Грибановского, что, считаясь по развитию в числе лучших учеников класса, он переходит в конце учебного года в следующий высший класс четвертым учеником. В экзаменационной табели он имеет высший балл — 5 — по языкам русскому и греческому, по Священной истории и катехизису и 4 — по латинскому языку, арифметике, географии, церковному уставу и пению.

Два года пребывания в высшем отделении для Грибановского были временем еще более быстрого духовного роста и интеллектуального развития. Этому способствовало руководство такого дельного и опытного смотрителя, каким был Николай Яковлевич Виноградов.

Николай Яковлевич избрал для преподавания русский язык в старших классах училища. Влияние его на учащихся было огромное. Не ограничиваясь пределами урока, он старался развить своих учеников, приохотить их к чтению, сам читал книги, совместно с учениками разбирал содержание прочитанной книги и давал руководственные указания к разумению его. Вместе с тем самое серьезное внимание было обращено им на письменные

¹³ Речь идет об «Элементарной грамматике греческого языка» Рафаэля Кюнера (1802—1878), автора многочисленных работ по грамматике древних языков. Этот курс, переведенный на русский язык К. А. Косовичем (1815—1883), выдержал с 1843 по 1869 г. четыре издания. — *Ред.*

упражнения. Внимательный просмотр их наставником, обстоятельный разбор их в классе совместно с учащимися, а также и составление рецензий незаметным образом вводили учащихся в понимание главнейших технических приемов написания сочинений, развивали в его подопечных любовь к литературному творчеству. К этому надобно прибавить еще и умелый выбор тем. «Мы, — говорит в своих воспоминаниях о школьной жизни преосвященного Михаила один из его товарищей, П. А. Смирнов, — имели целые объемистые тетради письменных работ. Под руководством опытного наставника класс настолько развился, что к концу курса мог писать целые сочинения. Хорошо помню следующие темы тогдашнего высшего класса (ныне IV): 1) "Какие книги я читал, и что мне в них нравилось?" 2) «Содержание и мои впечатления от чтения повести Гоголя "Старосветские помещики"». 3) «Какое воспитание лучше — школьное или домашнее?» Влияние Николая Яковлевича сказалось, главным образом, в том, что лучшие из нас положительно пристрастились к чтению книг и писательству. И между нами, кажется, больше всех Грибановский. Повестью Гоголя «Старосветские помещики» он увлекся настолько, что по разбору ее написал сочинение в целых шесть листов. Об этом много тогда говорили в училище».

В годы обучения Михаила Грибановского во Втором Тамбовском духовном училище не было пансиона для своекоштных воспитанников. Последние жили на частных квартирах. На такой квартире вместе со своим товарищем Остроумовым в течение всего времени обучения в училище жил и Грибановский. Эта квартира сделалась центром, где лучшие ученики училища собирались в целях самообразования. Часто здесь засиживались допоздна за чтением книг и рассуждениями о том, что дано было им для внеклассного чтения Николаем Яковлевичем. Читали, главным образом, произведения Пушкина, Гоголя, Лермонтова, Гончарова и других классиков. Михаил Грибановский поражал товарищей своею способностью передавать замечательно подробно и обстоятельно содержание прочитанного произведения и выяснять положительные и отрицательные стороны выведенных в нем типов. Вообще, под влиянием разумно поставленного, благодаря Николаю Яковлевичу, внеклассного чтения, прекрасных и содержательных классных уроков у Грибановского впервые пробудилась сознательная критическая мысль. Он полюбил книгу как источник света и знания, стремился к ней, но не был и не хотел быть ее послушным рабом, сознательно, критически относился к ее содержанию. Так же он стал относиться и к явлениям окружающей его действительности и по-своему старался объяснить и оценить их. Сам преосвященный так именно и смотрел впоследствии на значение Н. Я. Виноградова для его духовного развития. Став впоследствии доцентом Санкт-Петербургской духовной академии и защитив свою магистерскую диссертацию, он прежде всех прислал ее своему бывшему смотрителю с надписью: «Дорогому наставнику и воспитателю, первому пробудителю моей детской сознательной мысли».

В 1872 году Михаил Грибановский окончил полный курс духовного училища вторым по списку, а в августе того же года вместе с 120 товарищами по училищу держит экзамен в Тамбовскую семинарию и поступает в нее уже первым по списку. Это же первое место занимает он и в течение почти всего семинарского курса обучения. Так сбылось предсказание его товарища и друга А. А. Остроумова.

Глава II

Годы обучения в семинарии

С какою любовью и охотою занимался Михаил Грибановский новыми для него предметами в семинарии! С каким увлечением он читал новые для него книги и изучал любимый им предмет — словесность! Сохранились три объемистые, переплетенные в формате полулиста писчей бумаги книги, в которых юный семинарист делал выписки из прочитанных им книг, высказывал суждения по поводу их содержания и выведенных в них типов и мысли по тем вопросам, которые вызывали прочитанные книги, какой-нибудь случай из жизни и т. п. Две из этих записных книг относятся к двум годам пребывания Грибановского в низшем отделении семинарии, а третья — к пребыванию в среднем.

Достаточно ознакомиться с одним лишь списком книг и журнальных статей, предназначенных для прочтения, чтобы видеть, как серьезно смотрел пятнадцатилетний семинарист на чтение. Кроме классических сочинений русских писателей (Грибоедова, Лермонтова, Гоголя, Тургенева, Островского) и трудов по критическому их разбору (Белинского, Добролюбова, Писарева), здесь встречались сочинения менее известных писателей, каковы Авдеев, Крашевский, Е. Тур, Лажечников, Некрасов, Решетников, Г. Успенский и многих других¹⁴.

Мало того, в число книг, предназначенных для прочтения, входили и сочинения по естествознанию, географии, элементарной химии таких авторов, как Кольбе, Дарвин, Моос, Бокль, Бок, Ливингстон¹⁵ и других. Некоторые из этих книг могли остаться непрочитанными, но один уже тот факт, что юный пятнадцатилетний семинарист ставил себе в обязанность прочитать их, заносил их в список, — сам по себе знаменателен и свидетельствует о его любознательном и пытливом уме. Большинство же из них прочитаны, в списке напротив них написано «исполнено», а в самой книге (для записей. — *Ред.*) есть или буквальные выписки наиболее понравившихся мест (стихотворения, описания природы, афоризмы), или передается их содержание. Поистине можно изумляться усидчивости и трудолюбию даровитого ученика! Записи были начаты 24 августа 1872 года и велись почти каждый день; за год было исписано более 360 страниц.

¹⁴ Авдеев Михаил Васильевич (1821–1876) — русский беллетрист и критик; Крашевский Иосиф Игнатьевич (1812–1887) — польский писатель-романист и публицист; Тур Евгения (1815–1892) — псевдоним писательницы графини Евгении Васильевны Салиас де Турнемир, урожденной Сухово-Кобылиной; Лажечников Иван Иванович (1790–1869) — романист, драматург, мемуарист; Решетников Федор Михайлович (1841–1871) — русский писатель-демократ; Успенский Глеб Иванович (1843–1902) — русский писатель. — *Ред.*

¹⁵ Кольбе Адольф Вильгельм Герман (1818–1884) — немецкий химик; Моос Фридрих (1773–1839) — немецкий химик, создатель десятибалльной шкалы относительной твердости минералов (шкала Мооса); Бокль Генри Томас (1821–1862) — английский историк и социолог-позитивист, представитель географической и социологической школ; автор «Истории цивилизации в Англии» (1857–1861; изд. в рус. пер. К. Н. Бестужева-Рюмина: СПб., 1875); Бок Карл Эрнест (1809–1874) — немецкий анатом, автор многих популярно-медицинских сочинений; Ливингстон Давид (1813–1873) — знаменитый английский миссионер и путешественник, исследователь Африки. — *Ред.*

Не ограничиваясь пересказом содержания прочитанного, молодой читатель высказывал свои суждения о затрагиваемых книгой вопросах, делал выводы для применения их в собственной жизни. Вдумчивый и серьезный юноша не пропускал случая критически отнестись к тому или другому явлению из окружающей жизни.

Так, 31 августа он по поводу прочитанной им биографии Меншикова рассуждает, в чем заключается истинное счастье. «Истинное счастье заключается не в почестях, не в славе, — пишет Грибановский, — а в самом себе».

Виденная Михаилом Грибановским 27 августа в Варваринской церкви картина мучений святой великомученицы Варвары дает ему повод высказаться о веротерпимости и дать посильное решение этого вопроса: «Правильно ли и разумно ли поступали последователи различных вер, преследуя друг друга?» Этому же вопросу он касается в другом месте по поводу прочитанной им книжки о действиях средневековой инквизиции, и решает его, конечно, в отрицательном смысле.

Второго сентября он высказывает критические суждения о воспитании и обучении, указывая на несоответствие реальной действительности в постановке этого дела с идеальными требованиями. «От воспитателя зависит вся жизнь ребенка, — пишет Грибановский. — Ребенок — это зерно, и от садовника зависит, чтобы будущее дерево принесло плоды хорошие. <...> Воспитатели должны быть самые хорошие люди во всех отношениях, заниматься этим делом с возможною любовью и с постоянною заботливостью. Так ли у нас поступают? Сознают ли воспитатели, что в их руках жизнь человека? Нет! Нет!..»

А вот как пятнадцатилетний семинарист пытается осмыслить свое поведение, свое отношение к занятиям, к учебным порядкам. «В нашем семинарском быту робость чрезвычайно много приносит вреда, — пишет он под 30 августа. — Часто на вопрос «кто знает?» ничего не отвечаешь. Почему? Потому что боишься высказаться. Ведь знаешь, что это скверная привычка, но преодолеть ее очень трудно. Робеть не нужно — это необходимое правило для каждого ученика. Высказывай свои убеждения смело! Когда выучишься говорить, тогда смеяться не будут». «Всякое доброе намерение и желание нужно сейчас же приводить в исполнение. Намерение и желание без исполнения их на деле не более, как пустоцвет. Он сперва радует нас своею красотой, но увя! Красота не принесет никакого плода. Она решительно бесполезна и ничего не принесет, кроме вреда и расстройства в молодых умах. Сила воли есть самая главная способность души, с нею все можно сделать». «Главное дело — верь в свои силы, не желай ни от кого принимать помощи и поддержки. Они не поддержат тебя, напротив, ослабят твою надежду и веру в собственные силы. Нет, делай немного, но сам. Лучше шаг, сделанный собственными силами, чем прыжок с чужою помощью. Все великие люди достигли известности с помощью постоянного труда, постоянной энергии и непрерывной любви к делу. Вспомним Ломоносова». «Время необходимо беречь. Обыкновенно говорят: «время — деньги». Но вернее сказать: дороже денег. Если употреблять часы удовольствия на самообразование, то через несколько времени необразованные были бы образованными. Нельсон говорит, что своим благосостоянием он обязан тому, что не тратил даром ни одной четверти часа».

«"Научись владеть собой, и ты будешь в состоянии властвовать над миром", —

говорит Фома Кемпийский. В совершенстве владеть собой — это мудреная, почти неразрешимая задача... Когда я добьюсь этого, неизвестно. У меня мало терпения и настойчивости, а это никуда не годится... Я мало успел в управлении собой. Я слишком робок, не могу свободно, легко высказывать свои убеждения, мысли; стараюсь побороть в себе этот недостаток, и немного успеваю. Слава Богу!»

Озабоченный выработкой характера, самообладания, молодой семинарист сокрушается от сознания проявляющейся в нем неровности характера. «Отчего иногда находит какое-то раздражительное состояние? Малейшая вещь раздражает, делать ничего не хочется, в голову ничего нейдет; сидишь, как зачумленный какой. Кажется, это бывает после мечтаний. Думаешь Бог знает о чем, строишь воздушные замки, воображаешь себя обладателем всего мира и доволен. Как оторвешься от этого воображаемого мира, так тебе и кажется, что все вокруг тебя грязно, глупо, безобразно, отвратительно, всякое слово оскорбляет твое, привычное к воображаемым милым звукам, ухо. Ты говоришь почти что дерзкие слова людям, которых любишь и уважаешь. Они, конечно, сердятся, тебе неприятно; вообще положение твое невыносимо. А между тем поправить нельзя. Непременно нужно отказаться от мечтаний».

В другом месте, поставивши вопрос «Каким должен быть настоящий человек?», Михаил Грибановский дает ответ: «Не должен быть мечтателем, давать волю своему воображению, своей фантазии... Он должен верить только *фактам, опытам, самым естественным, близким обобщениям...*»¹⁶

Все приведенные выше выдержки из записной книжки показывают, что интересовало пытливый ум Грибановского еще в первый год его обучения в семинарии. Много в этих суждениях, конечно, еще детского, еще неясно осознанного, продиктованного писателями, с сочинениями которых он знакомился. Но безусловно, все это свидетельствовало о его любознательности, страстном желании объять своим детским умом все интересное и, может быть, даже не вполне доступное ему. Надо помнить, что им были прочитаны не только сочинения писателей, имевшие отношение к преподаваемым в младшем классе семинарии наукам, но и такие сочинения, которые ничего общего не имели с семинарским курсом. Из них сделаны самые обстоятельные выписки, или передано подробно своими словами их содержание. Таковы сочинения по естествознанию, палеонтологии, сравнительному языкознанию (Бернштейн, Дрепер, Шлейден, Бок, Моос, Брем, Лайель¹⁷, Дарвин), по социологии (Бокль, Миль¹⁸), статьи по этим же вопросам из лучших тогда,

¹⁶ Курсив наш. — А. Л.

¹⁷ Бернштейн Юлий (1839—?) — физиолог, автор трудов по физиологии нервной системы и об электрических явлениях в нервах и мышцах. Дрепер Джон Уильям (1811—1882) — американский естествоиспытатель и историк культуры, в 1840 г. получил первую удачную фотографию лунной поверхности. Шлейден Маттиас Якоб (1804—1881) — немецкий ботаник. Брем Альфред Эдмунд (1829—1884) — сын орнитолога Кристиана Людвиг Брема (1787—1864), зоолог и путешественник, автор «Иллюстрированной жизни животных» (рус. пер.: СПб., 1892—1896). Лайель (Лайелл) Чарлз (1797—1875) — английский геолог и естествоиспытатель. — Ред.

¹⁸ Миль Джон Стюарт (1806—1873) — английский философ и экономист, основатель английского позитивизма. — Ред.

считавшихся модными, журналов: «Отечественные записки», «Современник» за 60-е годы (XIX века. — Ред.), «Знание», «Заграничный вестник», «Дело» и другие¹⁹.

Бросается в глаза одно важное обстоятельство: в записной книжке Грибановского и в списке книг, предназначенных им для чтения, нет ни одного богословского сочинения, которое имело бы отношение к преподаваемому в низшем отделении семинарии Священному Писанию. Видимо, симпатии молодого семинариста были исключительно на стороне чтения книг светского содержания. Объяснить это можно неумением преподавателя этого предмета заинтересовать своих учеников изучением священной истории и его нежеланием руководить ими во внеклассном чтении литературы по этой теме. Такое чтение, вследствие своей исключительности и односторонности, не могло не оказать существенного влияния на Грибановского. Оно неизбежно должно было оставить на складе ума и на его характере свои следы с известной окраской либерализма 60-х годов (XIX века. — Ред.). Так оно в действительности и было.

Вспоминая свои семинарские годы, Владыка не раз говаривал, что религиозностью в это время не отличался, а товарищи в своих воспоминаниях говорят, что Грибановский слыл между ними за человека либерального. Вот конечные результаты одностороннего чтения, к которому пристрастился Михаил Грибановский. Заслуживает внимания письмо (уже студента Санкт-Петербургской духовной академии) Михаила Грибановского к товарищу по семинарии П. А. Смирнову. Объясняя мотивы принятия им монашества, он так характеризует направление свое в прошлом: «Насколько я себя помню, я всегда ощущал непреодолимую жажду разрешиться в один принцип. В семинарской жизни эти поиски Единого были главным образом теоретического свойства и выражались в скале всевозможных отрицаний, начиная с самых грубо-материалистических (это еще в училище) и кончая самыми утонченно-пантеистическими»²⁰.

Таким образом, к концу пребывания Грибановского в низшем отделении семинарии, благодаря внеклассному чтению, заботам о самообразовании, в характере его слагающегося мировоззрения замечается наклон к материализму. Стремление объяснить все из опыта, признавать реально существующим только то, что доступно нашим внешним чувствам, что может быть доказано с логической необходимостью, повело к ослаблению начал религиозности. Однако во внешнем поведении Грибановского увлечение естествознанием и вообще науками опытными резко никак не проявилось. Дело ограничивалось только писанием сентенций, взятых из писателей указанного направления, и бесед со своими товарищами по этим вопросам. В глазах же семинарского начальства он был в отношении поведения образцовым воспитанником. Мягкий и деликатный по природе и по семейному воспитанию, он органически не выносил грубых удовольствий — пьянства, картежной игры и тому подобного. Единственное удовольствие, которое позволял он себе за все время

¹⁹ Книги для чтения Михаил Грибановский брал главным образом из Городской общественной библиотеки, где в течение всего семинарского курса состоял абонентом. — А. Л.

²⁰ Письма преосвященного Михаила // Таврический церковно-общественный вестник. 1909. № 28. С. 1230. — А. Л. См. наст. изд., с. 652. — Ред.

обучения в семинарии, — это посещение театра, который в то время стоял в Тамбове на значительной высоте.

В 1874/75 учебном году Михаил Грибановский перешел в философский класс, или среднее отделение семинарии.

Два года обучения в этом классе были самыми плодотворными для Грибановского в отношении его духовного развития. Этому способствовало преподавание философских наук, как нельзя более отвечавших, пылливому складу ума юноши, его симпатиям, сложившимся еще в младшем классе. Преподаватели этих предметов были люди даровитые, навсегда оставившие по себе самую светлую, добрую память в летописях Тамбовской семинарии.

Под влиянием таких преподавателей, как М. А. Остроумов²¹ и Д. И. Успенский²², Михаил Михайлович с увлечением отдался изучению философии. Отличаясь любовью к чтению книг, стараясь и раньше составить свою собственную библиотеку из произведений любимых писателей, теперь Грибановский обратил все свое внимание на сочинения по философии. У него образовалась редкая для семинариста в качественном и количественном отношении философская библиотека. «Антропология» Ушинского, «Физиология» Льюиса, «Душа и тело», «Бог и природа» Ульрици, «Микрокосм» Лотце и, особенно, «История новой философии» Куно Фишера²³ — были настольными его книгами. Он проштудировал их, что называется, от корки до корки и сделал из них большие выписки.

Кроме философии, Грибановский занимался в среднем отделении изучением немецкого языка и за два года настолько преуспел в нем, что свободно мог читать на этом языке интересные его книги. Вообще, в это время он много и плодотворно работал. Жившие с ним на квартире товарищи говорили, что он нередко занимался по пятнадцати часов в сутки.

²¹ Остроумов Михаил Андреевич (1847—?) — канонист, профессор Харьковского университета по кафедре церковного права. Учился на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета. В списке выпускников МДА ХХІХ курса (1870—1874) числится магистрантом исторического отделения вторым по списку (1887 — магистр богословия, 1894 — доктор церковного права). — *Ред.*

²² Успенский Дмитрий Иванович в списке выпускников СПбДА XII курса выпуска 1837 г. среди кандидатов богословия числится 47-м по списку. — *Ред.*

²³ «Антропология» Ушинского — имеется в виду двухтомник русского педагога К. Д. Ушинского (1824—1870) «Человек как предмет воспитания: Опыт педагогической антропологии» (СПб., 1868). Льюис Джордж Генри (1817—1878) — английский философ-позитивист, ученый и литературный критик, упоминается его популярное во второй половине XIX века сочинение «Физиология обыденной жизни» (1859—1860; рус. пер.: Физиология обыденной жизни, Сочинение Д. Г. Льюиса / Пер. с англ. профессоров Московского университета С. А. Рачинского и Я. А. Борзенкова. М., 1861—1862, т. 1—2). Примечательно, что книга Льюиса пользовалась широкой известностью среди материалистически настроенной русской молодежи 1860-х годов, и молодой семинарист Михаил Грибановский не был здесь исключением. Ульрици Герман (1806—1884) — немецкий философ, имеются в виду его произведения «Тело и душа. Основания психологии человека» (1866; рус. пер.: «Душа и тело», 1869; в рус. пер. вышла лишь первая часть: «Бог и человек») и «Бог и природа» (1861; рус. пер.: Каз., 1867—1868: В 2 т.). Лотце Рудольф Герман (1817—1881) — немецкий философ, врач, естествоиспытатель, в философской работе «Микрокосм» развивал идеи, близкие к монадологии Г. Лейбница (т. 1—3, 1856—1864; рус. пер.: ч. 1—3, 1866—1867). Фишер Куно (1824—1907) — немецкий историк философии, гегельянец, главное произведение — десяти томная «История новой философии» (1852—1877; рус. пер.: 1901—1909. Т. 1—8). — *Ред.*

Много способствовало духовному развитию Грибановского в то время, между прочим, возникновение небольшого кружка товарищей, центром и главою которого был он же. Задача кружка состояла в самообразовании его членов. Товарищи читали новейшие литературные и философские произведения и по временам сходились, чаще всего, как в предшествующем классе, на квартире Грибановского для взаимных бесед с целью обсудить общими силами прочитанное, поделиться впечатлениями. Вот слова одного из участников этих собраний: «Беседы обыкновенно начинались с обсуждения какого-нибудь частного литературного или философского вопроса, затем незаметно и постепенно переходили к более общим вопросам. Очень часто заканчивались они жаркими спорами об основных принципах жизни. Тут всегда образовывались два направления. Одни считали основным принципом человеческой деятельности исполнение долга, а другие — и в числе их Грибановский — полагали такой принцип в счастье человека. Спорами товарищи иногда настолько увлекались, что, начав их в квартире, продолжали спорить на свежем воздухе, на городском тротуаре, причем нередко поднимали такой гвалт, что невольно обращали на себя внимание проходящих. И надо было видеть Грибановского во время этих споров! По многим литературным и философским вопросам он мог говорить по целым часам. И как говорить! Глубина и серьезность мысли, сила логики и диалектики были поразительны для его возраста и образования».

Сам Грибановский впоследствии с удовольствием вспоминал об этих спорах. Препровождая свое магистерское сочинение одному из членов кружка, он сделал следующую надпись: «Дорогому другу и товарищу на добрую память о давних спорах и бывших беседах».

Со стороны своих товарищей Грибановский пользовался любовью и глубоким, вполне заслуженным уважением. Особенно надобно сказать это относительно тех членов кружка, с которыми у него навсегда установились теплые дружеские отношения. Сам Грибановский тоже относился к своим товарищам с добрым чувством любви, с готовностью оказать всякому помощь и поддержку. Он живо интересовался судьбою и жизнью своих товарищей, радовался их радостям и скорбел при их неудачах и несчастьях.

Все воспоминания товарищей по семинарии рисуют Грибановского именно со стороны его необыкновенной чуткости к интересам ближнего, со стороны готовности помочь ему. «Во время перемены между уроками, — вспоминает П. А. Смирнов, — в классе он постоянно окружен толпою товарищей, ищущих его помощи. С одним он делает перевод, с другим решает математическую задачу, третьему воспроизводит лекцию преподавателя, не помещенную в учебнике, и все это делается с любовью и юношеским жаром. Некоторых товарищей он нарочно принимал в свою квартиру, с целью побеседовать с ними и поразвить их, причем нередко снабжал их книгами из своей большой библиотеки. Есть положительные факты свидетельства того, что некоторые его товарищи много, а может быть, даже и исключительно всем своим развитием обязаны ему».

Между тем сам будущий Владыка смотрел на себя совершенно иначе. «Я эгоист, — пишет он в своей записной книжке после целого ряда выписок из множества прочитанных им книг по философии, психологии, логике и истории. — Я не столько желаю принести добро человечеству, сколько отличиться перед другими. Я учусь только для себя, но

не для того, чтобы принести пользу другим». Объясняя это слабостью нравственного элемента в своем собственном воспитании, он далее пишет: «Уровень нравственности в России довольно низок. Она стремится сравняться с Европой в умственном отношении и совсем позабыла о нравственности. Может быть, при достаточном умственном образовании возвышается и нравственность? Я надеюсь на это относительно себя. Но ведь весьма часто попадают люди с высоким образованием и низкой нравственностью. Это меня мучает. Может быть, спасет философия. Но будет ли выработанная нравственность такова же, как и естественная, всосанная с молоком матери? Нет. Но лучше что-нибудь, чем ничего».

«Как бы я желал знать все, все, — пишет он далее, — смотреть на мир во всем его единстве и красоте!.. О, как неуловимо чувство! Хотел было написать о том, что я желал бы известности, — и вдруг это чувство пропало, но вот опять появилось... вот тут и улови их. И что такое чувства? Мысли бегут, бегут, и сам даже почти их не сознаешь. И усиленно хочется трудиться, учиться, знать, а теперь — лень. Что это значит? Неужели я буду дураком? Неужели я так и буду только мечтать о своем величии? Нет, лучше не жить. Даже и писать лень. Что за жалкое существо человек! Буду учиться!» Эти выдержки показывают, как строго относился Грибановский к себе, может быть, преувеличивая свои недостатки, как серьезно смотрел на дело самообразования и самовоспитания и какие мечты лелеял он относительно своей будущности.

Немного позже он напишет: «В настоящее время сердце у меня получило право первенства. От этого я не эгоист. Я желал бы сделать добро всем бедным, больным, угнетенным... Мне жалко их. Я за них страдаю». Одновременно с этими попытками осмыслить свои отношения к ближним он проводит мысль о необходимости «самообладания», «воспитания в себе твердого характера и силы воли, чтобы быть всегда готовым свои личные интересы подчинить велениям идеи долга».

Все это, без сомнения, наваяно изучением философских наук и чтением книг философского содержания. Данное обстоятельство не могло не повлиять и на религиозные убеждения юного философа. На этот счет в записной книжке встречаем следующую заметку: «Не может быть, чтобы не было Существа, сотворившего мир. Впрочем, очень может быть, *мир и есть сам Бог*» (курсив А. Леонтьева. — *Ред.*). Значит, философский класс с его науками и соответствующим внеклассным чтением по пути выработки религиозно-философского мировоззрения для Грибановского был временем уклона в сторону учения пантеистов. Однако высказываемые им пантеистические взгляды не удержали его от дальнейших «поисков истины». На это указывает тот факт, что, кроме сочинений философских, он интересовался и другими сочинениями, в которых так или иначе решались занимавшие ум юного философа вопросы религиозного ведения. Так, им сделаны обстоятельные подробные выписки из истории Петрова (о религии и христианстве)²⁴, из сочинения

²⁴ Петров Леонид Петрович (1830—?) — протоиерей, духовный писатель. Вероятно, имеется в виду его «Краткий очерк истории христианской церкви, с приложением очерка истории славянских церквей и церкви русской» (СПб., 1878). — *Ред.*

Е. де Роберти «Мирозерцание крайнего Востока» (журнал «Знание», 1874, 4-я книга)²⁵, из статьи «Значение католичества в истории», из сочинения Тэйлора «Первоначальная культура»²⁶, из сочинения Фр. Геттингера «Апология христианства»²⁷ и другие. Подбор выписок, по содержанию касающихся вопросов о религии, показывает, что мысль Грибановского ищет выхода из того тупика, в который завела его философия. «Философия есть преддверие веры», — записывает он изречение Цезаря Барония²⁸ и твердо и неуклонно стремится к отысканию этой веры.

В 1876/77 учебном году Грибановский переходит в богословский класс семинарии. В этом году Тамбовская семинария была преобразована по новому уставу, действовавшему до 1884 года. Для Грибановского 1876/77 учебный год был крайне неблагоприятным.

Усиленные занятия в философском классе, при общей слабости его организма, стали причиной его болезни. Проболе́л он почти весь год. Чем был болен, неизвестно. Вероятно, случилась с ним одна из тех болезней, которые подготовили впоследствии хронический недуг, сведший его в могилу, — плеврит или воспаление легких. Во всяком случае, болезнь была настолько серьезна, что потребовала свободы от занятий в течение почти всего учебного года.

Вот почему во время реформы семинарии Михаил Грибановский в конце 1876/77 учебного года был оставлен в V классе, вместо того, чтобы быть переведенным в VI класс.

В начале 1877/78 учебного года он, укрепившись здоровьем, является опять в семинарию. Кроме Д. И. Успенского, преподававшего в последних двух классах педагогики и дидактику, теперь, в течение двух лет, сильное влияние на него оказывали: преподаватель богословия протоиерей Иоанн Максимович Сладкопевцев²⁹ и ректор семинарии, в это время уже архимандрит, Димитрий (Самбикин)³⁰.

²⁵ Роберти (Де Роберт и де Кастро де ла Серда) Евгений Валентинович (1843—1915) — русский социолог и философ-позитивист. — *Ред.*

²⁶ Тэйлор (Тайлор) Эдуард Бернетт (1832—1917) — английский этнограф, исследователь первобытной культуры. С 1883 г. хранитель этнографического музея Оксфордского университета, с 1896 г. — первый профессор основанной кафедры этнографии (в то время она называлась кафедрой антропологии) этого университета. Э. Тайлор был членом Королевского общества Англии, дважды избирался на пост президента Антропологического института Великобритании и Ирландии. Один из основных его трудов — «Первобытная культура» (Т. 1—2, 1871; 1-е рус. изд.: СПб., 1972; переизд.: М., 1989). — *Ред.*

²⁷ Геттингер Франц (1819—1890) — немецкий католический богослов, автор сочинения «Апология христианства» (1863—1867; рус. пер. в сб.: «Материализм, наука и христианство». 1867—1883). — *Ред.*

²⁸ Бароний Цезарь (1538—1607) — церковный историк, кардинал, духовник папы, автор 12-томных «Церковных анналов от Рождества Христова до 1198 г.» (Рим, 1588). — *Ред.*

²⁹ И. М. Сладкопевцев был уроженцем Тамбовской губернии. Высшее образование получил в СПбДА, в которую поступил как лучший студент Тамбовской ДС, после первого года обучения в богословском классе. По окончании академического курса в 1851 г. одним из первых магистров некоторое время был преподавателем философии в Нижегородской ДС. Известный критик и писатель Н. А. Добролюбов, ученик И. М. Сладкопевцева, в своем дневнике посвятил ему как своему любимому бывшему учителю самые теплые и сердечные строки; переводом же его на родину в Тамбов так был огорчен, что записал в этом же дневнике: «С удовольствием отсек бы я ту руку, которая подписала перемещение Ивана Максимовича в Тамбов» (Высокопреосвященный Димитрий, архиепископ Казанский и Свияжский. Изд.

Д. И. Успенский продолжал влиять на него как преподаватель педагогики. Сам образованный педагог, мастерски преподававший этот предмет, он открывал новые горизонты для пытливого ума Грибановского в знакомстве с великими деятелями на поприще педагогики и образования народа. Знакомство это было завершением философской подготовки молодого семинариста, не удовлетворявшегося одними отвлеченными знаниями, а мечтавшего о широком применении их к живому, полезному для народа делу.

Протоиерей Иоанн Максимович Сладкопевцев был преподавателем важнейших предметов семинарского курса V и VI классов, а именно — богословия основного и нравственного. Хотя в это время он был уже человеком преклонных лет (около 60-ти), часто по обязанностям приходского священника или по другим причинам опускал уроки и в большинстве случаев задаваемых уроков не объяснял, тем не менее влияние его на учеников было огромным. Много способствовала этому, конечно, и установившаяся за ним репутация выдающегося преподавателя философии сначала в Нижегородской, потом в Тамбовской семинарии. Это наперед подкупало в его пользу всех учеников и делало его авторитетом по философским и богословским наукам. Как преподаватель богословия он не оставлял ни одного противохристианского течения без ознакомления с ним учащихся и его основательного опровержения.

И насколько содержательные, хотя и редкие, лекции Ивана Максимовича (как звали его с особенною любовью и уважением тамбовские семинаристы) будили их мысль, настолько же (если не больше) действовали на учащихся умело поставленные наставником возражения при ответах. При этом в разрешении возражений принимали участие сами учащиеся. Нередко весь урок проходил во всестороннем рассмотрении и разрешении этих возражений. Нередко наставник, поставив известный вопрос и не успев его решить во время урока, предлагал своим слушателям подумать над вопросом самостоятельно и представить его посильное решение к следующему уроку. Многие из таких вопросов впоследствии Иван Максимович давал в качестве темы для домашнего письменного упражнения. И надо было видеть, с какою любовью, с какою охотою занимался составлением сочинений Михаил Михайлович Грибановский! Писание сочинений было своего рода праздником для его пытливого, любознательного ума, как опыт применения философских научных истин к решению вопросов христианского веро- и нравоучения. Здесь незаметным образом на Грибановском оправдалось известное изречение святителя Климента

Братства во Имя Пресвятой Богородицы, при Казанском кафедральном соборе. Казань, 1908. С. 211–212). Скончался И. М. Сладкопевцев в 1887 г. в должности настоятеля Покровского собора в городе Козлове. — А. А. В свою очередь, И. М. Сладкопевцев в своих воспоминаниях так писал о своем ученике, Н. А. Добролюбов: «...личность моего обожателя и собеседника, несмотря на частые его посещения меня, осталась для меня тогда неразгаданной. Так глубоко закрыта была от меня его прекрасная, симпатичная душа... И этот некогда робкий, застенчивый, как будто неразвитый мальчик уже несколько лет был даровитым писателем, человеком мысли, приобретшим себе громкое имя в литературе» (см.: *Сладкопевцев И. М. Из воспоминаний о Добролюбове* // Н. А. Добролюбов в воспоминаниях современников. М., 1961. С. 22–23). — *Ред.*

³⁰ О нем см. прим. 1, с. 517. — *Ред.*

Александрийского, в котором он эллинскую философию называет *приготовлением* души к принятию истинной веры и основанного на ней вероучения (Stromat. VII, 3). Усердная работа над уроками по богословским предметам, после основательного знакомства с философией, старательное отношение к сочинениям по этим предметам способствовали постепенной ломке ранее составившихся либеральных взглядов и убеждений. А лекции Ивана Максимовича, интересные темы для сочинений, дававшиеся им, вводили Михаила Михайловича в понимание самой сути христианства, помогали постигнуть превосходство этого учения над измышлениями человеческого разума.

Ректор семинарии архимандрит Димитрий оказывал сильное влияние на Грибановского как преподаватель церковной истории. Он сумел заинтересовать своих учеников, и в том числе Грибановского, прошлыми судьбами Церкви христианской. В то же время воспитал в них любовь к занятию историей вообще, любовь к исследованию старины по первоисточникам, насколько они доступны были молодым его слушателям. Из учеников архимандрита Димитрия весьма многие еще на семинарской скамье заявили о себе печатными трудами на страницах «Тамбовских епархиальных ведомостей» о прошлом Тамбовской епархии, о ее прежних деятелях. И между ними немало потрудился Михаил Михайлович Грибановский.

Надо заметить, что в это время отец ректор был озабочен подготовкой к предстоящему в 1879 году столетнему юбилею Тамбовской семинарии. Наряду с другими лучшими учениками был привлечен к разработке семинарского архива и Михаил Михайлович.

Мало того, ему было поручено составление статей о жизни семинарии в прошлом по данным этого архива. Плодом занятий в семинарском архиве явилась статья в «Тамбовских епархиальных ведомостях» за 1878 год, № 15, «Высокопреосвященный архиепископ Платон как ректор Тамбовской семинарии»³¹.

Спустя несколько месяцев, когда Грибановский находился уже в VI классе, отец ректор поручил ему составить речь по поводу десятилетия со дня смерти знаменитого проповедника, преосвященного Иоанна, епископа Смоленского, и его значении в истории русской проповеди³². Речь эта и была произнесена автором 17 марта 1879 года на торжественном акте в зале семинарии.

Среди товарищей по классу Михаил Михайлович пользовался любовью и уважением. Те симпатии, которыми они окружали его в предшествующих классах, в богословских классах еще более окрепли. Михаил Михайлович был общим любимцем, слова его

³¹ Платон (Фивейский Павел Симонович; 1809–1877), архиепископ Костромской и Галицкий. Ректор Тамбовской ДС с 1847 по 1852 г. — Ред.

³² Иоанн (Соколов Владимир Сергеевич; 1818–1869), епископ Смоленский. Отец русского канонического богословия, профессор церковного права СПбДА (1844–1855), автор «Опыта курса церковного законоустройства» (Т.1–2. СПб., 1851); с 1850 г. — член Особого комитета для рассмотрения программ философских и богословских наук в высших учебных заведениях; с 1851 г. — инспектор СПбДА; с 1855 г. — ректор Петербургской ДС; с 1857 г. — ректор и профессор Казанской ДА. В 1864 г. назначен ректором СПбДА. В 1865 г. хиротонисан во епископа Выборгского, викария Санкт-Петербургской епархии; в 1866 г. переведен на Смоленскую кафедру. — Ред.

для всех были авторитетом. В его присутствии смолкала всякая несдержанная юношеская болтовня, выходявшая иногда за пределы приличия. Около него всегда создавалась чистая атмосфера благородных порывов на служение общему благу с подавлением личных низменных инстинктов, велись пылкие речи о широком, беззаветном служении интересам духовного развития русского народа, о воспитании его на началах христианской морали, о воспитании подрастающего молодого поколения. Михаил Михайлович был среди них трибуном, зажигавшим пылкие молодые сердца этими добрыми, благородными порывами.

Как же чувствовал себя в это время виновник этой общей любви и уважения? Какие вопросы волновали его? Каково было настроение его во время изучения богословских наук?

Первую половину 1877/78 учебного года он с жаром отдается изучению новых для него предметов, делает выписки из прочитываемых им книг апологетического содержания, занимается составлением сочинений и очередных проповедей, из которых одни были произнесены в семинарской церкви, другие — в кафедральном соборе. Может быть, наряду с этим вел он записи о своем настроении, но, к сожалению, они не сохранились. Зато со второй половины учебного года есть ценные записи в форме дневника, дающие возможность составить ясное понятие о том, чем болела душа юного богослова, что более всего его занимало. Под 4 марта 1878 года читаем в этом дневнике такие скорбные строки: «Какой-то хаос везде и в душе каждого порознь, и в целом человечестве! Какая-то стихийная борьба везде и во всем!.. Заглянешь себе в душу: всеразлагающий анализ, скептицизм и — вместе сильная жажда веры, жажда отдаться чему-нибудь нераздельно всей душой, всем существом, всей жизнью своею... Крайний эгоизм и — томление по самопожертвованию, индивидуализм и мечтания о каком-то погружении в бесконечное, бесцельность жизни и невыносимая, разрывающая сердце потребность найти высокую, священную цель, которая осветила бы, облагородила бы эту скучную, серую жизнь. Отсутствие твердых нравственных убеждений и — беспокойное, щемящее душу стремление к выработке их и — какое-то отчаяние в возможности достижения их. Сознание своей материальности и — какое-то невыразимое чувство стыда, омерзения, презрения при этом сознании, какое-то несказанное чувство боязни, гнетущего, подавляющего страха с примесью отвращения при взгляде на телесную сторону других. Иногда бесконечная жажда жизни, а иногда тяготишься этой жизнью, и хочется покоя, небытия... Иногда кажется несомненным, разумным бесконечное развитие, а то вдруг это бесцельно и неверно. То сознаешь себя разумным, свободным существом, то — каким-то жалким всплеском мутной бессознательной волны вечно бушующей бездны. И вот без всякого правила, без компаса, без цели носишься по морю, и грустно и тяжело, и какая-то апатия западает в душу. Чем все это кончится? Что одержит верх?»

«Посмотришь кругом себя: опять все тот же страшный, давящий душу хаос. Борьба веры с неверием, материализма со спиритуализмом, науки с философией, национализма с космополитизмом, индивидуализма с коммунизмом, монархизма с республиканством... да разве можно все перечислить? Хотелось бы знать, есть ли теперь что-либо устойчивое, несомненное. А что такое теперь Европа, как не арена самой жестокой борьбы?»

«Везде и всегда одно и то же... И где же покой? Но нет, где цель для борьбы? Борьба предполагает веру, несомненные убеждения, а где они? Все помутилось. Везде хаос и хаос... Уж не наступила ли пора настоящей выработки идей, убеждений характера? Или, в самом деле, во всем мире хаос? Кто знает?.. Только ужасно темно, скучно, глупо... и одна надежда на Бога. Вот одно утешение. Его святая воля пускай руководит нами. Неужели Он не видит, что происходит в мире? Неужели Он не может помочь мне? Чувствуется, что вера дает еще опору, Бог просветит душу и все существо мое. Совсем не будет этой веры — и тогда тоска, тоска и тоска... Нет, есть выход из этой борьбы. Это вера противостоит всему. Есть Бог, есть правда, есть любовь, есть идеалы. Иначе не стоит жить. Если жить, то жить для Бога, для людей, для бесконечного счастья, чтобы всем было хорошо... Если все это исчезнет, то должна исчезнуть и моя жизнь. Не стоит! Глупо и жалко... И вот опять надежда, воодушевление, идеализм, жизнь!.. Нужно жить, трудиться и стремиться к идеалам. Вперед, вперед!!! Или идеализм вполне, или смерть! Или бесконечное счастье, или сейчас же небытие, часом раньше, часом позже — все одно! Не нужно мне этой подачки от слепой судьбы. Борьба за идеалы, борьба за жизнь. Борись, пока есть силы, борись до гроба — иначе ты негодный трус, и единственная тебе награда — это самопрезрение».

Под 6 марта, в 7 часов утра, записано следующее: «Замечательные сны! Стоит громаднейшее дерево. Я начинаю на него карабкаться, влезаю все выше и выше, сучки, за которые я цепляюсь, становятся все тоньше. Я начинаю качаться по воздуху... Жутко... А вершины, Боже, как еще высоко! Особенно одна вершина, составляющая другую отрасль от дуба. Оглянулся вниз — дух замер во мне: так я высоко. Одно воздушное пространство обнимает меня, земли не видать... А ветки все качаются, и я насилию держусь на них... Боже мой, как страшно, жутко!.. "Нет! Дальше нельзя, — думаю я, — нужно спускаться вниз". И вот я опять слезаю... но как опасно, как страшно! Веточки, за которые я стараюсь удержаться, гнутся, отрываются... и я чуть-чуть не падаю... Вот обломилась две веточки, и я повис на воздухе, держась за самый конец третьей тоненькой, тоже уже сломанной веточки. Но почему-то я тут почувствовал, что я погибнуть не могу; всякий, даже малейший, страх совершенно исчез; я спокоен, даже более чем спокоен; я даже и не думаю, что здесь может быть опасность. И действительно, в этом висении я вдруг каким-то образом ухватился за толстый ствол дерева и потом благополучно слез на землю.

Другое видоизменение этого сна. Стоит громадное здание, к нему приставлена широкая лестница, конец которой далеко выше здания и пропадает в необозримой вышине. Я лезу... я уже высоко... этажей уже пять миновал... Лестница становится тоньше... Необъяснимый страх нападает на меня... Лестница гнется, качается... Страшно!.. "Боже мой! Как безумно я делаю! Зачем я лезу? Ведь все равно оттуда потом и не слезешь!.. Никто не может слезть..." И вот я спускаюсь назад. Все дрожит подо мной, и я едва-едва не падаю. Страх подкашивает ноги... Наконец, я благополучно слезаю... Нужно заметить, что по лестнице я лез, чтобы кого-то освободить».

«Третий сон. Я увидел у себя на сердце нарыв. Давлю его... Много гноя оттуда вытекло... Потом на место этого нарыва выросло нечто безобразное, страшное, мерзкое...

Я от ужаса проснулся. И каким раем показалась действительность после этого сна! И как я возблагодарил Господа, что это сон, а не правда!.. Что значат эти сны? Неужели такое совпадение этих замечательных снов совершенно случайно? Мне кажется, что в этих снах характеризуется все мое прошлое и дается предостережение на все будущее. Не была ли вся моя предыдущая жизнь карабканием все вверх без твердой опоры под ногами? Не стремился ли я постигнуть суть бытия, определить точно логически принципы своей деятельности? Не рисовал ли я свою деятельность в грандиозных размерах? Не верил ли я безусловно в силу человеческого разума и могущества? Не надеялся ли я только на себя, считая себя всесильным? Не стремился ли я взлететь в поднебесные пространства и оттуда гордым оком глядеть на мелкую суету человеческую? И все смешалось, все превратилось в хаос. Я почувствовал себя без всякой опоры — все подломилось под тяжестью скептицизма, съедающей думы. Все разбилось в прах, все надежды показались эфемерными. Все потеряло смысл, цель, значение... То, что я считал крепким, нерушимым, — сломилось, изменило мне... Я увидел себя одиноким, беззащитным, жалким среди потрясающего урагана сомнений, урагана, захватывающего дух, наводящего отчаяние, невообразимый страх, ужас. Где я? Зачем я? Что мне делать? Не лучше ли смерть, небытие? Нет, в словах нельзя выразить этих страшных, потрясающих существо минут! О! кто пережил это, тот поймет, что этого передать нельзя. Я решил... (о, если бы я мог это сказать с уверенностью!) воротиться на землю! Я ухватился за твердый ствол веры в Бога и Его любви к людям... Да нет... даже и не это... Я сам не знаю, за что ухватился... да я и не ухватился еще, должно быть... Да, я только чувствую, что я не могу погибнуть, я должен найти твердую опору... это тот самый миг при спуске с дуба... Да! Я сойду и благополучно буду действовать на земле, я буду тверд...»

«Неужели в самом деле это перелом в моей жизни? Говорят, что это бывает у всех... Если так, то я желаю еще больших мук, еще больших сомнений... Я желаю перегореть в огне страданий, чтобы выйти чистым, возрожденным, крепким, закаленным! Я хочу страданий».

«А третий сон? Разве он не многозначителен? Разве сердце мое не гнойный струп? Разве не гнездятся в нем мелкие, безнравственные чувства? Есть ли хоть частица чистая, идеальная, божественная? Все загрязнено, все безобразно, омерзительно. О, нет, я весь — гнойный струп. Все сердце мое — язва прелюбодеяния, лжи, эгоизма, всего мерзкого, нечестного... Вся жизнь моя беззаконна; все помыслы мои грешны. О, как мало божественных искр теплится в моей душе! И вот то был сон, а это — ужасная действительность. То было омерзительное вне, а это — внутри, в сокровище души, в храме Божества! О, на что я похож? Как мерзок я в очах Бога! Как я мелочен, грязен в своих очах! И где же силы исправить себя? Боже мой, Боже мой! На Тебя вся надежда; я слаб, я ничтожен, но Ты — Сам Любовь. Милый мой! Прости и помоги мне! Наведи меня на путь истинный, на путь правды и добродетели...»

Приведенные выдержки из дневника Грибановского с достаточною ясностью показывают всю глубину и серьезность внутренней работы его по пути искания смысла и цели жизни, всю силу его внутренней туги в борьбе с самим собой, со своими недостатками.

Нельзя не заметить, что во внутренней жизни Михаила Михайловича произошел благодетельный перелом к лучшему. С этого времени, вплоть до конца учебного года, в дневнике Михаила Михайловича все чаще и чаще встречаются записи о необходимости подавления начал эгоизма, всецелого подчинения своего «я» избранной идее, со строгим осуждением себя за несдержанность по отношению к товарищам, с упреками себе за слабое знание Святого Евангелия. В это же время он начинает усиленно заниматься чтением Евангелия. «Если хочешь достигнуть цели, то отдайся ей безраздельно, позабудь самого себя, не думай, не чувствуй, не желай, не поступай так, как хочется тебе, а как должно для достижения цели... Да! Необходимо отказаться от самого себя» (запись от 22 апреля). «Нужно учиться и действовать! Дремать нечего. Отдыхать в могиле. Вперед, вперед!» «Боже, помоги мне! Я не уверен в божественности христианства. Нечего и притворяться, где не нужно. Нужно прямо, откровенно относиться к самому себе и другим. Нужно исследовать христианство... Много, много работать нужно... Да поможет мне Бог, я не к худому стремлюсь. [Боже,] покажи путь, которым идти мне, если я не туда стремлюсь» (8 мая).

«На классе И[вана] Макс[имовича] Сладкопевцева я устыдился своего невежества в Евангелии; нужно хорошенько изучить жизнь и учение И[исуса] Х[риста]» (26 мая). «Совершенно зря насмеялся над М., хотя он этого и не заметил. Это скверно, нужно бросить эти насмешки». «Сильно поспорил и обругал Б-ва. Отчего это у меня такая горячность? Нервы скверные, и выдержки нет. Нужно обуздывать себя. Все личное и бессознательное нужно оставить. Я должен осуществлять в себе великую идею саморазвития, саморасширения» (1 мая). «Читал ныне (2 мая) Евангелие. Как хочется все его узнать! Необходимо разрешить вопрос о христианстве». «Спорил с А. из нежелания уступить. Он, пожалуй, и неправ. Но я-то спорил, стараясь не об истине, но о том, чтобы не уступить. Глупо, как это не отвыкнешь. Завтра нужно с ним еще поговорить. Он утверждает, что настроенная свобода не есть уже свобода, а механизм, несвобода» (2 мая). «Читал Евангелие от Иоанна 13 гл[аву]. Иные места чудны. Нужно читать и учить наизусть» (5 мая).

В стремлении к самовоспитанию и самообразованию Грибановский старается распределить время таким образом, чтобы каждый день проходил наиболее продуктивно. Но усиленная работа давала себя знать. В этом же дневнике все чаще и чаще Грибановский жалуется на слабость здоровья. Сильные головные боли, чувство расслабленности всего организма и усталости на уроках повторялись очень часто. Нередко на уроках сидел он с великим трудом и, однако, не решался оставить класса по болезни. «Недостает храбрости отказаться от ответа, не преувеличивая своим видом болезнь, — пишет он 5 мая. — Отсюда разлад с собой. Поэтому чувствовал себя нехорошо, не говоря уж о головной боли» (25 апреля). «Я прежде думал, что психическая жизнь более независима от телесной и потому не обращал внимания на последнюю. Теперь не так. Главный путь к развитию душевному идет чрез здоровье телесное» (2 мая). «Чем постоянно поддерживать бодрость духа, смелость мысли? О, если бы я был здоров! Болезнь тяжело отзывается на душе... Здоровье — главное. Как поздно я это понял! Теперь не воротить» (14 мая).

Пребывание Грибановского в VI классе было продолжением той неустанной работы по самообразованию и самовоспитанию, которою он занимался в предшествующих классах.

В смысле самоопределения мировоззрения это был лучший год за время пребывания в семинарии. Постепенно все яснее и яснее делаются для него прежде несколько туманные и восторженные идеалы служения человечеству. Точнее определяется цель образования — служение ближнему во имя Христа на поприще научном или общественно-педагогическом. Крепче чувствуется сознание своей связи с лучшими русскими писателями — Достоевским, например, и представителями славянофильского направления. За год пребывания в VI классе он усиленно занимается изучением Священного Писания, русской церковной истории, педагогики, психологии.

По словам товарищей преосвященного Владыки, в VI классе, как и в V, Грибановский продолжал интересоваться делом проповеди как наиболее верным способом проведения в жизнь христианских идей и понятий. Его речь в десятую годовщину (17 марта 1879 года) смерти преосвященного Иоанна, епископа Смоленского, составленная по поручению ректора семинарии, служит выражением его взглядов на то, в чем и как должно выражаться жизненно-практическое направление церковной проповеди.

Кончается 1878/79 учебный год. Как лучший из окончивших курс в этом году, Грибановский назначается правлением семинарии для продолжения образования в Казанскую духовную академию. Но обстоятельства сложились так, что Грибановский должен был отказаться от этого назначения. Приехавши на каникулы в родной город Елатьму, он заболел воспалением легких в опасной форме (кровь пошла горлом). Все каникулярное время прошло в борьбе с посетившим его недугом и его последствиями. Долгое время доктором было запрещено не только заниматься чем-нибудь, но даже вставать с постели и говорить.

Весь конец 1879 года и первая половина 1880 года прошли в лечении и укреплении расшатанного и ослабленного организма. Однако Грибановский усердно готовился по предметам семинарского курса, много читал по богословским и философским наукам. В апреле 1880 года стали известны условия поступления в духовные академии, в том числе и в Петербургскую. Отец ректор семинарии, не оставлявший своего внимания к Грибановскому и по выходе его из этого учебного заведения, убедил его готовиться в Петербургскую духовную академию. В августе 1880 года он держит волонтером экзамен и из 25-ти человек поступает 2-м студентом.

Глава III

Годы обучения в Петербургской духовной академии

Своей радостью по поводу удачного исхода вступительного экзамена и приема на стипендию Михаил Михайлович не преминул поделиться, кроме родных, и с бывшим своим ректором (архимандритом Димитрием. — *Ред.*). В письме к нему от 14 сентября 1880 года он выражает глубокое чувство благодарности за данный отцом ректором совет поступить именно в Петербургскую академию и при этом сообщает, что занятая им стипендия не налагает на него «никаких обязательств», что «жить он будет наравне с казенными студентами».

Следуя совету архимандрита Дмитрия и своим собственным симпатиям, Михаил Михайлович записался в число слушателей церковно-исторического отделения. Из профессоров этого отделения, читавших лекции на I курсе, более всего ему понравились Коялович, бывший деканом исторического отделения, Скабаланович и Прилежаев, а из профессоров по общеобязательным предметам А. Е. Светилин, читавший для I курса психологию. Относительно первых трех профессоров в том же упомянутом письме к отцу ректору Михаил Михайлович замечает с удовольствием, что все они примыкают к славянофильскому направлению, что «как нельзя более соответствует его личным симпатиям».

Теперь с еще большей настойчивостью стремится Грибановский к осуществлению раньше поставленного принципа: трудиться над своим развитием и самовоспитанием; учиться, работать не покладая рук и таким образом подготавливать себя для плодотворного служения благу ближнего в будущем. Только изредка, время от времени, позволяя он себе эстетические развлечения, вроде посещения театров, оперного и драматического³³, концертов различных знаменитостей из музыкально-артистического мира. Главное же внимание обращено было им на науку.

Чтение книг и в Академии для Грибановского было делом особенной заботливости и старания. По-прежнему продолжал он интересоваться по преимуществу сочинениями философскими, не упуская, однако, случая ознакомиться и с новинками по изящной словесности и предметам церковно-исторического отделения. Много книг за студенческие годы он приобрел в собственность, продолжая пополнять свою семинарскую библиотеку.

В бытность студентом II курса Академии, наряду с обычными обязательными учебными занятиями, Грибановский находил время для сотрудничества в журнале «Мысль». В 1882 году в этом журнале помещены две его статьи: «Посмертные сочинения Д. Г. Льюиса» (январь) и «Развитие представления “Я” в человечестве» (март). Статьи были подписаны буквою Г. и настолько понравились редактору журнала (теперь уже покойному) Л. Е. Оболенскому³⁴, что он просил даровитого студента быть постоянным сотрудником

³³ Из опер Михаил Михайлович более всего любил классические оперы: «Фауст» [Ш. Гуно] и «Жизнь за царя» [М. И. Глинки], из драматических произведений — те драмы, в которых выступала только что незадолго пред тем появившаяся на сцене в бытовых ролях артистка Стрепетова. — А. Л. Стрепетова Полина (Пелагея) Антипьевна (1850—1903) — русская актриса. «Как природный талант, это явление редкое, феноменальное... — писал А. Н. Островский. — Ее среда — женщины низшего и среднего классов общества; ее пафос — простые, сильные страсти» (*Островский А. Н.* ПСС. М., 1960. Т. 10. С. 282). В 15 лет вышла на провинциальную сцену, неоднократно выступала в руководимом А. Н. Островским Артистическом кружке. В 1880 г. играла в Пушкинском театре А. А. Бренко в Москве, в 1881—1890 гг. — в санкт-петербургском Александринском театре. Играла в комедиях, водевилях, драмах, опереттах. Сохранился ее портрет работы И. Е. Репина (1882). — Ред.

³⁴ Оболенский Леонид Егорович (1845—1906) — русский философ, критик-социолог, примыкал к правому крылу либерального народничества. В 60-е годы был близок к московскому революционному кружку Н. А. Ишутина (1840—1879), членом которого состоял также двоюродный брат Н. А. Ишутина Д. В. Каракозов (1840—1866), совершивший 4 апреля 1866 г. покушение на императора Александра II. В числе арестованных по делу Каракозова был и Л. Е. Оболенский. В 1880-е гг. — редактор и издатель журналов «Мысль» и «Русское богатство». Сотрудничал в журнале «Вопросы философии и психологии».

и был очень огорчен, узнав, что срочные студенческие работы, а затем экзамены мешали Грибановскому исполнить желание редактора в 1882 году. В следующем же учебном году студенту Грибановскому пришлось все время употребить на кандидатское сочинение.

Среди товарищей-студентов Грибановский пользовался и в Академии общим уважением, а среди близких и искренней, горячей любовью. За ним на первых же порах установилась репутация философа — человека твердых нравственных принципов. Более близкие к нему с любовью и надеждой смотрели на него как на человека, от которого в будущем можно ожидать много полезного для Русской Церкви и науки. Осведомленность же его в философских науках снискала ему авторитет даже в среде студентов старших курсов. Нередко его, студента II курса, можно было видеть за беседою со студентом III курса по поводу взятой им по философии темы для кандидатского сочинения. И беседа эта не была пустым времяпрепровождением, а открывала для старшего студента новые точки зрения, новые горизонты.

В 1882—1883 учебном году Грибановский — студент III курса и пишет сочинение на степень кандидата богословия. Тема взята из древнегреческой философии, а именно «Религиозно-философское мировоззрение философа Гераклита». Сочинение Гераклита сохранилось только в отрывках или фрагментах у разных писателей. На основании этих фрагментов требовалось воссоздать связный и цельный образ философской системы Гераклита. Для этого необходимо было основательно ознакомиться с обширными монографиями, имеющимися в иностранной литературе по предмету сочинения, а также с теми сочинениями писателей, у которых сохранились названные отрывки. Между последними немаловажное значение имели творения отцов и учителей Церкви с заключающимися в них фрагментами [сочинения Гераклита]. Таковы творения [святителя] Климента Александрийского, [священномученика] Ипполита Римского, Оригена, [мученика] Иустина Философа и других. Обстоятельство это, при всей трудности предстоящей для Михаила Михайловича работы, придавало последней несомненный интерес с точки зрения личных симпатий, личного настроения любознательного студента. Изучая религиозно-философскую систему Гераклита, Михаил Михайлович находит, что этой системой близко затрагивается один из самых важных принципиальных вопросов основного богословия — об отношении философии к религии. Гераклит Ефесский в древней греческой философии занимает то же положение, которое занимает Шеллинг в новой западной философии: как здесь, так и там философия становится на почву религии и стремится примирить с собой ее существенные, жизненные пункты. Это же самое ставит задачей всей своей работы в будущем и Михаил Михайлович.

В записях, которые ведет он в форме дневника начиная с 5 января 1883 года, встречаются драгоценные строки, рисующие его настроение в это время.

«...Осмыслить философски христианство — вот величайшая цель настоящего времени, намеченная Шеллингом. Не должно быть разлада. Догматы величайшей абсолютной религии должны быть величайшей истиннейшей философией. Нужно только понять

Писал стихи (см. сб.: Оболенский Леонид. Стихотворения (1868—1878). СПб., 1878). Публиковал работы по философии, социологии, этике. — *Ред.*

их и проникнуть философским анализом и синтезом. Нет еще христианской философии. Ее нужно создать. По ней тоска, ее жаждет человечество, не удовлетворяющееся одной верой. Вот задача, достойная гениев. Не разрешить ее, а только совершить хотя бы ничтожную попытку к ее разрешению у нас, в России, натолкнуть мысль на это — вот великая задача моей мысли. Но, Боже, где же силы? Ты один помощь и надежда. Способствовать спасению душ во Христе, посвятить всего себя делу соединения мира с Богом — Господи! да может ли быть выше счастья только сознавать то, что понимаешь, созерцаешь истинную цель всего развития и хода бытия?! А способствовать ей — это дар божественной милости и благодати. Укрепи меня, Боже! Согрей и закали мой дух! Дай бодрость и силу свершить подвиг жизни! Христе! Тебе молюсь, помоги мне, грешному, ленивому. Сила Твоя в немощах свершается. Ты пришел в мир, чтобы спасти не праведников, а грешников. Очисти меня водою Твоего крещения, Твоим духом и огнем».

Так писал Михаил Михайлович 5 января 1883 года, после того как он присутствовал на богослужении во время совершения чина великого освящения воды, накануне праздника Крещения. Затем подряд в течение нескольких дней, почти до конца января, дневник его представляет буквальные выписки из разных мест Священного Писания (Ис. 1: 11—18; 58:3—10; 1 Кор. 9:19—27; Лк. 4:18—19; 1 Кор. 9:16—17 и другие).

Под 7 февраля в дневник он запишет: «Философия должна понять факт бытия, то есть объяснить его с точки зрения цели. Цель бытия — Бог всяческая во всех — объединение. Это указано Христом. Философия должна поэтому объяснить как бытие в целом, так и все его устройство и все его процессы с точки зрения объединения». «Я должен видеть не себя, а дело свое, а дело мое следующее: говорить и проповедывать, что Евангелие должно быть нашим руководителем в практической жизни, а оно учит любви... Это цель практическая. Теоретическое же мое дело следующее: показать, что цель, указанная Евангелием, оправдывается и доказывается бытием, природой в развитии, что цель эта естественная, нормальная, долженствующая быть, след[овательно], осветить, осмыслить все бытие с точки зрения евангельской цели».

В апреле сочинение было закончено, собственноручно Михаилом Михайловичем переписано, а 1 мая сдано профессору философии М. И. Каринскому. Однако, получив благодатный толчок под влиянием изучения системы Гераклита и святоотеческих творений, мысль о необходимости выработки религиозно-философского мировоззрения продолжает занимать Грибановского по-прежнему, или, даже можно сказать, с большей властностью и настоятельностью. Вместе с тем жажда подвига на пользу ближнего, служение его духовному благу во имя Христа, на началах Евангелия, православия и на[родности] всецело наполняли его душу. Переживаемое им в это время настроение ярко отражается в записях его дневника, который он аккуратно вел в течение летних каникул.

Вот эти интересные строки: «Кто хочет ориентироваться в жизни, кто хочет решить неотвязные вопросы, откуда, что такое и куда — тот философ. Но кто хочет решить это наиболее истинно, кто не хочет повторять задов, давно опровергнутых в качестве ложных или недостаточных, тот должен знать историю философии как ряд гениальнейших попыток в этом направлении...»

«Философы — это суть цифры на циферблате человеческого мирового самосознания. Мы должны понять свое время и для этого проследить движение стрелки мирового духа в сфере самосознания. Дойдя до конца, до настоящего времени, мы поймем свой час и двинем стрелку вперед, изобразивши из себя дальнейшую цифру» (17 августа 1883 года).

«Каждая нация разрабатывает одну какую-либо из сторон идеала человечества... Каждая нация исполняет свою миссию, идя по своему собственному пути, развивая одну идею, наиболее сподручную себе... Нужно более знать, чтобы решать насущные вопросы. Учиться, учиться еще нужно много и долго» (18 августа 1883 года).

«Трудно, почти невозможно, с нашею расслабленностью воли спасти свою душу одному. Постоянно падаешь и спотыкаешься. Невозможно одному устоять против течения океана суеты и низких помыслов. Нужна взаимная братская поддержка. Нужно взаимное воспитание... Нужно общество, где бы друг друга не оставляли и возбуждали, нужно, чтобы благодать Божия ощущалась среди нас и в нас, нужно общество духовных аскетов. Нужна школа беспрекословного послушания, нужна работа единственно ради Бога и спасения души» (20 августа 1883 года).

«Пусть будет подвигом во имя Бога и Его Христа изучение греческого языка и системы Гераклита. Только при знании греческого языка возможно изучение святых отцов — этих христианских философов; этим я сослужу службу и христианству и России, а главное Православию. Пусть, я говорю, это будет моим религиозным подвигом. Но все же нужно постоянное религиозное настроение, все же нужна помощь, чтобы всегда чувствовал, что делаешь не от себя, а от Бога, не просто работу, а урок. А для этого нужна сродная атмосфера, нужно товарищество умственного труда во имя Христа, нужно вместе с кем-либо ощущать живого Бога, единение с Ним, — нужно чувствовать себя в Церкви» (21 августа 1883 года).

После таких суждений остается один шаг до признания необходимости принятия монашества, что Михаил Михайлович и делает.

«Нужно, — пишет он под 22 августа 1883 года, — идти в монахи. Во-первых, тоска по «узде», по дисциплине. Жажда послужить высшему и вместе точному закону. Некуда девать своей воли, и, что ни сделаешь, все только для себя. Там для Христа. Во-вторых, тогда будет все ясно, определено и твердо. Во имя чего буду теперь я моралистом? Тогда — твердая почва. Мои убеждения в большинстве случаев теперь остаются лишь при мне, не представляется случаев, да и странно высказывать их, когда они так мало подходят к обычной людской жизни. Тогда будет сродная атмосфера, и долг, и авторитет. Теперь я от одного разлада замучаюсь; тогда его не будет. В-третьих, я буду иметь более широкую сферу деятельности и духовного влияния во имя Христа. В-четвертых, я честолюбив; это — грех; это — тень тени. Но «узда» и «молитва» помогут мне употребить его на одно добро, только на служение Христу, на создание Его царства. Я буду бичевать себя, но обуздаю и подчиню свою жизнь Богу. В-пятых, на этом пути скорей, удобней могу способствовать усилению философски-богословского образования у нас. К моим услугам и большее влияние и большие материальные средства. Странно: для меня религия главным образом сила, я пред молитвой преклоняюсь потому, что это сила, точка опоры для действия на мир с его

легкой суетой. И в монастыре я жажду преклонить, поработить себя всего Христу, обуздать себя, свою волю и сердце, и вместе меня манит скрывающаяся тут сила. Я хочу точно опереться на Бога, чтобы ворочать миром и направлять его к соединению со Христом. Гордость. Нет смирения. Нужно молиться» (22 августа 1888 года).

Таким образом, в душе Михаила Михайловича постепенно созрело решение принять монашество. Для большинства его товарищей это решение было совершенной неожиданностью, они были убеждены, что его призвание — трудиться на поприще чистой науки, так как всем известна была слабость его здоровья, служившая, по общему мнению, препятствием к поднятию трудных обетов монашества³⁵. Люди же наиболее близкие к нему, хорошо знавшие его убеждения и настроение, всегда держались того мнения, что в поисках удовлетворения жажды живой, самоотверженной деятельности Михаил Михайлович непременно кончит таким поступком, который бы показывал, что слова его не расходятся с делом, что убеждения его воплощаются в соответственной их возвышенному характеру форме. Сам Михаил Михайлович, пламеня ревностью о распространении Слова Божия, пылая любовью к народу, жаждущему света евангельского учения, не раз говорил, как почтенна и высока роль книгонош — безвестных распространителей слова Божия, этих скромных тружеников-миссионеров, и как много можно было бы сделать для просвещения народа, если бы книгоношами стали лица образованные, вооруженные всеми знаниями слова Божия и любовью к его распространению, и с какою бы охотой сам он занялся этим делом. С другой стороны, болея душой о неудовлетворительности и ненормальности того положения, в котором находится у нас образование и воспитание молодого поколения, он не раз высказывал свое заветное желание послужить этому великому делу, послужить ему во имя Христа, всемерно способствуя проведению в жизнь начал христианских. При этом необходимым условием успешности школьного дела Михаил Михайлович полагал то, чтобы наставниками и воспитателями были не случайные люди без призвания, в вопросах веры часто безразличные, но люди не от мира сего, всецело отдавшиеся Христу, истинные монахи. Они не стеснят жизни, а дадут ей только христианский смысл — воспитают

³⁵ Хотя Михаил Михайлович ни во время семинарской жизни, ни в первые годы студенчества ни с кем из своих товарищей не делился мыслями о собственном своем монашестве в будущем, но один факт из студенческой жизни его свидетельствует, что этот вопрос близок был его сердцу еще в год пребывания на II курсе Петербургской академии. В это время несколькими студентами IV курса издавался рукописный журнал «Мысль». Направление его — религиозно-философское; цель — будить мысль студенчества, вызывать обмен мыслей по вопросам о важнейших сторонах человеческой жизнедеятельности. Некоторые студенты IV курса помещали на страницах журнала в извлечении свои кандидатские сочинения. Были статьи об идеалах студенчества духовной академии, обличительные статьи по адресу студентов, чем-либо провинившихся против идеи товарищества. В этом же журнале и Грибановский поместил свою статью о монашестве. В ней он, полемизируя с противниками монашества, искусно разбивает все их избитые, ходячие фразы о том, что монашество будто бы в самой основе своей эгоистично, что монахи — люди бесполезные для жизни и тому подобное. Статья эта обратила на себя внимание всего студенчества и за автором ее упрочила славу горячего и убедительного защитника этого института, рассматриваемого с идейной стороны как отречение от своего «я» во имя служения духовному благу ближнего. — А. А.

внутреннего человека. «Почему бы на самом деле, — спрашивает Михаил Михайлович в одном месте своего дневника (14 сентября 1883 года), — не сделать монахов народными учителями, проповедниками?» — «Впрочем, — с сожалением оговаривается он далее, — нужно сперва реформировать монастыри, до тех пор все — пустая мечта...»

В первых числах сентября Михаил Михайлович приезжает в Академию. Начинается 1883/84 учебный год, последний год пребывания его в Академии. О своем намерении принять монашество Михаил Михайлович в это время не заявлял академическому начальству, может быть потому, что с самого начала учебных занятий стали ходить упорные слухи об оставлении протоиереем И. Л. Янышевым поста ректора Академии и о замене его лицом, облеченным в сан епископа. Слухи эти скоро оправдались. 19 октября 1883 года И. Л. Янышев был отозван на высший пост протопресвитера Большого Зимнего и Московского Благовещенского соборов и духовника Их Императорских Величеств. На его место ректором Академии был назначен преосвященный Арсений, епископ Ладожский (ныне архиепископ Харьковский и Ахтырский)³⁶. 8 ноября он вступил в должность. В начале декабря Михаил Михайлович заявил преосвященному ректору о своем намерении принять монашество, а 14 января 1884 года, по резолюции высокопреосвященного митрополита Санкт-Петербургского Исидора³⁷, в академической церкви состоялось и пострижение. Чин пострижения был совершен ректором Академии преосвященным епископом Арсением, причем новопостриженному иноку было оставлено прежнее имя, но с переменою его небесного покровителя³⁸.

В жизни Михаила Михайловича, теперь инока Михаила (а с 20 января уже иеродиакона), начинается новый период. Занимаясь изучением избранных им философских предметов вкупе с основным богословием и педагогикой, теперь он научные занятия чередует с монашескими подвигами. Из записей дневника, которые ведет он, видно, что пред своим пострижением и после в течение нескольких дней он читает Священное Писание, делает из него ряд выписок, тех мест, которые наиболее соответствуют переживаемому им настроению, а затем почти каждый день старается давать себе отчет в своих чувствах, мыслях и действиях. Все время молодой инок старается распределить так, чтобы иметь

³⁶ Архиепископ Арсений (Брянцев Александр Дмитриевич; 1839—1883) принял назначение ректором и профессором СПбДА при довольно трудных условиях. В СПбДА уже 17 лет не было ректора из монашесствующего духовенства. Студенты, а отчасти и преподаватели не особенно благоприятно встретили назначение представителя ученого монашества, притом не бывшего прежде профессором. Тем более что прежний ректор, Иоанн Леонтьевич Янышев, пользовался любовью и авторитетом. Однако благодаря тактичности, простоте обращения и благодущию владыки Арсения не произошло никаких эксцессов. Напротив, в Академии заметно поднялся и окреп дух церковности; между студентами начались дебаты о Церкви, о духовной жизни, о подвижничестве, пробудился интерес, а затем постепенно и стремление к иноческой жизни, к монашеству. — *Ред.*

³⁷ Исидор (Никольский Иаков Сергеевич; 1799—1892), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский и Финляндский, занимал эту кафедру с 1860 по 1892 г. — *Ред.*

³⁸ До принятия монашества Михаил Михайлович носил имя Михаил, в честь Михаила Архангела, память которого празднуется 8 ноября; в монашестве же он получил имя в честь святителя Михаила, первого митрополита Киевского, память которого отмечается 30 сентября. — А. Л.

возможность твердо и неуклонно идти по пути созидания в себе «духовного человека», «раба и воина Христова».

Каждый день отец Михаил проводит по заранее составленному расписанию, хотя и сознается, что это с трудом ему удастся. Вставал он обычно в 6 часов³⁹, затем молитва, чтение аскетических сочинений, преимущественно творений [епископа] Феофана Затворника, чай, посещение лекций, обед и чай, посещение публичной библиотеки, вечером, около 9—9.30, — ужин, молитва и сон, всегда не раньше 11 часов вечера. Встречи и беседы с товарищами, чтение журнала или газеты — всякое действие сопровождается старанием извлекать из него урок для нравственного самосовершенствования, для [достижения] полного господства духа над телом. Случавшиеся споры с товарищами, иногда нарушавшие душевное равновесие молодого инока, заставляли его строго осуждать себя и вынуждали прибегать к усилению аскетических подвигов. «Не умею я отвадиться от раздражения в споре, от «я», — пишет он под 14 февраля, — везде это «я», везде оно; когда же, когда, о Господи, я забуду его?! Когда оно потонет в глубине Твоей любви? Когда? Помоги Своею благодатью». «Работать, и о себе ни одной мысли, — читаем запись под 23 февраля. — Работа притом лучшее лекарство от главного моего коренного врага — самодумания. Со всеми должна быть любовь и серьезная приветливость. Никаких личностей затрагивать или осуждать нельзя. Даруй мне зрети мои прегрешения. Это — как в личных отношениях, так и в заочных разговорах. Дела и мысли с желаниями — вот предмет наших бесед. Во всем искать случая посеять добро и Христа. В личной своей жизни — работа и молитва, во внешней деятельности — дело, осуществление планов дела, в отношениях — любовь и желание добра Христова...»

Факт принятия Грибановским монашества, работа над собой, невольно сказывавшаяся в его отношениях к товарищам, видимая печать воодушевления высокими истинами веры и любви к ближнему не могли пройти бесследно в жизни академического студенчества. Те, кто был ближе к нему по духу, образовали молодую дружину его почитателей и единомышленников, впоследствии избравших и для себя путь иночества. Те же, кто далеки были в мыслях от монашества, были даже идейными противниками его, должны были призадуматься. Никто не считал себя вправе упрекнуть своего товарища в неискренности и карьеризме, а напротив, все (или, по крайней мере, большинство друзей выдающегося по уму, по искренности убеждений молодого инока) примирились с самим принципом монашества как института, отвечающего высочайшим стремлениям человеческого духа. Недаром в летописях Санкт-Петербургской академии имя инока Михаила связывается с историей восстановления в ней студенческого монашества⁴⁰.

В скором времени за ним состоялись пострижения в монашество и студентов III курса Н. А. Надеждина, А. П. Храповицкого, [Я. М.] Мещерякова, ныне здравствующих в высоком сане епископов, и других. Все они составили дружину молодых иноков, центром

³⁹ Некоторое время пытался он вставать в 5 часов утра, но должен был оставить эту попытку, так как вконец обессилел. — А. Л.

⁴⁰ До принятия Михаилом Михайловичем монашества в течение 20-ти лет среди студентов Петербургской академии не было монахов. — А. Л.

и руководителем которой был отец Михаил. Сам он Михаил прекрасно видел и понимал свое влияние на студенчество и радовался. Сожалел только, что не в силах проявить своего влияния шире, в смысле привлечения большего числа лучших студентов к принятию иночества, считая себя на это неспособным и уступая в этом отношении энергичному и пылкому А. П. Храповицкому.

8 мая 1884 года иеродиакон Михаил преосвященным ректором епископом Арсением в академической церкви рукоположен в сан иеромонаха, а 24 мая того же года, по окончании академического курса, удостоен степени кандидата богословия с предоставлением ему права на преподавание в семинарии и получение степени магистра богословия без новых устных испытаний. В разрядном списке окончивших курс отец Михаил занял первое место, а о его кандидатском сочинении профессором философии М. И. Каринским дан был самый лестный отзыв⁴¹. Совет Академии, во внимание к научным достоинствам этого сочинения, удостоил его денежной награды.

С окончанием академического курса перед отцом Михаилом предстал вопрос выбора места службы. Лично сам он желал занять место преподавателя философии в семинарии и чувствовал себя достаточно подготовленным к занятию этой кафедры. Была возможность занять таковое место в Петербургской семинарии, так как занимавший эту кафедру преподаватель А. П. Мальцев⁴² предназначался в настоятели посольской церкви в Берлине. Но совет Академии решил иначе. В это время, за смертью профессора Н. П. Рождественского⁴³, в Академии оставалась незанятою кафедра основного богословия. Совет Академии, несмотря на настойчивое желание отца Михаила поступить [преподавателем] в семинарию, единогласно остановил свое внимание на нем как на достойном заместителе почившего профессора. По предложению Совета Академии 8 мая отец Михаил читал публичную лекцию по основному богословию и защищал *pro venia legendi*⁴⁴. 11 июня состоялось определение Совета, утвержденное резолюцией высокопреосвященного митрополита Исидора, о допущении его к преподаванию в Академии основного богословия (введения в круг богословских наук) в качестве приват-доцента. Впоследствии это звание, с введением Высочайше утвержденного 20 апреля 1884 года устава, заменено (с 15 августа 1884 года) наименованием исправляющего должность доцента.

⁴¹ В своем отзыве о кандидатском сочинении иеромонаха Михаила (Грибановского) М. И. Каринский признает за автором «способность к синтезу», «к серьезной критической работе» и находит сочинение «весьма удовлетворительным». — А. Л.

⁴² Мальцев Алексей Петрович (1854—1915) — протоиерей, магистр СПбДА, был назначен настоятелем русской посольской церкви в Берлине в 1886 г. Автор переводов на немецкий язык литургий свтв. Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Двоеслова. Перевел также Служебник, всенощное бдение, Канонник, Книгу молебных пений, Последование Таинств, Чин погребения, Постную и Цветную Триоди с воскресными песнопениями Октоиха, Октоих (обе части), Месяцеслов с тропарями и кондаками, Великий покаянный канон святого Андрея Критского. — Ред.

⁴³ Рождественский Николай Павлович (1840—1882) — магистр и профессор СПбДА, автор сочинения «Христианская апологетика, курс основного богословия» (СПб., 1884) и множества публикаций в журнале «Христианское чтение». — Ред.

⁴⁴ Право на чтение лекций (лат.). — Ред.

Глава IV

Годы службы отца Михаила при Санкт-Петербургской духовной академии

Лекции иеромонаха Михаила на первых же порах привлекли внимание студенчества. Блестяще изложенные, богатые по содержанию, отличаясь новизною в постановке вопросов, они производили сильное впечатление на слушателей.

Чувствовалось, что говорит человек, не рабски следующий чужим мнениям, но сознательно, путем долгой внутренней работы продумавший и прочувствовавший излагаемые им истины, все их богатое содержание.

Наступил 1885/86 учебный год. К этому времени в Академии произошло событие, имевшее впоследствии важное значение как для ее внутренней жизни, так и для отца Михаила. На место И. Ф. Нильского⁴⁵, уволившегося от должности инспектора Академии, Святейшим Синодом был назначен за два года пред тем⁴⁶ принявший монашество профессор, а затем инспектор Казанской духовной академии, архимандрит Антоний (в миру Александр Васильевич Вадковский). К началу учебного года он уже вступил в должность. Прекрасные качества ума и сердца нового инспектора снискали ему популярность среди студенчества и профессорской корпорации. Но особенно он был близок академическому монашеству.

Обаятельная личность инспектора, чарующая простота и обходительность сразу привязали к нему восторженных юных монахов Академии крепкими, чисто родственными узами.

Отец Михаил, сверх того, был земляк отца инспектора, и это еще более привязывало его к нему. В квартире инспектора, а также и в квартире отца Михаила очень часто собирались по вечерам академические иноки и сочувствующие им студенты, светские и священники⁴⁷. Здесь, во время этих собраний, объединяющим их центром был отец инспектор как человек административного такта и более глубокого жизненного опыта, а «старцем» и руководителем юных монахов был отец Михаил. Предметами бесед на собраниях чаще всего служили близкие и дорогие сердцу каждого идеалы современного монашества

⁴⁵ Нильский Иван Федорович (1831–1894) — профессор СПбДА, преподавал историю раскола. Главный его труд (докторская диссертация) — «Семейная жизнь в русском расколе» (СПб., 1869). — *Ред.*

⁴⁶ Именно в 1883 г. — *А. Л.*

⁴⁷ К монашеской академической «дружине» в это время принадлежали, кроме отца инспектора и иеромонаха Михаила, иеромонах Антоний (Храповицкий), по окончании курса в 1885 г. оставленный при Академии профессорским стипендиатом, иеромонах Николай (Налимов), принявший пострижение в конце предшествующего учебного года, состоявший преподавателем Петербургской духовной семинарии, отец Иоанн (Алексеев), студент III курса. — *А. Л.* Отец Иоанн (Алексеев) — впоследствии епископ Пермский и Соликамский Иоанн (Алексеев Илья; 1862–1905). С детства желал посвятить себя служению Богу. Это желание окончательно окрепло, когда он поступил в СПбДА, в которой он сблизился с «кружком» Михаила Грибановского и окончательно утвердился в желании быть иноком. Поэтому, когда ректор епископ Арсений (Брянцев) спросил его: «Желаешь ли быть монахом?», он твердо ответил: «Да». В 1885 г. он был пострижен в монашество. — *Ред.*

и вопросы о положении Русской Церкви, о воспитании духа церковности в учащейся русской молодежи. Отец Михаил, вспоминая эти собрания, говорил, что беседам, происходившим на собраниях, а подчас и спорам он обязан был тем, что впоследствии (немного позже) вынужден был выступать в защиту своих взглядов на те или другие вопросы и в речах на публичных собраниях, и в печати⁴⁸.

Дружной семьей жили члены академического монашеского братства, с горячей любовью относились они друг к другу, поддерживали друг друга в благородных стремлениях служить интересам православия и русского монашества. Отец Михаил в годы своего профессорства всегда с любовью вспоминал эту братскую жизнь в стенах Академии.

Но как ни хорошо жилось отцу Михаилу в такой родной и близкой атмосфере, отвечавшей его собственному настроению, тем не менее жажда отдаться всецело делу служения ближнему, желание высших монашеских подвигов заставляли его думать о посещении наиболее древних и знаменитых монастырей, чтобы там, после бесед с опытными духовными руководителями, монахами-старцами, может быть, и навсегда остаться для выполнения обетов иноческого звания. Эту мысль отец Михаил мог осуществить только в 1886 году.

По его просьбе Советом Академии экзамен по введению в круг богословских наук был назначен в первых числах мая, так что к половине этого месяца отец Михаил мог уже свободно располагать собою и своим временем для исполнения своего желания. Вместе с тем он испросил себе отпуск с 15 августа до 1 ноября 1886 года для поездки во внутренние места империи и за границу — на Афон и в Иерусалим. 18 мая иеромонах Михаил выехал из Петербурга и посетил Троице-Сергиеву пустынь, где пробыл несколько дней. Затем он посетил Кронштадт, где виделся и беседовал с протоиереем Иоанном Сергиевым, Валаам, [город] Сумы Харьковской губернии, Воронеж, Задонск и Соловки. Накануне академического престольного праздника⁴⁹, 29 июня, отец Михаил возвратился в Академию. Написанные в дневнике под этим числом строки дают понятие о настроении отца Михаила.

«Возвратился из Соловок в Академию, — пишет он, — тоска и жалость проникают душу. Мимолетные встречи с людьми, знакомства с их сердцами, стремлениями и несчастьями, при невозможности или — лучше сказать — при невероятности дальнейших отношений к ним, когда бы полюбил их и проявил бы свою любовь к ним, помог бы им и облегчил бы их страдания — все это мучает душу. Страдания, разочарования ожидают хороших добрых людей, а я этого не буду знать, не буду иметь возможности помочь им. Я пролетел мимо их, сердце дрогнуло в предчувствии будущей тяжести жизни, и все

⁴⁸ Так появились в печати под общим заглавием «Открытые письма православного» работы иеромонаха Михаила (Грибановского): статья «Наши страдания и их главная причина» (см.: Церковный вестник. 1887. № 4–5), статья «В чем состоит церковность» (см.: Церковный вестник. 1886. № 51–52), представляющая собою извлечение из речи, читанной в заседании Братства Пресвятой Богородицы 14 декабря 1886 г., и статья «Еще о так называемом монашестве ученом» (см.: Церковный вестник. 1889. № 40–41), подписанная литерами «Л. И.» (Любитель истины) и вызванная статьей иеромонаха Антония (Храповицкого) «О монашестве ученом» (см.: Церковный вестник. 1889. № 29–30). — А. Л. См. наст. изд., с. 505–514. — Ред.

⁴⁹ Святых первоверховных апостолов Петра и Павла. — А. Л.

существо потрясено ощущением бессилия, беспомощности. Хотелось бы всем помочь, всех осчастливить, а на деле никому и ничего не сделаешь. Мучительное чувство ограниченности подавляет и терзает меня. Как бесприютному страннику, мне назначено всем оказывать лишь мимолетную и бесполезную любовь. Один в этом необъятном мире жизней, страдающий летаешь, как тень, не согревая никого своим сердцем, полным любви и мучительной жажды простора бесконечности. Нет крова, нет ничего своего. Помогать приходится лишь молитвами. Но в них все. Если я люблю встречающихся мне людей, если я тоскую, что не могу далее продолжать своего знакомства, далее следить за их судьбой и помогать им, то в какой же мере любовь и готовность помощи присуща Богу? Самая невозможность всем помочь уже указывает на необходимость обратиться к Богу, молить Его, и Он сделает по нашей молитве нашим ближним. Пусть никто не надеется на меня лично, но все возлагает на Бога с полной и живой уверенностью гораздо больше, чем на меня. И я если сделаю, то от Бога и по Его воле, а если мне не удастся, то Бог устроит других, которые помогут лучше меня... И мне беспокоиться нечего, что не могу видимо поддерживать других. Нужно только молиться крепче, любить жарче — и все возможное для их истинного счастья придет ко мне по устроению Божию. Да будет благословен Господь ныне и во веки за все!»

6 июля отец Михаил выехал из Петербурга в Елабму. Здесь он прожил до двух недель, после чего опять продолжил путешествие по монастырям. Пользуясь данным ему отпуском до 1 ноября, иеромонах Михаил посетил пустыни Оптину и Вышенскую, Троице-Сергиеву лавру и скиты при ней, побывал в Киево-Печерской лавре и в других южно-русских монастырях, а затем посетил Константинополь и Иерусалим⁵⁰. При этом он везде старался беседовать с известными подвижниками и старцами и, пользуясь их руководственными указаниями, определить свой жизненный путь.

При посещении Вышенской пустыни отец Михаил надеялся осуществить давно лелеемую им мечту — повидаться с преосвященным Феофаном Затворником и побеседовать с ним по поводу своего настроения. Но преосвященный Феофан, около 20-ти лет уже находившийся в затворе и никого доселе не принимавший, не сделал исключения и для отца Михаила. Впоследствии между ними завязалась переписка. В нескольких своих письмах к преосвященному Феофану отец Михаил открыл ему свое заветное желание отдаться подвигам иноческой жизни в монастыре, не развлекаясь явлениями внешней жизни, неизбежными при исполнении обязанностей профессора Академии. Мечтал он об Афоне, как о наиболее подходящем для его настроения по своему строгому уставу. Эти же мысли, чувства и намерения отца Михаила служили предметом бесед его с оптинским старцем иеросхимонахом Амвросием⁵¹ во время посещения Оптиной пустыни.

Каковы же были результаты переписки отца Михаила с преосвященным Феофаном и бесед со старцем Амвросием? В письме к одному из своих товарищей иеромонах Михаил

⁵⁰ Во время этого путешествия отец Михаил имел намерение посетить и Афон, но что-то воспрепятствовало ему сделать это. Через несколько лет, уже живя в Афинах, он еще раз попытался осуществить свою давнишнюю мечту, но и на этот раз безуспешно... — А. Л.

⁵¹ Скончался в 1891 г. — А. Л. Преподобный Амвросий Оптинский причислен Русской Православной Церковью к лику святых в 1988 г. — Ред.

говорит, что оба подвижника не одобрили его намерения оставить Академию для иноческих подвигов в стенах монастыря, а советовали ему возвратиться к жизни в кругу людей мирских и здесь исполнять свою миссию любви [к людям] и служения их благу. «Переживши во время путешествия два пути духовной жизни старцев, путь Феофана и путь Оптинского старца Амвросия, — пишет отец Михаил, — я почувствовал, что мой путь — последнего рода. Я увидел, что я должен на людях подчинять свою волю Богу, что только путем преодоления эгоизма в каждый миг моего общения с людьми я достигну того света любви, который сам собою забрызжет лучами соответствующей деятельности... Для меня стал неотразимо ясен мой долг — все делать по любви к человеку и Богу, к чему бы этот долг ни привел. Внешняя судьба стала безразлична. Значит, не за чем стало и уединение. Я и на людях ощутил силу быть независимым от них и как бы одним. И вместе с тем, будучи один, я ощущаю единство с ними и любовь к ним...»⁵²

1 ноября 1886 года отец Михаил возвратился из своего путешествия. Несмотря на болезненное состояние, он, помимо занятия магистерской диссертацией и подготовки к лекциям, находит возможность уделять время и для сторонних занятий. 14 декабря предстояло общее собрание Санкт-Петербургского Братства Пресвятой Богородицы. К этому заседанию иеромонах Михаил приготовил речь, посвященную выяснению идеи церковности и ее значению в современном обществе.

Речь была произнесена в присутствии многочисленного собрания «с глубоким убеждением и горячею задушевностью», по выражению хроникера «Церковного вестника»⁵³ (было много архипастырей и сановных лиц светского звания). Своим содержанием она произвела сильное впечатление и возбудила много толков и споров. «Большинство осталось довольно, — говорит отец Михаил в письме к отцу Антонию, — хотя некоторые находят ее очень суровой и смелой»⁵⁴.

Вызванные речью споры и толки, доходившие вплоть до обвинения оратора в приверженности папству, не могли, конечно, не оставить в душе его горького осадка, при ясном сознании правоты своих взглядов и убеждений. Обстоятельство это в связи с настроением, которое переживал в это время отец Михаил, много способствовало тому, что он не мог сосредоточиться на теме магистерского сочинения⁵⁵. В дальнейшем же он решил совсем отказаться от написания диссертации и готовился уже просить себе перевода на службу куда-нибудь в провинцию, в средние губернии или на юг⁵⁶. Серьезно думать об этом побуждало его и сознание слабости здоровья, заметно пошатнувшегося под влиянием петербургского климата⁵⁷.

К счастью, последующие события дали неожиданный поворот настроению отца

⁵² Таврический церковный вестник. 1909. № 28. С. 1233. (См. наст. изд., с. 654. — Ред.)

⁵³ Церковный вестник. 1886. № 51–52. С. 843. (См. наст. изд., с. 169–172. — Ред.) Там же на с. 827–830 и речь отца Михаила под заглавием «В чем состоит церковность?» (с. 484–491 наст. изд. — Ред.).

⁵⁴ Письма преосвященного Михаила. С. 15 (с. 584 наст. изд.).

⁵⁵ Там же. С. 584 наст. изд.

⁵⁶ Там же. С. 545 наст. изд.

⁵⁷ Там же. С. 589 наст. изд.

Михаила в пользу продолжения его службы в Академии. 15 апреля 1887 года инспектор Академии, архимандрит Антоний, был назначен ректором с возведением в сан епископа. 29 апреля состоялось назначение отца Михаила исполняющим дела инспектора Академии.

«Дай Господи, — пишет по поводу своего назначения отец Михаил, — сделать что-нибудь доброе для родной Академии на этом месте. Все силы к этому направляю»⁵⁸. По этому же поводу, отвечая на поздравления своего бывшего ректора по Тамбовской семинарии, теперь уже преосвященного Дмитрия, епископа Балахинского, викария Нижегородской епархии⁵⁹, отец Михаил пишет: «Отдам все свои силы, чтобы исполнить возложенные на меня обязанности. Что из этого выйдет — в этом полагаюсь всецело на Бога, Который доселе вел меня непостижимыми Своими судьбами. Многое совершилось вопреки всяким моим расчетам и прямым желаниям моей воли. Таково было и назначение мое на инспекторство. Но пусть будет так, как хочет Бог».

Вступление в должность исполняющего дела инспектора Академии для отца Михаила вместе с увеличением обязанностей, несомненно, увеличило и трудности служения. Перед ним стояли три задачи: во-первых, исполнять обязанности инспектора, но быть не формальным только их исполнителем, а направлять студентов к высокой цели — получению высшего духовного образования, подготавливать их к служению интересам русского православия и богословия. Во-вторых, работать над лекциями по основному богословию и помогать таким путем осуществлению первой задачи и, в-третьих, наконец, спешить с написанием магистерского сочинения. Но, кроме этого, самым властным образом заявляла свои права над отцом Михаилом неумолимая жажда подвига, потребность духовного роста, внутренней работы над собой в целях стремления к самоусовершенствованию. В то же время личное внутреннее настроение отца Михаила требовало от него живого отклика на явления современности, на духовные запросы и нужды ее.

Он находит время вести огромную переписку со множеством лиц, ищущих у него разрешения многих вопросов и сомнений, входит с ними в непосредственные личные отношения и беседы. А на страницах «Церковного вестника» за 1887 год, в № 4 и 5, появляется его пламенная, проникнутая духом пророческого воодушевления и обличения статья «Открытые письма православного. I. Наши страдания и их главная причина»⁶⁰, в которой он отмечает целую вереницу контрастов, переживаемых в душе людьми 80-х годов, и всю силу внутренней муки и страданий лучших людей Руси, раскрывает и их причины — удаление от Бога как «первоисточника всякой силы в мире, физической и нравственной», стремление «жить помимо Бога», ходить «по своим самоизмышленным путям»... Эта статья, очевидно, может быть рассматриваема как продолжение, или, вернее, как иллюстрация к речи отца Михаила «В чем состоит церковность?». Немудрено, что в это время мысли отца Михаила были далеки от магистерского сочинения. Вот как в письме к отцу

⁵⁸ Письма преосвященного Михаила. С. 27 (наст. изд. 594).

⁵⁹ Именно с 8 января 1887 г. — А. Л. Речь идет о епископе Дмитрие (Самбикине), см. прим. 1, с. 517. — Ред.

⁶⁰ См. с. 492—501 наст. изд.

Антонию он говорит об этом: «Магистерская забыта мною. Решительно не могу войти во вкус и заняться. Жизнь разрывает на куски; рост русского сознания волнует сердце; и неужели возможно при этом засесть за каких-то неинтересных философов? — Затем народ бывает. Обстоятельства складываются как-то особенно. Не в моей воле изменить их. Не в моей воле потому, что нет ни малейшего протеста совести против них. Не на что опереться. Пожалуй, пожалеешь, что нет никакого честолюбия и властолюбия. Что выйдет из всего этого — не знаю. Да и не хочу знать: не мое дело. Я не любознателен».

Наступили летние каникулы — для других время отдыха, для отца Михаила время усиленной работы над магистерским сочинением. К началу учебных занятий оно было окончено, а 6 ноября представлено в Совет Академии. Тема была взята из читанного отцом Михаилом курса по введению в круг богословских наук, именно — истина бытия Божия. Полное заглавие сочинения следующее: «Опыт уяснения основных христианских истин естественною человеческою мыслию. Выпуск I. Истина бытия Божия»⁶¹.

Усиленная работа над магистерским сочинением не прошла бесследно для здоровья отца Михаила. Он стал чувствовать слабость, часто испытывал головокружение и сильное сердцебиение. Впрочем, много повредило его здоровью и то, что некоторое время он пытался сделаться вегетарианцем и в отношении количества принимаемой им пищи дошел до невозможного минимума.

3 апреля 1888 года состоялась защита диссертации отцом Михаилом, 5 апреля он был утвержден в степени магистра, а 10 апреля возведен в сан архимандрита. Утверждение в звании доцента, каковую должность он доселе исправлял, состоялось 9 апреля 1888 года.

Годы 1887, 1888 и 1889 в истории Петербургской академии для лиц, близко стоявших к ней в это время, останутся навсегда в памяти как годы подъема среди студенчества научных интересов и развития и упрочения проповедничества. Особенно это надобно сказать о 1888 годе. Кроме того, отец инспектор отметил знаменательный факт принятия окончившими курс 11-ю студентами священного сана и, притом, большею частью в провинциях и даже в селах⁶².

Развитием любви и охоты к внебогослужебным чтениям студенты, без сомнения, обязаны тому направлению внутренней жизни студенчества, какое она приняла за отмеченные годы благодаря, главным образом, академической монашеской дружине. Нет надобности подробно говорить об этом, в свое время это сделает история, которая годы инспекторства и ректорства преосвященного Антония, без сомнения, отметит как лучшие свои страницы. Здесь достаточно упомянуть о том, что волна оживления внутренней академической жизни, развития научных богословских интересов захватила всю лучшую часть

⁶¹ Заглавие это показывает, что отец Михаил имел намерение в будущем продолжать свой труд и представить опыт уяснения для человеческого сознания и других истин христианской веры и таким образом осуществить свою мечту относительно создания христианской философии. Но — увы! Этой мечте так и суждено было остаться мечтой — и, конечно, не по вине отца Михаила, большую часть всей своей последующей жизни изнемогавшего под тяжестью сведшего его в могилу рокового недуга. — А. Л.

⁶² Годичный акт в Санкт-Петербургской духовной академии // Церковный вестник. 1889. С. 137.

студенчества и некоторых профессоров Академии. Еще в начале 1887 года в Академии начали устраивать так называемые «богословские вечера», проект которых был составлен отцом Михаилом. Цель их — выяснение значения православия для современного сознания. В чтениях на этих вечерах принимали участие как профессора, так и студенты. Так, два раза выступал профессор И. С. Пальмов⁶³ по вопросу о славянских Церквях, затем Е. П. Аквилон⁶⁴, студент М. И. Булгаков о духовном регламенте, отцом Михаилом было предложено чтение о единении православных Церквей и о средствах к нему. Чтения эти сопровождалась беседами по поводу прочитанного. Сначала они устраивались в квартире отца Михаила, а потом в аудиториях. И в том и в другом случаях присутствовали немало студентов.

В том же 1887 году, во второй его половине, с возвращением в академическую монашескую семью отца Антония, вполне привились и укрепились внебогослужебные проповеди и чтения студентов. По инициативе отца Антония и под его руководством в 1888 году студенты проповедники стали устраивать собрания с чтением и обсуждением рефератов, касающихся пастырского делания.

Кроме указанных специально-пастырских собраний, устраивались собрания в квартире преосвященного ректора, отца инспектора и отца Антония с целью обсуждения вопросов миссионерства в самом широком смысле этого слова. Во время этих собраний намечен был проект открытия братства, задача которого состояла в том, чтобы «способствовать распространению, утверждению, торжеству и славе Единой, Святой, Соборной, Апостольской Православной Церкви».

Проект братства, как и следовало ожидать, составлен был отцом Михаилом, видевшим в осуществлении его одно из средств к проведению начал церковности в сознание и жизнь общества, той церковности, выяснению которой была посвящена вышеупомянутая речь его, сказанная на заседании членов Братства Пресвятой Богородицы.

Жизнь в Академии была ключом. Отец Михаил на все ее живые явления откликался с особенной готовностью служить делу подготовки своих единомышленников и работников по реформе Церкви в будущем. Царивший в академической жизни молодого монашества дух, общий тон настроения лучшего студенчества создавали самую желанную, дорогую атмосферу для такого деятеля, как отец Михаил. Но наряду с этим постоянно давали себя чувствовать все сильнее и сильнее физические немощи. В конце 1888/89 учебного года отец Михаил опять заболел, вероятно, плевритом. По мнению докторов, ему необходимо было оставить петербургский климат. И вот он берет трехмесячный отпуск и 15 мая выезжает из Петербурга. Прежде всего он посетил свой родной город Елатму, прожил там неделю. Потом отправился в с. Чутовку Лубянского уезда Полтавской

⁶³ Пальмов Иван Саввич (1855—1920) — историк Церкви, славяновед, доктор церковной истории, академик Российской академии наук. Выпускник СПбДА (1880), в 1884—1918 гг. занимал там же кафедру истории славянских церквей. Член совета (с 1889) и товарищ председателя издательской комиссии Славянского благотворительного общества. Автор многочисленных работ по истории славянских церквей. — *Ред.*

⁶⁴ См. прим. 2 на с. 561.

губернии, где имелась академическая дача, незадолго пред тем подаренная Академии ее владельцем, помещиком Полтавской губернии Михаилом Сергеевичем Угречич-Требинским⁶⁵. Из Чутовки отец архимандрит выехал 30 июня и направился в Крым, где пробыл до первых чисел августа. Возвращение из Крыма было очень печальное. Дорогою в холодную ночь, во время проезда мимо болот Сиваша, он сильно простудился, и в Петербург приехал совершенно больным. Доктора нашли сильное воспаление легких. Целый месяц лежал он в постели, и только 9 сентября ему впервые разрешено было доктором вставать и немного ходить по комнате.

От воспаления легких остались злоеющие следы, предвестники чахотки, и страшный упадок сил. Доктор настоятельно советовал немедленно ехать в Крым, на южный берег. Отец Михаил, как бы предчувствуя, что в Академию ему больше уже не вернуться, ликвидирует свои дела, трогательно прощается со студентами и своими сослуживцами и 1 октября выезжает из Петербурга. В Крыму он избрал местом своего пребывания Гурзуф.

Первоначально полученный им из Академии отпуск на 29 дней Святейшим Синодом был продлен до 1 февраля 1890 года, а затем до 15 августа этого же года.

В общем, здоровье архимандрита Михаила хотя и медленно, но восстанавливалось. Местность в Гурзуфе, где он поселился, была прекрасная. Балкон из комнаты, занимаемой отцом Михаилом, выходил прямо на море к югу. Кругом отличный парк, а за ним высокие горы, покрытые в то время снегом. Условия жизни, в смысле внешней обстановки, были для больного самыми благоприятными. Со времени приезда его в Гурзуф⁶⁶ здесь жили в течение нескольких недель обер-прокурор Святейшего Синода Константин Петрович Победоносцев и его супруга Екатерина Александровна. Они всегда с особенною любовью и заботливостью относились к отцу Михаилу, теперь же проявили к нему чисто родственное внимание. При их посредстве отец Михаил познакомился с доктором Гурзуфа, Владимиром Алексеевичем Щепетовым⁶⁷, и его супругой, женщиной-врачом Ираидой Арсеньевной⁶⁸. Владимир Алексеевич как опытный врач, Ираида Арсеньевна как сердечная, добрая женщина приняли самое теплое участие в положении больного. В кругу их он проводил постоянно все свое время.

Однако о возвращении в Петербург, к месту служения в должности инспектора духовной академии, нечего было и думать.

Сберечь для Русской Церкви эту дорогую жизнь возможно было только при условии более продолжительного пребывания не в туманном сыром Петербурге, а только на

⁶⁵ Скончался в сане иеромонаха. — *А. Л.*

⁶⁶ Отец Михаил приехал в Гурзуф 9 октября в 11.30 дня. — *А. Л.*

⁶⁷ Скончался в должности инспектора врачебной управы в городе Калуге. — *А. Л.* Сведения о В. А. Щепетове имеются в списках Калужского некрополя: действительный статский советник и губернский врачевательный инспектор Щепетов Владимир Алексеевич (1858 — Калуга, 3 мая 1908). — *Ред.*

⁶⁸ В «Калужских губернских ведомостях», № 4, от 8 января 1909, с. 1—2 имеются сведения об Ираиде Арсеньевне Щепетовой, к тому времени уже овдовевшей: в «Списке владельцев лошадей, подлежащих обложению в 1909 году сбором в доход города, на основании 134 ст<атьи> гор<одского> пол<оже>ния> и разрешения г<осподина> министра внутренних дел по соглашению с г<осподином> министром финансов» она значилась как владелица одной лошади. — *Ред.*

благодатном юге. Вот почему стараниями лиц, заботившихся об отце Михаиле, и прежде всего, конечно, К. П. Победоносцева, ему был продлен отпуск до 15 августа. Врачи поставили неременным условием не возвращаться в Петербург, и Святейший Синод озабочен был подысканием для отца архимандрита постоянного места служения где-либо на юге. Внимание Святейшего Синода и К. П. Победоносцева остановилось на Афинах, где имелась русская посольская церковь. И вот, указом Святейшего Синода от 22 августа 1890 года, архимандрит Михаил увольняется по прошению от должности инспектора Петербургской духовной академии, а 27 августа того же года назначается настоятелем российской посольской церкви в Афинах.

Во второй половине октября 1890 года он и отправляется туда.

Глава V

Годы служения в Афинах

Знакомство архимандрита Михаила с лицами Греческого двора и русского посольства имели для него важное значение. Они сразу ввели его в круг новых людей, которые на первых же порах отнеслись к нему с замечательным вниманием и сочувствием.

С особенной наглядностью обнаружилось это в первой половине декабря 1890 года, уже чрез полтора месяца по прибытии отца Михаила в Афины. В это время, 12 декабря, отец Михаил тяжело заболел брюшным тифом с воспалением легких и плевритом. Два раза он в буквальном смысле слова был на краю могилы и воочию видел смерть. Надежды на выздоровление, ввиду слабости организма больного, не было никакой. Но тут-то и выразилась вся сила любви к отцу Михаилу со стороны его новых знакомых. Эта любовь и побудила ее величество, королеву эллинов Ольгу Константиновну⁶⁹ принять участие в положении отца архимандрита. К больному были приглашены лучшие врачи греческого двора из Афин, приняты всевозможные меры к восстановлению его сил. Живейшее участие в судьбе больного принимали также члены русского посольства с посланником во главе, К. П. и Е. А. Победоносцевы, постоянно обменивавшиеся телеграммами с врачами и русским посланником. Такое внимание к больному вместе со старательным лечением, наперекор всем соображениям человеческим, подняли архимандрита с одра болезни. Сам отец Михаил был глубоко тронут вниманием и любовью, которыми был окружен во время болезни.

В своей повседневной отец Михаил придерживался заранее установленного порядка. Вставал он всегда в 6 часов утра. Утренняя молитва продолжалась около часа. После молитвы он неизменно всегда читал дневное Евангелие и по поводу прочитанного зачала излагал свои мысли на отдельных листках. Эти заметки потом он приводил в систему, перепечатывал на пишущей машинке и раздавал их близким знакомым. Так постепенно составлялся сборник статей, заключавших в себе размышления, вызванные чтением

⁶⁹ Ольга Константиновна (1851–1926) – великая княжна, старшая дочь великого князя Константина Николаевича и великой княгини Александры Иосифовны, внучка Николая I. О ней см. прим. 1, с. 557. – Ред.

Евангелия. Впоследствии, уже в годы епископства, они были отпечатаны под заглавием «Над Евангелием»⁷⁰. После молитвы и чтения Евангелия отец Михаил пил чай, а затем все время до обеда, который всегда бывал в 12 часов, занимался научными трудами. После обеда до 2-х часов дня отец Михаил отдыхал, а затем время до 5 часов вечера (до вечернего чая) проводил в прогулке, причем всегда брал с собою газету или журнал. Гулял он большей частью, с любезного разрешения королевы Ольги Константиновны, по прекрасному Королевскому парку. После вечернего чая, вплоть до 10 часов, отец Михаил продолжал заниматься научными трудами. Вообще годы службы в Афинах для архимандрита Михаила были временем продуктивной работы по тем наукам, которые он более всего любил и к которым более всего лежало его сердце. Осталась масса заметок, сделанных им на клочках бумаги и распределенных по алфавиту, в порядке вопросов из основного или догматического богословия и Священного Писания.

Но не одни богословские науки интересовали отца Михаила. По свидетельству близких к нему лиц, он с интересом занимался также астрономией. Очень часто, после легкого ужина, бывавшего в 10 часов, и вечерней молитвы, он, особенно весною и осенью, он очень любил просиживать целые ночи на балконе своей квартиры, наблюдая звездное небо. У него была подзорная труба, очень хороший телескоп, отличные карты звездного неба и другие необходимые приспособления для наблюдения над небом.

В праздничные и воскресные дни, после литургии, у него всегда собирались его почитатели. Тут бывали русский посланник с семьей⁷¹, члены русского посольства, секретарь королевы Элинов, господин Философов⁷², а также посещавшие с научными целями Грецию и в течение нескольких лет жившие здесь ученые и профессора — господа Модестов⁷³, Павловский⁷⁴, Селиванов⁷⁵, археологи — Лепер⁷⁶, Бобров, адмирал

⁷⁰ Письма преосвященного Михаила. С. 669 наст. изд.

⁷¹ Ону Михаил Константинович, русский посланник в Афинах с 1889 по 1901 г. — *Ред.*

⁷² См. о нем прим. 1, с. 700. — *Ред.*

⁷³ Модестов Василий Иванович (1839—1907) — филолог-классик, профессор и публицист. Автор «Лекций по истории римской литературы» (СПб., 1888), «Истории римской литературы» (СПб., 1881) и многих других работ по римской истории и литературе. — *Ред.*

⁷⁴ Павловский Алексей Андреевич (1856—?) — историк, с 1887 по 1891 г. состоял приват-доцентом Санкт-Петербургского университета. Тема докторской диссертации — «Скульптура в Аттике до греко-персидских войн» (СПб., 1896). — *Ред.*

⁷⁵ Селиванов Сергей Андреевич (XIX в.) — филолог, приват-доцент Новороссийского университета. Учился в Московском университете и Санкт-Петербургском историко-филологическом институте. По инициативе своего учителя, крупнейшего знатока греческой истории, основателя научной греческой эпиграфики в России Ф. Ф. Соколова (1841—1909), С. А. Селиванов в 1890 г. получил командировку в Грецию, где открыл несколько любопытных надписей. Результатом этой командировки явилась книга Селиванова «Очерки древней топографии острова Родоса» (Казань, 1892) и ряд статей, напечатанных в «Журнале Министерства народного просвещения», «Филологическом обозрении» и греческих изданиях Νέα Σμύλην и Ἀρχαίθεια. — *Ред.*

⁷⁶ Лепер Роман Христианович (XIX в.) — археолог-антиковед, один из учеников Ф. Ф. Соколова (см. прим. 75), получивший в 1890-х гг. от Министерства народного просвещения научную командировку в Грецию для археологической и эпиграфической подготовки. С 1894 г. — ученый секретарь Русского

Авелан⁷⁷ с офицерами, русские артисты, гастролировавшие за границей, и другие. Словом, в Афинах отец Михаил был центром, вокруг которого собирались русские люди, интересующиеся наукой и богословием. Все находили у него самый радушный прием и с удовольствием проводили у него час-другой за стаканом чая.

В последний год пребывания своего в Афинах отец Михаил устраивал в своей квартире раз в неделю религиозно-нравственные собеседования. Зал был всегда переполнен почитателями отца архимандрита; особенно же усердно посещались эти собрания моряками и дипломатическим корпусом. На все вопросы, возбуждавшиеся посетителями, отец Михаил давал пространные объяснения, иногда носившие характер лекции и продолжавшиеся несколько часов.

Помимо обаяния, исходившего от личности ученого монаха, отец Михаил привязывал к себе и внушал любовь и уважение, доходившее до благоговения, своим чудным служением. В этом отношении отец настоятель обладал тем редким даром проникновения в духовный смысл богослужения, той искренней религиозной воодушевленностью, которыми отмечает Бог только Своих избранных. Сам отец Михаил, как видели мы выше, говорил, что он чувствовал великое укрепляющее действие благодати Божией, в то время как организм его был сильно ослаблен постоянными болезнями. Характер совершения им богослужений, особенно литургии, высокое молитвенное настроение и положительная вдохновенность наглядно показывали силу духа над плотью. По словам близких к архимандриту Михаилу людей, он обладал необыкновенной способностью «возбуждать к себе привязанность, уважение и даже благоговение. Его служба невольно уносила мысли присутствующих туда, где витал в это время его сильный дух». «Я помню, — говорит в своих воспоминаниях профессор А. А. П—ий, один из почитателей и знакомых отца Михаила по Афинам, — отзыв об этом даже лиц далеко не религиозных. Бывший тогда сербский посол в Афинах Д.⁷⁸ говорил мне, что проникался полным умилением и благоговением, когда видел лицо отца Михаила во время исповеди; ему казалось, что текст молитвы о прощении грехов не может быть не услышан. Даже люди других вероисповеданий

археологического института в Константинополе (РАИК). Автор статьи о Ликурге в Энциклопедическом словаре Брокгауза—Эфрона. О научной и археологической деятельности Р. Х. Лепера сохранилось немного сведений. Известно, что в 1908 г. он возглавлял раскопки в Херсонесе, имеются сообщения об отправке им в Петербург с 1908 по 1914 г. незначительных находок. К сожалению, Р. Х. Лепер не оставил отчетов о своих раскопках в Херсонесе, его записи в дневниках довольно скудны. О результатах его раскопок можно судить только по отредактированному и опубликованному его преемником К. Э. Гриневичем дневникам (см., напр.: *Гриневич К. Э. Северо-восточные кварталы Херсонеса Таврического по данным раскопок Р. Х. Лепера // Херсонесский сборник. Севастополь, 1930. Сб. III*). — *Ред.*

⁷⁷ Авелан Федор Карлович (1839 — ум. после 1917) — адмирал, генерал-адъютант. На флоте с 1857 г., с 1891 г. контр-адмирал. В 1893 г. был назначен командующим эскадрой в Средиземном море, посланной во Францию для отдачи визита французским морякам, посетившим Кронштадт. С 1896 г. начальник Главного морского штаба. С 1903 по 1905 г. управляющий Морским министерством. В мае 1905 г., после поражения русского флота при Цусиме, уволен в отставку. — *Ред.*

⁷⁸ Исключительным сербским посланником и уполномоченным II класса в Афинах с 1892 по 1897 г. был доктор Владан Джорджевич, позднее (1897—1900) занимавший в королевстве Сербия кресло премьер-министра. — *Ред.*

относились с глубочайшим уважением к этому выдающемуся, редкому представителю Русской Церкви. И это всеобщее восхищение, преклонение несколько не отражалось на отце Михаиле: он оставался всегда самим собой, простым, сердечным, без всякого подчеркивания своего значения, и это привязывало к нему всецело. Кто знал его, кто имел счастье с ним близко познакомиться, тот никогда не позабудет его, для того кончина его, хотя и далеко жившего, утерянного из области близких сношений (в последнее время силы его все более и более лишали его друзей и почитателей возможности часто обмениваться с ним даже письмами), — останется навсегда огромной потерей. С каким горем до сих пор⁷⁹ говорят о ней в Афинах, я постоянно получаю известия от его бывшего служителя, небезызвестного Бони Георгиева⁸⁰, которого преосвященный Михаил не забывал даже, когда тот был в тюрьме».

В часы досуга отец Михаил любил устраивать загородные прогулки со своими друзьями к морю, в деревни, примыкающие к Афинам. Жизнь моря наблюдал он по целым дням, любил он и деревню: «По-Божьи живут там», — как он часто говорил. Очень высоко ставил он труд чернорабочего. «Не могу забыть, — пишет один из близких к отцу Михаилу, И. Я. Л., — как он однажды указал мне из окна спальни на дворника-грека, подметавшего улицу, и сказал: «Как много трудится этот человек и с каким усердием работает! Работа его несложная, и всегда он делает ее с крестным знамением. Я верю, что скорее нас, ученых, он войдет в Царствие Божие».

Летними месяцами, когда в Афинах наступала невыносимая жара, отец Михаил большей частью выезжал в Россию. Так, в конце мая 1891 года он выезжал в Гурзуф, прожил здесь немного более месяца, а потом, посетивши по делам службы на короткое время Москву и Петербург, прожил летние месяцы до августа в Елатьме. В августе он опять жил в Гурзуфе и 15 августа участвовал в освящении церкви в Гурзуфе с преосвященным Мартинианом, епископом Таврическим⁸¹. Точно так же летние месяцы 1892 года и 1893 года он

⁷⁹ Воспоминания написаны в конце 1898 г. — А. Л.

⁸⁰ Боне Георгиев был «небезызвестен» благодаря своему участию в убийстве болгарского премьер-министра С. Стамболова 3 июля 1895 г. Очевидно, уже ранее, вместе с известным болгарским террористом Наумом Тюфекчиевым имел отношение к неудачному покушению на Стамболова в 1891 г. В результате был убит по ошибке министр финансов Христо Бельчев. Н. Тюфекчиев скончался под пыткой в заключении, а другие участники теракта успели эмигрировать из Болгарии: Б. Георгиев бежал в Афины, где и познакомился с архимандритом Михаилом, поступив на службу при русской посольской церкви. После отставки Стамболова в 1894 г. Б. Георгиев вернулся в Болгарию, где принял участие в очередном заговоре против опального министра. После убийства Стамболова в 1895 г. его убийцы Николай Тюфекчиев (брат Наума Тюфекчиева), Цветанов и Георгиев были арестованы, но вскоре выпущены на свободу. — *Ред.*

⁸¹ Мартиниан (Муратовский Михаил Семенович; 1820—1898), архиепископ Таврический и Симферопольский. В 1842 г. окончил Казанскую духовную семинарию и определен учителем в Свяжское духовное училище. 13 июля 1845 г. пострижен в монашество, а 5 августа рукоположен во иеродиакона. 3 марта 1846 г. рукоположен во иеромонаха. 1853 г. — смотритель Свяжского духовного училища. С 25 июля 1856 г. — настоятель Свяжской Макарьевской пустыни. С 19 июля 1861 г. — настоятель Иркутского Вознесенского монастыря в сане архимандрита. 9 февраля 1869 г. хиротонисан во епископа

провел в России, переезжая из одного места в другое для свидания со своими знакомыми, родными и почитателями.

В конце 1892 года, в зимнее время, отец Михаил опять серьезно заболел. Его посетила свирепствовавшая в Афинах инфлюэнца, осложнившаяся и на этот раз легочным процессом. Лечили его лучшие доктора — дворцовый доктор Катанов и флотский врач. Надежды на выздоровление почти не было. Сам отец Михаил приготовился уже к смерти и сделал распоряжение относительно своих вещей. В течение 3-х недель жизнь его висела на волоске, организм его боролся со смертью. Удачное лечение, заботливый уход за больным и на этот раз спасли умиравшего архимандрита.

К лету 1893 года он настолько окреп, что смог совершить такое трудное и далекое путешествие, как поездка в Палестину, где пробыл около месяца. Главной целью его паломничества было основательное ознакомление с Геннисаретским озером, которое так часто упоминается в Евангелии, и вообще изучение мест, прославленных евангельскими событиями. Это путешествие способствовало завершению работ отца Михаила по воспроизведению жизни и характера Иисуса Христа. Впечатления от этого паломничества архимандрит Михаил ярко изобразил в письмах к своим знакомым; часть этих писем (на имя А. Ф. Д.), любезно представленных адресатом в распоряжение редакции, отпечатаны в сборнике⁸².

Но с этого времени в своих письмах он все чаще и чаще говорит о России, о необходимости послужить ей, чаще и чаще высказывает, насколько тяготится он вынужденной бездеятельностью. «Вы тяготитесь аристократическим бездельем, — пишет он в одном письме к А. Ф. Д., — в сущности, и я тоже. Право, мне становится иногда очень тяжело и стыдно. Я столько поглотил в себя и ничего еще не произвел. Мне хочется черной, непосредственной работы. Я чувствую, что все-таки довольно значительный запас мыслей, взглядов, чувств я должен применить к непосредственному делу...»

«Господи! Сколько надумано! Кажется, и во всю жизнь не представится повода высказать все... Нет, очевидно, будет сибаритствовать»⁸³. Особенно тяготился своею «бездеятельностью» отец настоятель в 1893 году. В это время и здоровье его настолько окрепло, что не было ни кашля, ни лихорадки, и легочный процесс положительно остановился. О состоянии здоровья архимандрита Михаила, конечно, знали в Петербурге, и он уже намечен был кандидатом в викарные епископы.

В июне 1894 года открылись две такие кафедры: в Чернигове и в Полтаве. Отец Михаил (да на этом настаивали и его петербургские почитатели) избрал для себя Полтаву. 28 июня 1894 года Государь Император утвердить соизволил всеподданнейший доклад

Селенгинского, викария Иркутской епархии. С 17 октября 1877 г. — епископ Камчатский, Курильский и Благовещенский. В этом же году заложил первый в епархии храм в честь Святителя Иннокентия Иркутского при братской трапезе Корсунского монастыря. С 11 мая 1885 г. — епископ Таврический и Симферопольский. 14 мая 1896 г. возведен в сан архиепископа. С 19 января 1897 г. уволен на покой с местожительством в Херсонском монастыре. Автор переводов на корейский и гольдский языки Евангелия, избранных псалмов, литургии и Священной истории. — *Ред.*

⁸² Письма преосвященного Михаила // Таврический церковно-общественный вестник. 1909—1910. С. 211—229. См. наст. изд., с. 700—714.

⁸³ Там же. С. 177. Наст. изд., с. 677.

Святейшего Синода о бытии настоятелю российской посольской церкви, архимандриту Михаилу, епископом Прилукским, викарием Полтавской епархии. 3 августа 1894 года состоялось наречение, а 6 августа хиротония⁸⁴.

Глава VI

Епископство в Полтаве

При своем наречении во епископа Прилукского архимандрит Михаил сказал речь, в которой выразил волновавшие его в этот знаменательный момент чувства и мысли⁸⁵. Вспомнивая слова Господа, пред вознесением на небо сказанные апостолам, а в лице их и преемникам их, епископам (Мф. 28:18–20), отец Михаил останавливает свое внимание на трех величайших обязанностях, возлагаемых на него Господом в ближайшем будущем: учить, возрождать и воспитывать. «Я должен, — говорит архимандрит Михаил, — подобно апостолам быть пламенеющим светочем веры, надежным хранителем и воодушевленным провозвестником преданного Церкви учения Христова. Подобно им, я должен буду в пределах вверенной мне области, лично и устами пресвитеров, безбоязненно и настойчиво проповедывать Евангелие Царствия Божия всем и всюду, приспособляясь ко всякому духовному и телесному возрасту и ко всякому внешнему положению, чтобы во всех возбудить жажду духовного обновления свыше...»

«Как и апостолам, мне дана будет власть, самому и через пресвитеров, раздавать дары Святого Духа, потребные и необходимые для благодатного перерождения людей...»

«Я должен буду воспитывать паству, как воспитывали ее апостолы, — примером, словом, житием, духом, любовью, верой, чистотой и своими заботами об устроении ее церковной жизни...»

«Знаю я свою телесную немощность и все ничтожество моих духовных сил. Тем не менее мне не приходило и на мысль противиться вашему избранию меня, недостойного, быть одним из преемников апостольской власти. Я всем моим существом уразумеваю в этом волю Сладчайшего Господа нашего Иисуса Христа, Которому я посвятил мою жизнь и Который Своею благостью чрез любовь людей хранил ее доселе в хрупком сосуде моего тела, вопреки человеческим соображениям. *Ибо я знаю, в Кого уверовал, и уверен, что Он силен сохранить залог мой на оный день* (2 Тим. 1:12)».

Эти мысли нашли полное осуществление в деятельности преосвященного Михаила как епископа. Человек принципа, всегда стремившийся воплотить слово в дело, убеждения ума и стремления сердца применить к жизни, он и в своей святительской деятельности заявил себя тем же.

⁸⁴ Чин наречения архимандрита Михаила во епископа совершали первенствующий член Святейшего Синода высокопреосвященный митрополит Палладий и члены синода: Антоний, архиепископ Финляндский, Виссарион, епископ Костромской и Галичский, и епископ Маркелл. Хиротония во епископа собором архипастырей была совершена 6 августа в Казанском соборе. — *Ред.*

⁸⁵ См. наст. изд., с. 806–807.

Придавая особенное значение в кругу других архипастырских обязанностей управлению духовно-учебными заведениями как местами духовного образования будущих служителей алтаря, преосвященный Михаил прежде всего заботился о лучшей постановке в этих заведениях учебно-воспитательного дела. Правда, окончательный, решающий голос в этом деле принадлежал епархиальному архиерею, и вводить какие-либо новые порядки в духовно-учебных заведениях преосвященный Михаил мог не иначе, как с одобрения правящего епископа. Тем не менее на первых же порах учебные заведения, особенно семинария, почувствовали, что руководит учебно-воспитательным делом человек широких и просвещенных взглядов, идейный и высоко ставящий задачи духовного образования, человек глубоко верующий и любящий свое дело. Епископ Михаил внимательно следил за внутренней учебно-воспитательной жизнью семинарии по журналам правления семинарии и общих педагогических собраний. В резолюциях и личных беседах с отцом ректором семинарии Владыка высказывал свои руководящие взгляды относительно постановки учебно-воспитательного дела. И в этих резолюциях, в этих беседах живо чувствовался голос человека, практически знакомого с образовательным процессом, много думавшего и работавшего над ним, человека в полном смысле всесторонне просвещенного, а не узкого специалиста.

Преосвященный Михаил всемерно старался сблизиться с преподавателями семинарии, войти в интересы их дела, делиться с ними своими взглядами и убеждениями, руководить ими и ободрять их в исполнении своей важной, но в то же время и нелегкой миссии. Обаятельная личность Владыки, с его простотою и ласковостью, с его архипастырскою вдохновенностью, невольно привлекала к себе и сделалась центром, около которого группировались педагогические силы духовно-учебного мира города Полтавы. Об одном жалели и жалеют до сих пор преподаватели Полтавской семинарии, что слишком мало пожил он в Полтаве — всего год с небольшим, что частые недомогания и узкие рамки прав викарного епископа мешали ему шире развить свое доброе, просветительное влияние.

Признавая великое значение внеклассного чтения, преосвященный Михаил в своих беседах с преподавателями настаивал на правильном, разумном руководстве этим чтением со стороны педагогов. Так как несмотря на различные циркуляры, запрещающие обращение между учениками произведений новейшей литературы — Толстого, Тургенева, Достоевского и других, несмотря на бдительный надзор инспекции за исполнением этих циркуляров воспитанники, тем не менее, все-таки читали эти сочинения, то Владыка советовал преподавателям знакомить воспитанников с этими авторами, давать сочинения их для прочтения и ознакомления с неперменным условием критического разбора их и бесед с читавшими воспитанниками. В этом отношении преосвященный Михаил проявил свою дальновидность. Применяемая по совету Владыки указанная мера оградила многих воспитанников от увлечения толстовством, которое стало проникать в 90-х годах и в Полтавскую семинарию.

В целях ознакомления с состоянием учебно-воспитательного дела в семинарии и с настроением воспитанников владыка Михаил неоднократно посещал семинарию как во время уроков, так и во внеурочное время. Посещения эти вносили особое оживление в жизнь семинарии и памятны как для преподавателей, так и для воспитанников. Насколько

высоко смотрел Владыка на задачи духовной школы и как он старался проводить в умы воспитанников сознание высоты этих задач, ярче всего показывает прощальный привет его, присланный воспитанникам Полтавской семинарии пред отъездом в Крым на новое место служения⁸⁶. Не ограничиваясь, так сказать, бумажным руководством учебно-воспитательной стороны семинарии чрез журналы правления и педагогических собраний, не ограничиваясь личными беседами с учителями и учащимися о высоте лежащих на них задач и требований, Владыка старался при Крестовоздвиженском монастыре⁸⁷ сделать своего рода практическую школу проповедничества для будущих пастырей Церкви. С этою целью он ввел в обычай произнесения воспитанниками V и VI классов семинарии лучших составленных ими проповедей во время литургии в Крестовоздвиженском монастыре. И надо было видеть, с каким удовольствием исполняли это дело те счастливыцы — воспитанники, на долю которых выпадало проповедование!

Пользовались вниманием преосвященного Михаила, кроме семинарии, и другие духовно-учебные заведения города Полтавы — училища мужское духовное и женское епархиальное. Правда, посещения мужского духовного училища, за кратковременностью пребывания Владыки в Полтаве и за его болезнью, не могли быть частыми, и влияние его на это учебное заведение по тем же причинам не оставило каких-либо заметных следов. По отношению к женскому епархиальному училищу преосвященный Михаил не являлся духовным начальником, так как оно находилось в непосредственной зависимости от правящего епископа, тем не менее и корпорации этих учебных заведений, и обучавшиеся в них дети испытывали на себе теплоту приветливости, любви и ласковости Владыки, когда он посещал их в дни экзаменов, престольных празднеств, актов и рождественских елок. Таким кротким, смиренным и любвеобильным и остался он в воспоминаниях детей и педагогов этих учебных заведений.

Добрый, сердечный, заботливый архипастырем был преосвященный Михаил и как настоятель Крестовоздвиженского монастыря. Владыка принял близко к сердцу духовные интересы монашествующей братии и постарался через обновление состава ее, особенно лиц начальствующих, через постоянные беседы с иноками влить в монастырь струю новой жизни. Заботясь о чинном, благолепном совершении богослужения в монастырских храмах, он требовал этого и от священнодействующих иноков. Каждую среду совершал торжественно чинопоследование акафиста Успению Божией Матери, причем весь акафист

⁸⁶ См.: Письма преосвященного Михаила, с. 657—659 наст. изд. — *Ред.*

⁸⁷ Полтавский Крестовоздвиженский мужской монастырь был основан в 1650 г. в честь победы над польско-шляхетским войском. В 1695 г. был разорен крымскими татарами во главе с бывшим войсковым канцеляристом Петриком. В 1709 г. обитель разорили шведы. В XVIII в. при монастыре была основана Славянская семинария, учениками которой были писатель и поэт Иван Котляревский, Василий Гоголь-Яновский (отец Н. В. Гоголя), будущий ректор и профессор Перебургской медико-хирургической академии Семен Гаевский, греческий ученый-энциклопедист Афанасиос Псалидас и многие другие. В монастыре бывал Тарас Шевченко, зарисовавший монастырские сооружения. В 1923 г. монастырь закрыли. В его строениях в 20—30-е годы прошлого века располагались клуб железнодорожников, исторический архив, Полтавская детская трудовая колония НКВД, общежитие и студенческая столовая Полтавского педагогического института. Вновь открыт в 1991 г. — *Ред.*

прочитывал сам, равно как и подаваемые молящимися заздравные записки. Владыка написал из Москвы опытного и преданного певческому делу регента, старался привлекать к участию в хоре лучшие голоса. С этою целью преосвященный Михаил поручил своему новому регенту набрать в уездах губернии самых способных детей, ставших впоследствии в полном смысле украшением хора.

Но еще более помнят полтавцы чудное вдохновенное служение самого Владыки, особенно чтение им акафистов, и проповеди, которые он говорил неукоснительно каждый воскресный день и каждый праздник. Обаяние личности Владыки и его служения настолько было велико, что удаленный от города и доселе мало посещавшийся молящимися монастырь стал любимым местом для всех, кто хотел помолиться, поговорить... Даже те, кто вообще редко посещали храм Божий, люди со слабой верой, а иногда и просто безразличные к вопросам веры и богослужения, полюбили храм Божий и сделались постоянными прихожанами монастыря. Нередко многие из посетителей богослужения после литургии по любезному приглашению Владыки-настоятеля заходили к нему посидеть час-другой и провести время за беседой с добрым и мудрым архипастырем. «Высока гора монастырская, — говорил один из посетителей Владыки, — но не чувствуешь никакой усталости, когда хотя минутку посидишь с добрым и кротким архипастырем; с ним находишь не только физическое, но и еще больше — нравственное успокоение, столь редкое в наш суетный век».

Другой же посетитель не раз говорил: «И на свет-то Божий веселее смотришь, как побеседуешь с преосвященным Михаилом, веришь больше в людей, в правду и добро, бодрее берешься за труд».

Увеличение количества посетителей монастырского богослужения привело и к улучшению доходности монастыря и его внешнего благосостояния. Но, помимо этого, Владыкою принимались и прямые меры к поднятию экономической стороны монастырской жизни. Правда, за кратковременностью своего управления монастырем многого от него нельзя было ожидать в этом отношении. Тем не менее то, что сделано им в этом отношении, служит лучшим памятником его хозяйственной рачительности. Так, им, при помощи добрых людей, была отремонтирована заново мостовая, ведущая на монастырскую гору. Произведен капитальный ремонт монастырской каменной ограды. Для облегчения подъема на крутую монастырскую гору, почти на всем ее протяжении, устроена деревянная лестница, обсаженная аллеей из парковых деревьев; было положено начало монастырскому садоводству, для чего часть монастырского леса была расчищена и засажена фруктовыми деревьями и ягодными кустарниками; заведены были монастырские бахчи. В улучшении хозяйственной стороны монастырской жизни помогали Владыке все те же добрые благодетели, какие были и при преосвященном Иларионе⁸⁸, а именно, И. С. Котельников и его супруга, сразу же полюбившие Владыку и просто благоговевшие перед ним. Помимо щедрых денежных жертв на благоустройство монастыря, на улучшение условий жизни монастырских певчих, Иннокентий Семенович Котельников жертвовал земельные участки

⁸⁸ Иларион (Юшенев Иван Ефимович), епископ Полтавский. О нем см. прим. 7, с. 562.

орудия, волов и тому подобное. Вообще, кратковременное настоятельство преосвященного Михаила сообщило Крестовоздвиженскому монастырю вид благоустроенной, чистенькой и радующей глаз обители.

Как ближайший помощник преосвященного Илариона по управлению епархией, преосвященный Михаил и в этом отношении также оставил заметные добрые следы. По поручению владыки Илариона он совершил объезд части епархии. Время для этого употреблено было летнее, именно с 1 по 15 июля 1895 года. Всего Владыка посетил 39 пунктов. В том числе были: два города (Пирятин и Прилуки), два монастыря — один женский (Ладинский⁸⁹), другой мужской (Густынский⁹⁰) и несколько сельских местечек. В некоторых пунктах — городах, местечках и монастырях — было по несколько церквей, и все они (числом 68) были посещены Владыкой. Три раза во время объезда епархии, в Пирятине, в Ладинском и Густынском монастырях, Владыка совершал литургию, в последнем, кроме того, читал акафист. Почти в каждой церкви Владыка произносил поучения, не говоря уже о тех днях, в которые ему приходилось служить. О серьезном и внимательном отношении Владыки к делу посещения им церквей говорит его путевой журнал. Здесь, кроме сведений о состоянии церквей и принадлежностей богослужения, местами встречаются заметки исторического и археологического характера. В каждом приходе Владыка обращает внимание на то, есть ли церковно-приходская школа и как идет в ней дело, говорят ли поучения в церкви и ведутся ли внебогослужебные собеседования, кто и как поет в храме и тому подобное. Много теплых, добрых строк в путевом журнале уделено труженикам клира и школы, обратившим на себя внимание Владыки своим неленостным исполнением лежащих на них обязанностей и добрым, нравственным влиянием на народ. Были и случаи замеченной преосвященным Михаилом неисправности членов причта. Владыка не оставлял виновников без внушений и назидания. В общем, впечатление от инспекции Владыки, даже в сердцах тех, к кому он отнесся со словами выговора во время обзора церквей епархии, осталось самое дорогое и отрадное. Духовенство Полтавской епархии и паства до сих пор вспоминают об этой поездке как о днях светлых и радостных. Все, кому только пришлось видеть, слышать Владыку, а еще более — беседовать с ним, в один голос говорили о нем как о необыкновенно обаятельной, притягивающей к себе духовной личности. Крепко полюбили преосвященного Михаила полтавцы — как лица духовные, так и светские. Для многих из них он являлся истинным утешением и духовной отрадой в скорбях и несчастьях этой грешной жизни, руководителем в отыскании смысла ее, теплотою своей любви согревавшим всех скорбных, страждущих и обремененных. Полюбил горячо и Владыка Полтаву, полтавцев и свой «милый», как называл он, Крестовоздвиженский монастырь. Владыка далек был от мысли расставаться с Полтавою, но Промыслу Божию

⁸⁹ Ладинский Покровский женский монастырь был основан в 1614 г. и располагался в Полтавской губернии Прилукского уезда; с 1786 по 1817 г. был заштатным. При монастыре существовало женское училище. — *Ред.*

⁹⁰ Густынский Свято-Троицкий мужской монастырь был основан в 1600 г. на земле князей Вишневецких. Известно, что в 1675 г. здесь был посвящен в иеромонахи святитель Димитрий Ростовский. В советские годы монастырь был закрыт, вновь открыт в 1995 г. как женская обитель. — *Ред.*

угодно было повести его жизнь иным путем. В Полтаве суждено было Владыке два раза хворать, и очень серьезно.

Не поберегся ли он во время богослужений, или что-либо другое было тому причиною, но в начале 1895 года Владыка заболел инфлюэнцей. Болезнь и на этот раз затронула легкие, возобновился легочный процесс. С 3 января в течение двух недель Владыка был прикован к постели, но уже на третьей неделе он мог ходить по комнатам, а в конце четвертой решился выйти на свежий воздух. Первое богослужение, совершенное им после перенесенной болезни в теплом (зимнем) храме монастыря в день Сретения Господня 2 февраля, привлекло массу молящихся, жаждавших видеть и слышать любимого Владыку. С каким напряженным вниманием, с какою любовью слушали они слово наиздания, сказанное Владыкой в этот день! Но в то же время какой скорбью наполнились сердца их при виде изможденного, болезненного лица Владыки! Всем известен был характер болезни, перенесенной преосвященным, и невольно закрадывалась горькая назойливая мысль о недолговечности этого хрупкого человека, живущего более изумительною духовной энергией, чем силами физическими.

На Страстной неделе преосвященный Михаил опять заболел. Доктора и на этот раз нашли инфлюэнцу, осложнившуюся легочным процессом. Почти вся Страстная неделя и дни Святой Пасхи были для Владыки скорбными днями болезни, приковавшей его к одру, и только в мае он начал выходить из квартиры. Теплая весенняя погода, хорошее лечение и заботы близких об улучшенном питании настолько укрепили здоровье Владыки, что к лету 1895 года легочный процесс приостановился, и сам Владыка о себе говорил, что он в это время чувствовал себя «молодцом». Но с 1 по 15 июня Преосвященный совершил поездку по епархии и в результате дорожных неудобств и горлового напряжения при произнесении речей стал чувствовать слабость как следствие переутомления, а потом по временам стало болеть у него горло. Правда, последняя болезнь давала, хотя и слабо, чувствовать себя и раньше, во время заболеваний зимой и весной; но врачи находили только признаки катарального состояния горла, в то же время давая понять Владыке, что усиленная работа горлом, пребывание в пыльном воздухе могут повлечь за собой осложнение болезни. Так оно и случилось. Временами голос у Владыки стал хрипнуть, и кроме прежней хронической болезни — легочной чахотки — стали намечаться грозные признаки горловой чахотки, сведшей в могилу большую часть его родных — братьев и сестер. Однако факт туберкулезного поражения горловых связок констатирован был не сразу. Врачи пока предполагали его. Окончательное решение вопроса пришлось на сентябрь и вызвано было особыми, имевшими место в Полтаве важными, торжественными событиями.

12 сентября 1895 года на месте погребения участников славной Полтавской битвы состоялось давно ожидавшееся торжество освящения нового памятника над могилою, вместо старого деревянного. Наряду с другими высокопоставленными лицами торжество посетил обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев. Вместе с тем приехал в Полтаву и один из старых почитателей и друзей Владыки по Гурзуфу доктор медицины Владимир Алексеевич Щепетов, бывший в то время инспектором врачебной управы в Калуге и лично

знакомый с Константином Петровичем. Ряд богослужений, которыми сопровождалось торжество, само освящение памятника — во всем деятельное участие принимал преосвященный Михаил. Это не могло не отозваться вредным образом на состоянии здоровья Владыки, особенно же на состоянии его горла.

По настоянию В. А. Щепетова созван был консилиум из лучших врачей Полтавы. Врачи констатировали то, чего более всего опасался Владимир Алексеевич, а именно: начало горловой чахотки. Однако все они высказали мнение о возможности борьбы с этой болезнью, если Владыка будет поставлен в лучшие климатические условия и на некоторое время совершенно освобожден от обязанности совершать богослужение. О состоянии здоровья Владыки Владимиром Алексеевичем было доложено Константину Петровичу [Победоносцеву], который беседовал как с преосвященным Иларионом, так и с преосвященным Михаилом о необходимости устроить его «положение к лучшему». Первый вопрос — об отпуске на южный берег Крыма, чтобы пережить там сырые, гнилые дни осени. Решено было дать отпуск на два с половиной месяца. Но как убедить преосвященного Михаила воспользоваться этим отпуском? Отъезд его, как викарного епископа, на такое продолжительное время лишал преосвященного Илариона необходимой помощи по управлению епархией и заведованию епархиальными делами. Принимая это в соображение, преосвященный Михаил долго не соглашался воспользоваться отпуском, и только уступая настояниям врачей и советам К. П. Победоносцева, дал свое согласие. Константин Петрович в беседе с Владыкой при посещении Крестовоздвиженского монастыря дал ему понять, что он имеет в виду устройство положения преосвященного Михаила и в будущем, применительно к состоянию его здоровья.

В ночь на 17 сентября Владыка выехал в Крым по железной дороге на Севастополь, через Харьков. Вместе с ним поехал и доктор В. А. Щепетов. Переночевавши в Севастополе, 20 сентября Владыка на пароходе «Цесаревна» в 8 часов утра отправился в Ялту, а из Ялты на лошадях в Гурзуф, куда и прибыл в 5 часов вечера.

Самочувствие Владыки, особенно на первых порах его пребывания в Крыму, было очень тяжелое. Почти в каждом своем письме к полтавским друзьям он жалуется на чувство тоски и одиночества, оторванности от дела. В первом письме от 21 сентября, полученном из Гурзуфа от его келейника, сделана краткая приписка Владыки: «Хочется написать два словечка дорогим моим друзьям: люблю вас»; а в письме от 27 сентября сделана другая приписка: «Скучаю по вас». 2 октября Владыка пишет в Полтаву: «Сердечно благодарю Вас за Ваше письмо и за Вашу любовь, которая водила Вашим пером. Меня дорогие письма близких мне очень радуют и окрыляют мою душу. Как видите из почерка, энергии у меня никакой сейчас нет, и без внешних побуждений я вполне уподобляюсь расслабленному. Вместо крови у меня вода; вместо жил — веревки; нервы — подмоченный порох, мозг — студень и, притом, самый дряблый и бесформенный; душа безучастная и усталая; мысль ленивая и оупелая; молитвы нет; все скучно, серо... А солнышко между тем светит сильно, и погода стоит прекрасная... Скучаю я по всем вам очень, скучаю и по делу... Здесь все чуждо мне, и я точно выброшенный на необитаемый остров... Полная апатия владеет мною».

В первой половине октября тон писем уже более радостный. К этому времени относится и заметное улучшение его здоровья. По признанию ялтинских докторов, состояние легких значительно изменилось к лучшему, но зато состояние горла найдено без перемен. Все доктора и друзья Владыки, в целях более успешной борьбы с последней болезнью, советовали ему продлить отпуск и прожить в Крыму всю зиму, вплоть до весны. Но Владыка тяготился бездействием и не раз выражал намерение возвратиться в Полтаву, даже не дожидаясь окончания отпуска, официально продленного до 1 декабря. В эти дни раздумья стали намечаться новые течения в жизни Владыки, впоследствии окончательно изменившие его положение.

В конце октября, 30 или 31 числа, владыкою Михаилом получено было следующее письмо от преосвященного Мартиниана⁹¹. Приводим его полностью:

«Ваше Преосвященство, Милостивейший Архипастырь и возлюбленный о Господе Иисусе собрат!

Доброе Ваше письмо от 27 сентября я получил во время отдыха в Корсунском монастыре⁹² 10-го сего октября, но до настоящего времени не мог ответить Вам, по многочисленности дел епархиальных, хотя неголовомных, но обременительных при слабости моего здоровья. Я радуюсь тому, что пребывание Ваше в Гурзуфе благотворительно действует на восстановление Вашего здоровья. И как бы хорошо было, если бы не до весны остались у нас, а если Господу угодно будет, то на более продолжительное время! У меня давно явилось желание предложить Вам викариатство в нашей небольшой епархии. Может быть, Константин Петрович и Св. Синод согласятся на это. Содержание для Вас может быть назначено от Херсонесского монастыря и от моего Корсунского по тысяче рублей от каждого, а квартира — в Херсонесском монастыре без управления оным, или в моем доме, хотя помещение в нем довольно тесное. Для служения Вы бы могли приезжать иногда к большим праздникам, или, когда заблагорассудится, в Симферополь. Мне бы желательно было *продлить управление епархией не дольше года*, пока не отстроится в Бахчисарайском монастыре⁹³ заложенный мною храм во имя Иркутского святителя Иннокентия, а после этого я бы с полным спокойствием передал полное управление епархией в Ваше распоряжение, если Господу Богу угодно будет. Прошу Вас усерднейше побывать у меня

⁹¹ Мартиниан, архиепископ Таврический и Симферопольский. О нем см. прим. 1, с. 563. — *Ред.*

⁹² Корсунский Свято-Онуфриевский монастырь был основан около 1791 г. старообрядческим архимандритом Иосифом, который вместе со старообрядцами-беглопоповцами воспользовался приглашением князя Потемкина поселиться в Таврической губернии. В 1848 г. переименован в православный и повышен до степени первоклассного. — *Ред.*

⁹³ Свято-Успенский Бахчисарайский монастырь был основан в XIV—XV вв. неподалеку от города Бахчисарая в ущелье Марьям-Дере (ущелье Святой Марии), на месте чудесного явления иконы Божией Матери. В 1778—1779 гг. после вывода христиан из Крыма по ходатайству свт. Игнатия (Гозадинова) к императрице Екатерине II Свято-Успенский монастырь оставался единственным оплотом православия в Крыму. Во время первой обороны Севастополя (1854—1855) в обители был организован госпиталь для раненых. В 1921 г. монастырь был закрыт; на его территории расположилась колония инвалидов. В 1929 г. монастырские постройки были проданы трудовой колонии и разобраны на строительные материалы. Возобновлен Свято-Успенский монастырь в 1993 г. — *Ред.*

в Симферополе, для обсуждения о главных предметах Вашего служения в нашей епархии. Нынешним вечером я уезжаю по железной дороге для освящения сельской церкви в одном селе, близ Мелитополя, а 30 дня сего месяца надеюсь быть дома. Предварительно потрудитесь уведомить меня телеграммою о Вашем выезде в Симферополь из Гурзуфа. Прошу Ваших святых молитв о мне, грешном, Вашем молитвеннике. *Мартиниан, епископ Таврический. Октября 27 дня 1895 года*».

3 ноября от преосвященного Михаила полтавскими друзьями при письме его келейника получена была следующая коротенькая приписка: «Нахожусь в тяжелом раздумье по одному важному делу. Чем оно кончится, напишу на той неделе. Здоровье прекрасно. Настроение доброе». А 13 ноября одним из полтавских друзей Владыки получено было от него следующее письмо: «Дорогой А. И.! Alea jacta est⁹⁴. Согласился на викариатство в Крыму, если оно устроится. Очень тяжело было, но что-то властное и независимое от меня заставило меня покориться. Ездил в Симферополь; третьего дня только вернулся. Впечатление от пр[<]еосвященного[>] Мартиниана прекрасное. Он очень дряхл и более года не намерен оставаться на епархии. Жить мне придется или в архиерейском доме в Симферополе, или на южном берегу Крыма; монастыря в управлении не будет; зато содержание 3 000 рублей. Я пишу, как будто это дело решенное. На самом деле не совсем так. Учреждение викариатства в такой малочисленной епархии, как Таврическая, — дело сомнительное; тем более, что здесь викариатство только временное по мысли самого пр[<]еосвященного[>] Мартиниана. Это усложняет дело. Такая кратковременность викариатства — обоюдоострое оружие для викария... Я сегодня написал К. П.⁹⁵, что я хотя и не отказываюсь от предложения пр[<]еосвященного[>] Мартиниана, но отдаю решение этого вопроса всецело в руки К. П. и рад буду, если он сочтет за лучшее остаться мне в моем милом и дорогом Полтавском монастыре⁹⁶ вблизи своих сердечно близких друзей... Во всяком случае, я исполнил то, что должен был исполнить, хотя и тяжело было очень»⁹⁷.

Во второй половине ноября состоялось заседание Святейшего Синода, по решению которого викарий Полтавской епархии, епископ Прилукский Михаил, «назначается епископом Каширским, викарием Тульской епархии, и ввиду его болезненного состояния, требующего пребывания в теплом климате, командировается в Симферополь, в помощь престарелому Таврическому епископу Мартиниану по управлению епархией». На этом же заседании Святейший Синод, не имея сведений о том, какое содержание даст преосвященному Михаилу Таврическая епархия, и предположив, что содержание это не может быть значительным, назначил в помощь ему жалованье 1200 рублей в год из синодальных

⁹⁴ Жребий брошен (лат.). Считается, что эти слова принадлежат Гаю Юлию Цезарю (102 или 100 — 44 до Р. Х.). Правитель нескольких римских провинций, талантливый и честолюбивый полководец, Юлий Цезарь, по преданию, произнес эту ставшую крылатой фразу в 49 г. до Р. Х. перед тем как перейти со своим войском границу Италии — реку Рубикон и начать гражданскую войну, из которой он впоследствии вышел победителем. — *Ред.*

⁹⁵ Константину Петровичу Победоносцеву. — *А. Л.*

⁹⁶ То есть Полтавском Крестовоздвиженском монастыре, см. прим. 87, с. 765.

⁹⁷ Письмо написано 10 ноября 1895 г. — *А. Л.*

сумм. А 30 ноября последовало и Высочайшее повеление о бытии преосвященному Михаилу епископом Каширским и о командировке его в Таврическую епархию.

27 ноября владыка Михаил возвратился из Крыма в Полтаву. В первых числах декабря уже стало известно и состоявшееся Высочайшее повеление, а 13 декабря получен Владыкою и самый указ. Таким образом, Крестовоздвиженскому монастырю и полтавскому обществу предстояло проститься еще раз с любимым и уважаемым архипастырем — и теперь уже навсегда.

Все последние дни, начиная с 15 декабря, преосвященный Михаил принимал прощальные визиты от представителей разных учреждений города Полтавы и многочисленных почитателей.

В тот же промежуток времени с Преосвященным простились и корпорации духовно-учебных заведений. При этом как выражение любви и признательности отъезжающему Владыке от лица каждого учебного заведения сделаны были подношения. Так, служащие духовной семинарии поднесли Преосвященному Казанскую икону Божией Матери; корпорация мужского духовного училища — книгу «Архиерейский чиновник» в изящном бархатном переплете; служащие женского епархиального училища поднесли Владыке серебряную кружку с таким же подносом, а от лица воспитанниц училища — их собственной работы изящный сулок⁹⁸. Во время прощания представителями всех учебных заведений сказаны были прочувствованные речи, на которые растроганный Владыка отвечал выражением благодарности за любовь и внимание к нему.

Во время приема корпораций духовно-учебных заведений преосвященный Михаил несколько раз выражал сожаление, что по причине болезни не может проститься с учащимися. Особенно тяжело было ему сознавать, что он не посетил семинарии и не простился с ее воспитанниками — для последних это было великим лишением. Чтобы хотя несколько ослабить его значение, Преосвященный прислал на имя отца ректора семинарии прощальное письмо воспитанникам, которое в присутствии их всех и было прочитано ректором. В этом письме Архипастырь высказал питомцам семинарии свои сердечные пожелания, чтобы будущие служители алтаря Господня были достойны того звания, к которому Бог призывает их, чтобы они не угашали в себе духа и всячески заботились о его возвышении над будничным настроением как в школе, так и в жизни. «Учебная сторона вашего дела, — писал Владыка, — представляется, может быть, вам в виде скучных учебников и балловых отметок. Но станьте выше этого воззрения. Вдумайтесь, сколько человеческих усилий было положено, сколько Божией любви и мудрости проявлено, чтобы открыть те истины, которые всем предлагаются в этих по-видимому сухих книгах! Подумайте, сколько в их кратких формулах сосредоточено света знания, и как рвались и рвутся к нему лучшие из людей! Вспомните, как в старину ваши отцы проводили целые ночи над латинскими учебниками по богословию и философии, лишь бы почерпнуть оттуда

⁹⁸ Принадлежность архиерейского богослужения. Сулок представляет из себя небольшой кусок парчовой ткани (иногда украшенный золотым шитьем), который повязывают вокруг архиерейского жезла в верхней его части. Своим возникновением обязан русским холодным зимам и первоначально предназначался для защиты руки архиерея от мороза во время богоявленских крестных ходов «на иордань». — Ред.

крупницу знания!.. Если живо и сознательно воспринять то, что предлагается вам, то сколько добра можно сделать народу, сколько людей можно нравственно облагородить, привлечь ко Христу и Церкви!..» Будничный взгляд на учебное дело — низменный, ложный. Истинный христианский взгляд на образование поможет установить добрые отношения к дисциплине, к строю учебной жизни. Человек благодаря этому взгляду выше всех стеснений, он сам свободно подчиняется требованиям дисциплины, для него все внешние основные требования будут совершенно совпадать с его внутренними желаниями⁹⁹. «Ведь знаете, — пишет далее Владыка, — внешний воспитательный порядок вашей жизни есть тоже результат усилий лучших людей и долговременного опыта, и кто смотрит на все это только как на произвол начальства или как на выдумку, придуманную лишь в видах одного бесцельного стеснения, тот глубоко и грубо ошибается, — это все тот же низменный, будничный взгляд, о котором я говорил выше и который недостойн вашего высокого призвания».

Затем Преосвященный советует учащимся применять высшую точку зрения на и будущее служение в качестве просветителей народа и пастырей его. «Велики и святы задачи вашего будущего служения. В вас будущее Русской земли и Русской Православной Церкви; в ваших руках души народа, исполнение всех его надежд, осуществление всей его глубокой веры... Стыдно и горько будет, если мы окажемся недостойными своей высокой миссии, и страшное наказание ожидает нас за это от Бога, не говорю уже о презрении народа и будущей истории...» «Старайтесь поработать над собою, чтобы всей душой почувствовать величие и святость задач служения народу и всецело отдаться их выполнению... Не думайте, что подвиг незаметен и ничтожен. В руках пастыря-учителя возрождение Церкви, а с нею — народной жизни и народного просвещения». В заключение Владыка пишет о необходимости усердной, пламенной молитвы Господу, чтобы Он помог стряхнуть с себя иго «будничного, низменного настроения», вследствие чего «на сердце, полном братской взаимной любви, будет весело и радостно, и вся жизнь, и все настоящее и будущее осветятся таким светом, согреются такой теплотой, о которой теперь нельзя и мечтать». «От всей моей души молю об этом нашего Господа! И если кому-нибудь из вас сердце подскажет, что только любовь к вам водила сейчас моим пером, и я говорю только сущую правду, — то я буду свою цель считать достигнутой; а если и в жизни вспомните и приложите к делу мои слова, то я буду вполне счастлив, — только при этом прошу присоединить и ваши сердечные молитвы обо мне».

⁹⁹ Очевидно, что Владыка в педагогической деятельности использует свои познания в философии. См., напр., у Гегеля о единении в свете Нагорной проповеди Христа человеческих склонностей и принуждения законом: «...последний теряет свою форму закона: это совпадение со склонностью есть *πλεγμα* (πλῆρωμα) закона, бытие, которое, как принято говорить, служит дополнением возможности, ибо возможность есть объект как нечто мысленное, всеобщее; бытие же — синтез субъекта и объекта, в котором субъект и объект теряют свою противоположность. Так же и эта склонность, добродетель... есть синтез, в котором закон (...) теряет свою всеобщность, а субъект — свою особенность, оба они лишаются своей противоположности... Совпадение склонности с законом заключается в том, что закон и склонность перестают отличаться друг от друга...» (Гегель *Ф.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. С. 109). — *Ред.*

Наконец, настало 19 декабря — день отъезда преосвященного Михаила в Крым. В этот день, после вечернего богослужения и напутственного молебствия, отъезжающий архипастырь прощался с монашествующей братией и находившимися в храме богомольцами. При этом он сказал краткую, глубоко прочувствованную речь.

Наступил и поздний вечер 19 декабря, близилось время отхода ночного поезда на Харьков... Задолго до приезда Владыки на вокзал там уже ожидала его масса народа, прибывшего проститься с ним. Более всего виднелось простых горожан, посетителей монастырских богослужений. Были также представители светских учебных заведений — директор кадетского корпуса, директор гимназии и другие, а также в полном своем составе корпорации духовно-учебных заведений во главе со своими начальствующими.

Владыку, видимо, тронуло такое внимание со стороны полтавцев. В ожидании поезда он беседовал с провожавшими его почитателями и каждому сказал два-три ласковых слова.

Наконец, настал час разлуки. Владыка вошел в вагон, по пути благословляя народ. Поезд тронулся. В окне вагона стоял благословляющий Владыка. Вслед отошедшему поезду сквозь слезы глядели сотни осиротевших полтавцев...

Глава VII

Годы епископства в Симферополе

В Симферополь Владыка прибыл 21 декабря в 8 часов утра.

Первые два дня, 21 и 22 декабря, преосвященному Михаилу представлялись корпорации духовно-учебных заведений и епархиальных учреждений. Общее впечатление, произведенное на всех, было самым приятным, чему много способствовала простая, полная внимания к представлявшимся и проникнутая знанием дела беседа Владыки с ними. Все почувствовали, что в лице преосвященного Михаила владыка Мартиниан имеет серьезного, авторитетного и в то же время доступного всем помощника по управлению епархией. Но на самого преосвященного Михаила новое место его служения произвело впечатление неблагоприятное. Первые письма, полученные от него полтавскими друзьями, рисуют условия его жизни на новом месте в свете далеко не удовлетворительном, а некоторые проникнуты чувством глубокой тоски по покинутой им Полтаве.

Так, в письме на третий же день по приезде своем в Симферополь он пишет: «Пишу вам рано утром, еще до ранней обедни. С приезда голова все несвежая, и не особенно спится, может быть, от езды по улице: ведь я теперь не в монастырской тишине... Живу я на бивуаках. Раскладываться не думаю. Негде ничего поставить, и положить, и повесить. Дел до нового года не будет. Служить на праздниках будем вместе с преосвященным Мартинианом. Он хотел было ехать в Херсонес, но тамошний архимандрит сказал, что одни покои не топятся, а потому холодны, а другие дымят... Преосвященный обиделся, но ничего не сказал и остался. Вообще, здесь безвластие большое, которое меня очень возмущает...» В конце письма Владыка пишет: «У меня сейчас какое-то странное состояние:

точно все в тумане, и все точно происходит не во мне, а в ком-то другом... Дорогие мои! Всех по-праздничному благословляю и мысленно пью вместе чай в нашей монастырской гостиной. Все это прошло снаружи, а внутри все это живет и дышит прежним ароматом. Храни вас всех родившийся Спаситель! Всей душой, всем сердцем преданный вам всем Е<пископ> Михаил».

Из приведенного отрывка письма преосвященного Михаила видно, как тяжело было ему на первых порах среди новой для него обстановки и условий жизни. Привыкнув быть хозяином помещения в Крестовоздвиженском монастыре, замечательно хозяйственно и уютно обставленном, привыкнув видеть себя окруженным сердечно преданными ему и любящими его друзьями, с которыми он редкий день не виделся, не беседовал, теперь Владыка очутился в одной маленькой комнатке, постоянно беспокоимый ездой экипажей по прилегающей улице, лишенный возможности разобраться в своих вещах, стоявших в подвале в закупоренных ящиках. И — что особенно было тяжело для него — лишенный возможности, за отсутствием живых друзей, беседовать с друзьями мертвыми, с любимыми им книгами (ибо все они также были сложены в ящиках¹⁰⁰)... В общем, в первое время своего пребывания в Симферополе Владыка переживал гораздо худшее душевное состояние, чем то, в котором находился он во время поездки в Гурзуф, — состояние, которое он в письме называет состоянием человека, попавшего на необитаемый остров.

Немудрено поэтому, что следующее письмо его в Полтаву от 4 января 1896 года проникнуто особенно тяжелым, грустным настроением. «Дорогие мои! Простите, Христа ради, что так долго не писал. Очень тосковал по вас всех, и потому как-то очень тяжело было даже братья за перо и издали только беседовал с вами. При одной мысли о нашей дружине сердце так начинало больно ныть, что я терял всякое равновесие духа, терял любовь ко всему окружающему, был несправедлив, становился злым и жесточенным... Право, становится страшно за себя, и, внимательно наблюдая за всем, происходившем в моем сердце, я положительно не узнавал себя и видел, что сердце человеческое — бездна, на которую рассчитывать в каждый момент трудно... Одна только помощь Божия и может что-нибудь здесь совершить. И, слава Богу, теперь стало полегче, и ехидны, нагло высунувшие было свою пасть, опять спрятались куда-то в непроглядную тьму бессознательного мира нашей души... Но довольно об этом. Из всего можно извлечь духовную пользу. Постараемся извлечь ее из этого упадка доверия к любви Божией, управляющей нами, который было овладел нами... И большую помощь оказали служения».

С течением времени тяжелое душевное состояние, переживаемое преосвященным Михаилом, мало-помалу изменяется в более спокойное и деловое настроение. Этому, помимо других обстоятельств, способствовало, конечно, занятие делами, которые ему были поручены преосвященным Мартинианом.

В тех случаях, когда епархиальный Владыка отсутствовал, на преосвященном Михаиле лежали все его дела по епархиальному управлению. В общем, несмотря на то, что

¹⁰⁰ Все вещи преосвященного Михаила оставались неоткупоренными в ящиках вплоть до назначения его самостоятельным епископом. — А. Л.

Таврическая епархия значительно меньше Полтавской и число церквей в ней в пять раз меньше, чем в последней, возложенные на него обязанности требовали гораздо большей затраты и времени, и сил. И ему — особенно на первых порах — было гораздо труднее, чем в Полтаве. В своем письме от 15 февраля 1896 года он пишет в Полтаву: «Дорогой А. И.! Вы не поверите, что я восьмой день собираюсь писать Вам и никак не могу улучить минуты... Начал утром, продолжаю ночью. Дел много. Особенно это время много хлопот доставляла семинария. Над его журналами по хозяйственной части приходится потрудиться. Контроль делает начеты, шлет выговоры. Пр<еосвященный> Мартиниан исправлял, исправлял Правление, да и бросил. Приходится мне наводить порядки. Не знаю, поможет ли Бог поставить дело на надлежащую дорогу порядка и ясности. Затем немало дел по Епархиальному училищному совету. Тут дело тоже стояло неважно. Инициативы не было никакой. Знающих дело людей нет, любящих его — тем более. Делопроизводитель молодой и новый. При таких условиях приходится все дело направлять самому и одному... Еще Миссионерский комитет — моя забота. У нас более 12 000 молокан, и они постепенно переходят в штундизм, сохраняя название молокан во избежание применения к ним закона 1894 года¹⁰¹. На Миссионерский комитет возложена обязанность разграничить — какие толки остались молоканскими и какие перерождаются в штундизм или слились уже с ним. Работа серьезная и горячая. До нынешнего года Миссионерский комитет со дня своего возникновения (1893 г.) собирался только два раза. Потому можно судить, подготовлен ли он к такой работе. Спасибо преподавателю раскола и сектантства: деловой и трудящийся человек и работает за всех. Несмотря на то, что ректор по ведению заседаний просто невозможен, и мне, против воли, приходится вмешиваться в прения, чтобы направить дело, все-таки мы составили сравнительно дельный журнал, который я думаю послать В. К. Саблеру для сведения, так как это вопрос не местного только характера и, может быть, потребует общих мероприятий. — Вот насчитал Вам три дела, а есть и еще.

Посвятился я и в дела свечного завода и даже знаю теперь механику Grossbuch'a¹⁰². Проповеди чередные приходится читать. Наконец, все те епархиальные дела, которые ведал в Полтаве, плюс все консисторские журналы и протоколы, на которых я, по рассмотрении, надписываю: «Согласен». Как видите, работы достаточно. Если же принять во внимание, что ежедневное хождение на службы стало привычкой и что деловые посетители, вроде епархиального наблюдателя, миссионера, делопроизводителя по Училищному совету, начальства семинарии, секретаря консистории и пр., иногда одолевают, —

¹⁰¹ Имеются в виду «Положение Комитета министров от 4 июля 1894 г.» и циркуляр Министерства внутренних дел от 3 сентября 1894 г. за № 24 «О признании штунды особо вредною сектою и о воспрещении собраний штунды», в котором, в частности, говорилось о том, что «права и льготы, дарованные законом 3 мая 1883 г. раскольникам менее вредных сект, не могут быть применяемы к штундистам и что всякие общественные молитвенные их собрания отнюдь не должны быть допускаемы на будущее время, под опасением привлечения виновных к строгой судебной ответственности в установленном для сего порядке» (см. в сб.: *Законы о раскольниках и сектантах*. М., 1903). — *Ред.*

¹⁰² То есть ведение бухгалтерского учета. — *Ред.*

то Вы можете представить себе, что у меня недостает времени ни прочесть новой книжки журнала, ни написать письма. Когда окончательно ориентируешься в делах, тогда и досуг маленький найдется, а теперь только поспевай от одной кипы дел переходить к другой...»

Преосвященный Мартиниан с любовью и отеческим вниманием относился к своему помощнику по управлению епархией. Слово его, его мнение ценил и в тех делах, в которых окончательное решение зависело от него. Всегда, за самыми редкими исключениями, соглашался с мнением преосвященного Михаила.

В свою очередь и преосвященный Михаил старался оказать престарелому архипастырю знаки своего глубокого к нему уважения. В своих письмах он называл его старцем святой жизни, перед которым нельзя не преклоняться, и ценил заботливость его о нем, выражавшуюся, между прочим, и в том, что старец-подвижник, всегда строго державший пост, ради больного преосвященного Михаила, однако, разрешал себе есть вместе с ним рыбное.

Среди исполнения обязанностей по заведованию и управлению духовными учреждениями епархии и епархиальными делами преосвященный Михаил находил по-прежнему время для занятия чтением Евангелия и ведения заметок по поводу прочитанного. Часть последних, сделанных еще раньше Владыкой, была им просмотрена и отпечатана в «Полтавских епархиальных ведомостях» за 1896 год под заглавием «Над Евангелием».

Наступил Великий пост. Для преосвященного Михаила прошел он в целом ряде служений, хотя уже не столь частых, как было в Полтаве. Напротив, иногда, уступая настояниям докторов, он соглашался не служить. Состояние здоровья Владыки в общем было удовлетворительное. По крайней мере, ухудшения — особенно, что дорого, в состоянии горла — было не заметно. Последнее, может быть, объясняется тем, что в Симферополе Владыка продолжал начатое им в Полтаве смазывание больного горла, и это делал лучший врач Симферополя по горловым болезням доктор Сачеванов (теперь уже почивший).

После Пасхи, в начале апреля, Владыка отправился на южный берег, в Гурзуф, отдохнуть и запастись силами. Пробыв здесь до конца апреля, преосвященный Михаил затем совершил ряд поездок по южному берегу с целью обзора церквей и школ при них. Так, он посетил: Ялту, Ливадию, Алупку, Феодосию, Старый Крым, село Зую, Топловский монастырь¹⁰³, Карасубазар¹⁰⁴ и село Мазанки.

В Симферополь Владыка возвратился 10 мая вечером. Все остальное время до каникул он провел в Симферополе, занимаясь входящими в круг его обязанностей делами епархии, а с 30 мая, по отъезде преосвященного Мартиниана в Корсунский монастырь, единолично управляя епархией и всеми епархиальными учреждениями.

¹⁰³ Топловский Свято-Параскевинский женский монастырь возник близ села Верхняя Тополёвка (Крым) в середине XIX в. при целебном источнике, который носил имя святой преподобномученицы Параскевы (память 26 июля/8 августа). В 1863 г. здесь возвели каменную церковь св. Параскевы, а в 1864 г. открыли при ней монастырь. В 1928 г. монастырь был закрыт, с 1992 г. начал возрождаться. — *Ред.*

¹⁰⁴ С 1944 г. — город Белогорск (в Крыму). — *Ред.*

Лето 1896 года, с 15 июня по 15 августа, преосвященный Михаил провел на даче около Ялты, на Исаре¹⁰⁵. Туда же приезжала на все лето и престарелая родительница Преосвященного.

В конце августа начинались во всех духовно-учебных заведениях переэкзаменовки или приемные экзамены; со 2 же сентября открылся съезд депутатов таврического духовенства, продолжавшийся до 20 сентября включительно. В то же время возобновились регулярные (один раз в неделю по вторникам) заседания епархиального Училищного совета и заседания Миссионерского комитета.

После окончания съезда преосвященный Михаил на несколько дней отправился на южный берег, посетил Алушту и Космодамиановский¹⁰⁶ монастырь. Посещение последнего имело значение ревизии монастыря и, в частности, деятельности настоятеля этого монастыря. Результатом поездки было увольнение настоятеля. 1 октября по поручению преосвященного Мартиниана Владыка отправился в Керчь. Поездка эта имела также значение ревизии. Сам преосвященный Михаил отзывался о ней в своем письме так: «От поездки очень утомился; пришлось без отдыха целые дни служить, ездить, говорить, браниться и пр. и пр. — и так непрерывно от 9-ти утра до 9—10 вечера в продолжение восьми дней»¹⁰⁷. Следствием переутомления, отчасти же и небольшой простуды, было то,

¹⁰⁵ Село Исары близ Ялты, в километре от водопада Учан-Су. «На 6-й версте от Ялты близ шоссе на отдельном скалистом утесе возвышаются развалины древней крепости Зиго-Исар или Учан-Су-Исар. Крепость некогда имела вид удлиненного четырехугольника с округлыми углами и узкими бойницами. Способ постройки заставляет относить ее к греко-византийской эпохе. Близ крепости среди соснового леса разбросан ряд частных дач и находится климато-лечебный пансион «Исар»» (см.: Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Настольная и дорожная книга под редакцией В. П. Семенова-Тянь-Шанского. Т. XIV. Новороссия и Крым. СПб., 1910. С. 749). — *Ред.*

¹⁰⁶ Космо-Дамиановский монастырь был основан свт. Иннокентием Херсонским (Борисов Иоанн Алексеевич; 1800—1857) у источника свв. бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана, у верховьев реки Альмы близ г. Алушты. В 1851 г. для устройства Космодамиановской киновии было отмежевано 4 десятины земли, однако открытие Космодамиановской киновии откладывалось за неимением подходящей кандидатуры на должность настоятеля этой киновии. Начавшаяся в 1853 г. Крымская война тоже отодвинула сроки открытия Космодамиановского монастыря — до 1856 г. Космодамиановский монастырь был мужским 43 года, с 1856 по 1899 г., когда в июле 1899 г. указом Святейшего Синода о преобразовании монастыря в женский, каковым и оставался до прихода советской власти. В 1922 г. в Космодамиановском монастыре была устроена колония инвалидов имени Калинина, существовавшая до 1924 г. Затем инвалидов перевели в бывший Кизилташский монастырь. В Преображенской церкви открыли клуб Крымзаповедника, в Космодамиановском храме — естественно-исторический музей, а в часовне с купальней предполагалось устроить инкубаторий для вывода мальков форели. Во время Великой Отечественной войны были уничтожены царский охотничий домик и все постройки бывшего Космодамиановского монастыря, кроме часовни над источником. Спустя 70 лет после закрытия монастыря Указом Президента Республики Крым № 50/94 от 26 апреля 1994 г. Симферопольской и Крымской епархии возвращены территория и постройки монастыря. В Совете по делам религий при Кабинете Министров Украины вновь зарегистрирован устав монастыря Космы и Дамиана с местом пребывания в Крымском заповеднике. 14 июля 1994 г., в день памяти святых бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана, архиепископом Симферопольским и Крымским Лазарем в часовне над святым источником была отслужена праздничная литургия. — *Ред.*

¹⁰⁷ Письмо датировано 11 октября 1896 г.

что у Преосвященного открылось неправильное отправление сердечной деятельности, так называемый «перикардит»¹⁰⁸. Но самочувствие при этом было очень хорошее. В Керчи Владыка за неделю служил пять раз; своим служением и обращением очаровал всех; вся керченская интеллигенция от Владыки была в восторге.

Наступил ноябрь, прошла и его первая половина. В это время между обоими епископами произошло объяснение, которое должно было резко изменить положение того и другого.

Приближалось окончание годичного пребывания в Крыму преосвященного Михаила в звании епископа Каширского и помощника Таврического Владыки по управлению епархией. Согласно своему обещанию владыка Мартиниан должен был отказаться от управления епархией. Предпринятая им и на его личные средства постройка храма в честь святителя Иннокентия Иркутского в Бахчисарайском монастыре была закончена. Сам Владыка не скрывал того, как тяжело ему становится нести бремя управления епархией, и не раз некоторые щекотливые дела по различным учреждениям епархии он вынужден был поручать преосвященному Михаилу. Своим отношением к последнему в течение всего года и особенно во время каникул преосвященный Мартиниан показывал, что в лице преосвященного Михаила он видит своего скорого и естественного преемника. Об этом же своем желании говорил преосвященный Мартиниан и своим полтавским знакомым — они же знакомые и преосвященного Михаила — Котельниковым. Но когда преосвященный Михаил задал ему вопрос о дальнейших его намерениях, то преосвященный Мартиниан определенно ответил, что отказываться от управления епархией и подавать прошение об увольнении на покой он пока не думает. Преосвященный Михаил на это заметил, что со своей стороны и он находит для себя невозможным продолжать служение в Таврической епархии при таких условиях, в которых прожил он около года, и поэтому считает необходимым поехать в Петербург и там просить Святейший Синод о предоставлении ему места, по своим условиям наиболее соответствующего состоянию его здоровья.

Что за причина такого резкого поворота в намерениях преосвященного Мартиниана — говорить об этом считаем нетактичным, тем более, что пришлось бы возвращаться в области догадок и предположений. Одно несомненно, что после такого заявления со стороны преосвященного Мартиниана опять для владыки Михаила оставалась перспектива жизни на бивуаке, неимения своего угла, — это в отношении внешней обстановки жизни. В отношении же исполнения обязанностей епископа — опять ожидало его председательствование в различных комитетах, решение «щекотливых дел» по поручению владыки Мартиниана, в общем же — преобладание канцелярщины и отсутствие живого дела...

13-го или 14-го числа (ноября. — *Ред.*) преосвященный Михаил едет в Петербург, твердо решив просить перевода в другую епархию или даже увольнения на покой... Там ему было сказано, что о переводе в другую епархию, а тем более об увольнении на покой не может быть и речи, ибо в правящих церковных сферах на него смотрят как на самостоя-

¹⁰⁸ Перикардит возникает как следствие нескольких заболеваний, в том числе и туберкулеза, которым был болен епископ Михаил. — *Ред.*

тельного епископа Тавриды в самом недалеком будущем, так как в конце 1896 или в начале 1897 года ожидается от преосвященного Мартиниана, согласно его обещанию, поступление прошения об увольнении его на покой.

Возвратился в Симферополь преосвященный Михаил 30 ноября. В отношении здоровья чувствовал он себя, и во время самой поездки и по возвращении из Петербурга, по его словам, отлично. Знакомые и почитатели Владыки, видевшие его в Петербурге, вынесли от свидания с ним самое благоприятное впечатление. К сожалению, в Симферополе вторая половина декабря опять принесла Владыке недуг, приковавший его к постели недели на две. 17 декабря, стоя во время богослужения в молельной, когда в соседней с нею комнате, по распоряжению преосвященного Мартиниана, открыто было окно, владыка Михаил простудился и заболел инфлюэнцей, осложнившейся на этот раз воспалением легких и кровохарканием.

В начале 1897 года действительно преосвященный Мартиниан подал прошение об увольнении на покой. 16 января 1897 года оно было заслушано на заседании Святейшего Синода вместе с докладом о бытии епископом Таврическим и Симферопольским викарию Тульской епархии преосвященному епископу Каширскому Михаилу. 19 января доклад этот получил Высочайшее утверждение. Указ о состоявшемся назначении в Симферополе был получен только 27 января 1897 года, но самый факт назначения сделался известен уже 19 января.

Итак, преосвященный Михаил с 19 января 1897 года — епископ Таврический и Симферопольский. В этом звании ему суждено было состоять немногим более полутора лет, то есть с 19 января 1897 года по 19 августа 1898 года. За такое короткое время трудно было ожидать от преосвященного Михаила больших и серьезных преобразований во вверенной ему епархии. И все-таки им сделано было очень много, так много, что при других и даже лучших условиях для этого потребовались бы многие годы. Во всяком случае, время епископства преосвященного Михаила для Тавриды было временем обновления чуть не всех сторон ее жизни. Многое при нем же начато и доведено до конца, но еще больше только намечено им, и последующему времени выпало на долю продолжить и осуществить то, что в епископство преосвященного Михаила имелось только в проекте или чему было положено начало. Видимо, Владыка сознавал, что недолговечна жизнь его, и потому спешил исполнить то, что считал долгом своей жизни на земле.

Официально днем вступления Владыки в самостоятельное управление епархией было 27 января 1897 года — день получения Таврической духовной консисторией Синодального указа об этом назначении. С этого времени вся жизнь владыки Михаила стала служением интересам епархии и всех ее учреждений. Ни одна отрасль епархиального управления не осталась без видимых следов этой деятельности.

Вопрос церковно-школьный, от решения которого зависело и зависит распространение просвещения в народе в духе православной веры, вопрос об открытии новых приходов и устройстве при них церковно-приходских школ, вопрос сектантский, нужды духовно-учебных заведений, состояние епархиального свечного завода, вопрос о наилучшей постановке пения и чтения в церквах епархии, церковной проповеди — все это в самых

широких размерах служило предметом особых забот архипастыря и вызвало с его стороны ряд мероприятий. Часть их осуществлена была при жизни Владыки, а другие — уже при его преемниках.

Мы видели из предыдущего обзора, как всегда любил Владыка школу. Сделавшись самостоятельным епископом, он особое внимание обратил на увеличение количества школ в епархии, на улучшение их обстановки, на привлечение к служению в них лучших педагогических сил, на привлечение щедрых благотворителей, которые бы своими жертвами способствовали упрочению старых школ и открытию новых. Между прочим, в кратковременное епископство преосвященного Михаила было открыто несколько второклассных школ — как мужских, так и женских, значительно увеличено количество так называемых «вечерних курсов» для занятия учителей со взрослыми прихожанами. В интересах насаждения церковности в народе, воспитания в нем любви к церкви и к богослужению, Владыка всячески поощрял открытие внецерковных и внебогослужебных собеседований. При Миссионерском комитете был основан особый книжный склад для продажи и безмездной раздачи книг народу, и, кроме того, учреждена специальная комиссия, поставившая своей задачей упорядочение в епархии церковного пения и чтения.

Много внимания уделял Владыка и сектантскому вопросу. В целях ограждения православного населения от увлечения сектантством по инициативе преосвященного Михаила были открыты в епархии православные приходские братства. В выработке устава этих братств на заседаниях координационного комитета Владыка принимал самое деятельное участие. «Эти заседания, — рассказывал в своих воспоминаниях о Владыке один из их участников¹⁰⁹, — обыкновенно начинались в 6 часов вечера и продолжались нередко до 11 часов ночи. Нужно удивляться, как Владыка при своем слабом здоровье, проведши предварительно день в непрерывном труде, мог быть таким живым и деятельным до поздней ночи. Что с ним происходило потом дома, мы не знаем; но вот образчик, что с ним произошло однажды в заседании Комитета.

Владыка живо беседовал с членами комитета, отвечал на все вопросы и возражения; он был весел и оживлен. Но вдруг он схватился одною рукою за сердце, а другою поднес платок ко рту и кашлянул; мне не видно было, что Владыка усмотрел на платке, но он побледнел, глаза его потускнели, и все остальное время заседания он сидел уже молча, печально смотря на окружающее. По приезде домой у него открылось кровохаркание. Этот и многие подобные случаи могут свидетельствовать, что Владыка действительно не щадил своих сил на служение дорогой своей пастве...»

В мае 1897 года преосвященный Михаил делал объезд северных уездов Таврической епархии. В это время он посетил, между прочим, центры молоканства и штундизма — села Ново-Васильевку и Астраханку. Сопровождавший Владыку епархиальный миссионер священник П. Тихвинский так описывает это посещение в своих «Воспоминаниях»: «Перед Троицкою церковию села Нововасильевки собралась огромная

¹⁰⁹ Свящ. П. Тихвинский. Воспоминания о святителе Михаиле, епископе Таврическом и Симферопольском // Таврические епархиальные ведомости. 1899. № 4. См. наст. изд., с. 822–823.

толпа народа в ярких одеждах для встречи Владыки. Впереди, у ограды, выстроились представители от молокан, а затем от православных с хлебом-солью. Все напряженно ожидали; но вот раздался колокольный звон, и карета Владыки мерно выплыла из-за хат и приблизилась к церкви. Владыка вышел из кареты и подошел к встречавшим. Молокане (со штундистами) сейчас же к нему с хлебом и солью. «А от кого вы?» — спросил Владыка. — «Мы от молокан». — «Ну, так извините: хлеба вашего принять не могу!» — «Владыка! Разве мы не такие же христиане, как и другие, разве мы не одному Богу веруем, разве и мы не соблюдаем заповедей Божиих?» — кричали сектанты. — «Вы христиане, — кротко отвечал Владыка, — только не моего стада: мы с вами веруем одному Богу, но неодинаково исполняем Его заповеди, и сравнить вас со своими чадами не могу. Если я приму хлеб-соль от вас, то что скажут овцы моего стада?» (При этом Владыка обвел глазами православных и указал рукой.) «Если я вас сравню с ними, то какой пример подам им?» — «Владыка! От нас всегда и все принимали хлеб и не брезговали нами», — настаивали сектанты. — «Я поступаю по своему внутреннему убеждению, и поверьте, что я и люблю вас, и скорблю за вас, и готов даже душу свою положить за ваше возвращение в Святую Церковь, но принять теперь хлеб-соль от вас, поистине, не могу». Сектанты опять хотели что-то сказать, но в это время к нему подошел с хлебом-солью старшина православный. Он сказал ему несколько приветственных слов и поднес ему хлеб-соль. Владыка милостиво поблагодарил за честь, перекрестился, поцеловал хлеб и, приняв его, передал своему келейнику. Затем благословил народ, вошел в храм, и началась всенощная. После нее он говорил в церкви речь народу, где коснулся и сектантов. Ночевал он у священника Соколовского, где представлялись ему земские начальники и сектанты. Последние при разговоре с Владыкой должны были убедиться в желании им добра и в любви к ним Владыки. Едва ли он хорошо отдохнул в эту ночь, а на утро он был уже в Астраханке, где служил литургию и освящал воду в церкви в день Преполовения. Здесь он также говорил слово православным и сектантам. И хорошо, и задушевно было его слово.

Вдумываясь в тон и смысл его речи, каждый искренний слушатель должен был понять, что речь Владыки дышала непритворной христианской любовью, и что он, на самом деле, готов даже самого себя положить за благо других. В это время он весь был любовью и правда...» «По возвращении из храма, когда Владыка отдыхал от трудов у священника Дмитровского, к нему явились сектанты и штундисты под предводительством главаря, Зиновия Захарова¹¹⁰. Последний от лица сектантов заявлял Владыке, вышедшему на крыльцо, что Миссионерский комитет неправильно считает их штундистами, что они такие же молокане, как и все, что они просят Владыку изменить решение комитета. Владыка спокойно им разъяснил, что это зависит не от него, что сами факты

¹¹⁰ Захаров Зиновий Данилович — руководитель (с 1867 г.) общины новомолюкан в Крыму — евангельских христиан-«захаровцев», составил свое вероучение. В отличие от баптистского, оно признавало необходимость крещения не только взрослых по вере, но и детей верующих родителей во младенчестве. Кроме того, у «захаровцев» практиковалось омовение ног — обычай, перенятый от новомолюканитов. Устройство секты и порядок богослужения ничем не отличались от баптистского. — Ред.

говорят за правду, и все время кротость и любовь не покидали Владыку. А сектанты шумели, волновались»¹¹¹.

Посещение Владыкою таких центров сектантства, как Ново-Васильевка и Астраханка, особенно отказ Владыки от сектантского хлеба-соли имели то важное значение, что подняли дух у забитого и задавленного сектантами православного населения, подбодрили и укрепили наиболее слабых и колеблющихся, внушив им сознание, что столько кричавшие о своей духовной мощи сектанты на самом деле слабые отщепенцы, овцы без пастыря. Нет сомнения, что и сектанты должны были после такого приема призадуматься и посбавить спеси и заносчивости пред православными.

Много внимания уделял Владыка за все время своего епископства духовно-учебным заведениям епархии и таким учреждениям, как консистория, епархиальный свечной завод и прочим. О сделанном преосвященным Михаилом для внутренней жизни духовно-учебных заведений, для лучшей постановки в них учебно-воспитательного дела свидетельствуют его резолюции на журналах этих учебных заведений. Из них видно, как внимательно относился Владыка к вопросам учебно-педагогическим. Журналы же экономические и протоколы двух Епархиальных съездов, бывших в годы его самостоятельного епископства, показывают, что именно при нем и благодаря именно ему подняты вопросы о расширении духовно-учебных заведений епархии, сделавшихся давно уже тесными и не отвечавших, вследствие тесноты, самым элементарным требованиям школьной гигиены. Так, в епископство преосвященного Михаила при женском епархиальном училище выстроена паровая баня и — для нужд всех духовных учебных заведений города Симферополя — при ней паровая прачечная; составлены план и смета на постройку новой больницы, и ассигнована епархиальным съездом 1898 года необходимая сумма для этого. Главный корпус семинарии расширен двухэтажной пристройкой, внизу которой была размещена квартира ректора, а сверху — спальни для воспитанников. Составлены план и смета, и ассигнована необходимая сумма на постройку больницы; в мужском духовном училище куплена для постройки нового больничного здания соседняя усадьба Верменича, главный корпус расширен пристройками, и вообще много сделано для приведения училища в порядок.

Относительно консистории и епархиального свечного завода деятельность Владыки выразилась все в том же строгом и неуклонном стремлении поставить эти учреждения в надлежащую норму относительно правильности и быстроты делопроизводства и счетоводства. Владыка об этом так говорит в одном из своих писем епископу Димитрию (Самбикину)¹¹²: «...Вы сами знаете из дел и из писем, сколько мне ныне пришлось помучиться с различными епархиальными недугами. И, слава Богу, бесплоден был в этой борьбе; и болезнь не только не помешала, а думаю, что, по Промыслу Божию, помогла торжеству правды, так как немного издали виднее дело, и, отделенный от личных влияний и обходов,

¹¹¹ *Свящ. П. Тихвинский*. Воспоминания о святителе Михаиле, епископе Таврическом и Симферопольском // Таврические епархиальные ведомости. 1899. № 4.

¹¹² О нем см. прим. 1, с. 517.

я мог быть справедливее и решительнее... Теперь у нас И. К. Зинченко¹¹³. Завтра или послезавтра жду его к себе в Ялту. Не знаю, что он нашел, но думаю, что не мог не подтвердить моих предположений, потому что они основывались на очевидных фактах. Очень жажду услышать от него отзыв о впечатлении при знакомстве с делами и о мерах к благоустройству в будущем. Что можно, все сделаю к подготовке будущего»¹¹⁴.

Несмотря на страшную массу дел, Владыка в отношении здоровья чувствовал себя хорошо. Прекрасно чувствовал он себя и во время поездки по епархии в мае 1897 года, хотя время было дождливое.

Возвратился он из этой поездки в последних числах мая. В это время производился капитальный ремонт собора¹¹⁵ на средства известного богача и благотворителя Н. Д. Стахеева¹¹⁶: производилась покраска стен и их роспись, устанавливался новый иконостас и т. п. Владыка живо интересовался этим делом, получившим свое развитие именно благодаря его инициативе и воздействию на Н. Д. Стахеева. Между прочим, он, при одном из посещений собора и осмотре производившихся там работ, пожелал подняться на верх установленных там лесов, чтобы посмотреть живопись под куполом. Усилие, которое естественно пришлось ему сделать при этом, и образовавшийся наверху сквозняк сделали свое дело: с этого дня преосвященный Михаил почувствовал все признаки простуды; с этого времени ни одного дня не было у него нормальной температуры. Страшный недуг — легочная чахотка в соединении с горловой чахоткой — постепенно подтачивали его и без того истощенный ослабевший организм.

Лето 1897 года Владыка провел на Исаре, на даче доктора Дмитриева¹¹⁷. В середине августа он был в Симферополе и с 20 августа по 8 сентября руководил заседаниями

¹¹³ Зинченко Игнатий Климентович — директор Контроля Святейшего Синода (1893–1895); управляющий Контролем Святейшего Синода (1895–1902) (см.: *Данилушкин М. и др. История Русской Православной Церкви. Новый патриарший период. Т. 1. 1917–1970.* СПб.: Воскресение, 1997). См. также прим. 1, с. 565. — *Ред.*

¹¹⁴ Письма преосвященного Михаила. С. 133–134. См. наст. изд., с. 565.

¹¹⁵ Симферопольский кафедральный собор во имя св. кн. Александра Невского. Был взорван большевиками в 1930 г., в 2003 г. начато его восстановление. — *Ред.*

¹¹⁶ Стахеев Николай Дмитриевич — русский купец и меценат, племянник русского художника И. И. Шишкина, был известен своей широкой благотворительностью. — *Ред.*

¹¹⁷ Дмитриев Владимир Николаевич (1839–1904) — выдающийся русский врач-климатолог. Заболев туберкулезом, он в 1868 г. по совету С. П. Боткина приехал в Ялту, где до середины 1874 г. служил земским врачом. На юго-западном склоне холма Даран Дмитриев купил участок земли и построил дом, в котором основал первую в Ялте метеорологическую станцию, положив начало изучению климатических особенностей южного берега Крыма. За труд «Климатические условия южного берега Крыма» (1890) Русское географическое общество присудило ему серебряную медаль. В 1904 г. станции было присвоено имя В. Н. Дмитриева. Ученый разработал основы лечения различных заболеваний южнобережным климатом, морскими купаниями, кефиром, молоком. Он автор первой русской монографии по виноградоделению (1866). Основатель и бессменный председатель Ялтинского отделения Крымского горного клуба (1891). Его природоведческие коллекции послужили основой для создания музея (1892, ныне Ялтинский исторический музей). Шесть лет (с 1873 г.) он избирался почетным мировым судьей Ялтинского мирового округа, по его инициативе было открыто благотворительное общество, родильный

епархиального съезда духовенства. Между тем в состоянии здоровья Владыки не было заметно никакого улучшения. Сырая осенняя погода могла бы еще более повредить ему. Являлась необходимость подумать о подыскании дачи на южном берегу Крыма в период осенних и зимних месяцев. Таковая и была найдена в Ялте, в парке Эрлангера¹¹⁸. Но занять ее можно было только с 1 ноября. Притом снимать ее можно не иначе, как на 5 месяцев, с платою по 200 рублей в месяц. Решено было подождать до половины октября, благо стояла хорошая погода. 16 октября в 5 часов вечера Владыка по железной дороге выехал в Севастополь, где ночевал, и на следующий день в 6 часов вечера приехал на пароходе в Ялту. Временно, пока не будет приготовлена дача в парке Эрлангера, Владыка поселился в доме настоятеля Аутской Успенской церкви¹¹⁹ отца Василия Соколова, где ему были предоставлены на верхнем этаже две светлые, вместительные комнаты. Бывший на следующий день 18 октября в 2 часа дня консилиум (врачей. — *Ред.*) ничего существенно нового для борьбы с недугом не указал, но в то же время и не отнял совершенно надежды на

приют, приют для хроников. Принимал участие в создании санатория «Яузлар», постройке мужской гимназии, театра, открытии народной библиотеки. Скончался 22 февраля 1904 г. в Ялте от паралича сердца. Именем доктора Дмитриева названа одна из горных троп и домик для туристов на Чатырдаге (см.: *Гурьянова Н. М., Гурьянов Н. А. Памятники Ялты: Справочник. — Симферополь: Таврия, 1985. С. 78–80*). — *Ред.*

¹¹⁸ Прежний владелец дачи Дондуков-Корсаков. — *А. Л. Дондуков-Корсаков Михаил Александрович (1794–1869)* — князь, потомок калмыцких князей, тайный советник (генерал-лейтенант), вице-президент Императорской Академии наук, был владельцем не одной только дачи, а целого имения под названием «Гюльзание» («Роза — предмет любви»), которое было отмечено в 1853 г. на «Геометрическом плане Таврической губернии Ялтинского уезда». Впоследствии, купив весь южный и западный склоны холма Дарсан, князь переименовал свое имение в «Гюэль Тепе» («Красивый холм»). После смерти князя в 1869 г. оно перешло в наследство Александру Михайловичу Дондукову-Корсакову. Выйдя в отставку, князь переселился в Ялту и занялся благоустройством «Гюэль-Тепе»: расширил виноградники и фруктовые сады, построил небольшой винный завод, опорные стены для укрепления оползней. После смерти князя Александра часть имения «Гюэль-Тепе» перешла к третьему поколению владельцев — его детям, Михаилу и Николаю. В 1897 г. они решили продать все земли имения «Гюэль-Тепе» оптом или в розницу. Оптовый покупатель нашелся, и новым владельцем земли стал почетный гражданин Москвы, статский советник Антон Эрлангер. Он был одним из крупнейших российских промышленников, основателем мукомольной промышленности. Благодаря Антону Эрлангеру российская мука отвечала самым высоким требованиям к качеству. Антон Эрлангер создал специальные школы, где готовили специалистов для мукомольной промышленности, он также издавал журнал «Мукомол». Кроме того, он неплохо играл на скрипке, собирал произведения искусства и был лично знаком со многими выдающимися деятелями российской культуры. Помимо этого, он щедро давал деньги на благотворительность, строил приюты, принимал участие в строительстве римско-католического храма в Ялте. Приобретя участок площадью 27 десятин и 692 сажени [около 30 га], Антон Эрлангер подошел к делу по-хозяйски, привел его в порядок, засадил хорошими сортами винограда, создал питомник для выращивания рассады цветов, а также саженцев хвойных и вечнозеленых деревьев. Из винограда делали вино, заказы на которое поступали даже из других городов. Земля стала приносить хозяину приличный доход, а само имение стали называть «Парк Эрлангера» (см.: *Владимир Кургузов. Дорога в «Парк Эрлангера». Ялтинские вести. 30 января 2006*). — *Ред.*

¹¹⁹ Аутская церковь Успения Пресвятой Богородицы, построенная еще до присоединения Крыма к России греческими поселенцами. — *Ред.*

успешность борьбы с болезнью. Помимо всевозможных лекарств, выдвинутых медициною как специальных орудий борьбы с чахоткой, было обращено внимание на улучшение условий жизни, то есть питание, воздух и т. п. С этой стороны указанным требованиям наилучшим образом удовлетворяло нанятое отцом Василием Соколовым помещение в парке Эрлангера. 29 октября дача в парке Эрлангера освободилась; дня три потребовалось для уборки дачи и приготовления ее к переезду Владыки. 4 ноября в 11 часов дня Преосвященный в карете доктора Ножникова¹²⁰ переехал благополучно на дачу.

Здесь, на этой даче, провел Владыка всю зиму. Несмотря на то что легочный процесс за это время ни разу не приостановился и температура ни разу не спускалась ниже 36,5 градусов (утром), днем же и вечером всегда бывала выше 37 и даже (иногда) 38 и 39 градусов, тем не менее самочувствие в общем было хорошее. Владыка все время занимался епархиальными делами так исправно, как могут делать это только люди вполне здоровые. Поистине, надо изумляться его энергии, силе его духа! За все время своего пребывания в Ялте преосвященный Михаил ни разу не давал повода кому-либо сказать, что из-за его болезни происходит задержка в епархиальных делах, что какое-либо духовное учебное заведение или учреждение страдает из-за его болезни. Бывали случаи, когда Владыка, как, например, 28 января 1898 года, за один день просматривал 100 дел и на каждом из них полагал соответствующую резолюцию, хотя болезнь держала его в постели и Владыка читал дела и налагал резолюции, лежа на кровати.

Уже поселившись в парке Эрлангера, он мог узнать, что сам выбор этого прекрасного места сделан с ведома расположенных к нему членов Святейшего Синода и особенно благодаря опять-таки заботливости К. П. и Е. А. Победоносцевых. Когда же он получил от Константина Петровича письмо, в котором тот, выражая свое сочувствие болящему, в то же время сообщил о решении Святейшего Синода прийти к нему на помощь назначением пособия на лечение, и часть денег (400 рублей) были уже присланы, то Владыка, догадываясь, кто был главным инициатором этой вполне своевременной помощи¹²¹, до слез был тронут таким проявлением любви к нему.

Большим лишением для Владыки была невозможность совершать богослужение или, по крайней мере, присутствовать при нем. Чтобы хоть несколько ослабить тяжесть этого лишения, по желанию Владыки несколько раз в помещении, им занимаемом, совершалось всенощное бдение. Потом в декабре устроена была в теплой застекленной галерее дачи и временная церковь. Последнее обстоятельство дало возможность Владыке или самому

¹²⁰ Ножников Борис Петрович — известный в Крыму врач, у которого лечилась, в частности, мать Марины Цветаевой Мария Александровна. — *Ред.*

¹²¹ Мы говорим, что эта помощь была вполне своевременна потому, что без нее преосвященному Михаилу было бы очень трудно вести свои денежные дела... Все денежные ресурсы, которыми располагал Владыка, не превышали 4 600 р. (именно — 4 000 р. жалованья и кружечного дохода из Корсунского монастыря — 600 р.). Если ежемесячно из этого жалованья (в данном случае — 375 р. в месяц) выделять для уплаты за дачу 200 р., то на отопление дачи, на содержание прислуги, на стол, на лечение остается 175 р. — цифра при дороговизне ялтинской жизни прямо ничтожная. Не следует забывать еще и того обстоятельства, что Владыка ежемесячно посылал матери от 50 до 60 рублей. — *А. Л.*

служить, по крайней мере, в великие праздники, или слушать служение других. Все ставленники большей частью приезжали для рукоположения в Ялту.

Ради ставленников преосвященный Михаил неоднократно совершал литургию. Это сопряжено было с большим риском для здоровья: так, один раз (а именно 1 января 1898 года) в конце литургии с Владыкою случился припадок острой анемии мозга. Повторение подобного припадка немедленно повело бы за собою смерть. Однако Владыка и после этого совершал несколько раз литургию, которая при некотором сокращении чинопоследования архиерейского служения все-таки продолжалась до двух часов. Всего Владыка во временной церкви совершал лично литургию 12 раз. Морально для него это имело весьма важное значение, давало ему возможность переживать привычные для него высокие моменты подъема духа при совершении великого и страшного Таинства Евхаристии.

24 мая Владыка последний раз отслужил литургию в своем дачном храме. Через 6 дней оканчивался срок, на который была снята дача.

29 мая 1898 года с температурой 37,6—37,8 Преосвященный выехал из Ялты. До Алушты совершил он переезд на пароходе, в Алуште ночевал и затем на следующий день на лошадях выехал в Симферополь, куда и прибыл в половине седьмого вечера. В Симферополе, согласно совету ялтинских докторов, он пробыл только несколько дней — до 11 июня.

С 31 мая по 9 июня происходили ежедневные заседания съезда духовенства Таврической епархии. Поэтому каждый день Владыке приходилось принимать председателя съезда с журналами заседаний, иногда по нескольку раз в день. Помимо этого были обычные посетители и просители, также отнимавшие немало времени у Владыки. 9 же июня — в последний день заседаний съезда — Владыка принял съезд в полном его составе и произнес речь полтора часа! Следствием такого образа жизни было то, что из 10 дней пребывания в Симферополе температура у Владыки шесть дней поднималась до цифры 39, 5 и никогда не была ниже 37, 2! При этом к концу съезда, особенно 10 июня, Владыка стал жаловаться на плохой сон ночью и на подавленное, нервное настроение. Необходимо было спешить с переменой места, необходимо было поставить Владыку в лучшие условия жизни, чтобы спасти искру теплящейся в нем жизни.

11 июня в час дня Владыка в сопровождении отца Василия Соколова и келейника отправился по железной дороге в Феодосию (через Джанкой). Переночевав здесь на подворье Топловского монастыря, на следующий день, в 11.30 дня, Владыка поехал в Топловский монастырь, куда и прибыл в 3 часа дня.

В Топловском монастыре по совету врачей решено было обратиться к лечению кушмысом. Но первые же опыты были крайне неудачны: появились боли в желудке, а затем и сильное его расстройство. При этом сохранялась высокая температура — большей частью 39 градусов или около этого. Плохой сон ночью, отсутствие аппетита и нервное, возбужденное состояние духа — все это служило печальным показателем страшного ухудшения в состоянии здоровья больного. Сам Владыка не раз говорил, что надежды на поправление здоровья уже нет, что «машина» вконец испорчена, что он потерял «энергию к жизни». Ввиду этого Владыкою решено было возвратиться в Симферополь раньше положенного.

«Святители, — говорил он, — умирали при кафедрах своих: там же и мне должно ожидать смерти»¹²².

Предчувствуя скорую кончину, Владыка накануне своего отъезда сделал необходимые предсмертные распоряжения. Все свои вещи, картины, книги, скудные остатки денежных средств письменно завещал одному из своих друзей. Словесно же выразил при этом желание, чтобы книги были переданы в Симферопольское духовное училище, наличные, имеющиеся остаться, деньги, а также имеющиеся получить деньги от продажи его имущества должны быть употреблены на вспомоществование престарелой матери Владыки. Причем убежденно было сказано, что и тех ничтожных денежных средств для нее будет достаточно, так как она после его смерти не проживет и трех лет¹²³. Возможные остатки от указанного назначения, а также и чистую прибыль от продажи сборника «Над Евангелием» Владыка определил употребить на приобретение и раздачу народу брошюр и листов религиозно-нравственного содержания. При этом он сокрушался, что за болезнью ему мало приходилось учить свою паству живым проповедническим словом.

В Топловском монастыре преосвященный Михаил прожил ровно месяц. С целью доставить больному некоторое облегчение в переживаемом им состоянии болезненного одиночества, при Владыке были некоторые из его земляков и сотоварищей: протоиерей города Ялты В. М. Соколов¹²⁴, один студент Казанской духовной академии, также больной, пользовавшийся гостеприимством Владыки еще в Ялте, фельдшер Симферопольского духовного училища и другие.

10 июля Владыка переехал благополучно из Топловского монастыря в Симферополь. Прибыл он сюда в 8.30 вечера. Увидев себя в стенах архиерейского дома, Владыка успокоился и сказал: «Ну, слава Богу! Теперь уже никуда не выеду и буду здесь ждать смерти». От медицинской помощи он совершенно отказался, убежденный, что всякое лечение теперь бесполезно; единственный раз принял доктора Бетлинга. Этот последний докторский визит, как и следовало ожидать, не принес никакого изменения в положении больного. На вопрос близких о состоянии здоровья Владыки доктор ответил, что процесс идет усиленным темпом, и дело развязки — вопрос нескольких дней или много недель; никаких лекарств он не прописал, и единственно на что велел обратить внимание — это на питание. Последнее суждение доктора принято было Владыкою в смысле окончательного

¹²² Все дальнейшее содержание настоящего биографического очерка заимствовано главным образом из брошюры «Последние дни жизни, кончина и погребение преосвященного Михаила, епископа Таврического и Симферопольского». См.: Таврические епархиальные ведомости. 1898. № 18.

¹²³ Действительно, мать преосвященного Михаила умерла в 20-х числах июня 1901 г., спустя немногим менее трех лет, и денег, оставшихся после Владыки и вырученных от продажи его вещей, как раз хватило на ее содержание и погребение. — А. Л.

¹²⁴ Протоиерей Василий Соколов во время пребывания Владыки в Ялте, с октября 1897 г. вплоть до въезда в Симферополь и затем выезда из Симферополя в Топловский монастырь, почти неотлучно находился при нем, исполняя обязанности домашнего секретаря, оказывая ему умелую медицинскую помощь в случаях ухудшения здоровья, а подчас являясь и сиделкою. Почивший Владыка любил и уважал отца Василия как пастыря и человека. Отец Василий пережил Владыку немногим меньше двух месяцев. Скончался от чахотки 11 октября 1898 г.

приговора. И сам Владыка признавал, что силы его слабеют, что ему уже не суждено встать с одра болезни. Тем не менее до конца июля всеми епархиальными делами занимался лично сам. Опасаясь, что в дальнейшем болезнь его будет причиной застоя в течении епархиальных дел, в 20-х числах июля он обратился в Святейший Синод с просьбой о назначении ему помощника в управлении епархией и пожелал таковым иметь преосвященного Никона, епископа Вольского, викария Саратовской епархии¹²⁵. 24 июля ходатайство преосвященного Михаила было заслушано в заседании Святейшего Синода; желание больного Владыки было исполнено, а 29 июля преосвященный Никон уже прибыл в Симферополь. Через два дня навестить больного прибыл и другой святитель, подобно преосвященному Никону, также бывший член академической монашеской дружины — отец Антоний (Храповицкий), а теперь епископ Чебоксарский, ректор Казанской духовной академии.

Прибытие двух архипастырей, близких преосвященному Михаилу еще в петербургский период его жизни, было отраднейшим для него событием и поистине уладило последние дни его жизни. Сохраняя и при угасании телесных сил замечательную ясность мысли, святитель находил великое утешение в беседах с окружавшими его архипастырями и другими близкими ему лицами. Вспомнуто было многое доброе из прошлого, немало велось бесед о текущих событиях церковной жизни. Но среди разнообразных бесед чаще и чаще Владыка начинал говорить о близости своей кончины и чем далее, тем спокойнее смотрел в лицо смерти. Еще до приезда архипастырей больным выражалось желание, чтобы совершено было над ним Святое Таинство Елеосвящения. Желание его было исполнено по приезде архипастырей, во главе с которыми собором священнослужителей и было совершено Святое Таинство в день Преображения Господня, в тот знаменательный в жизни Владыки день, в который он 4 года тому назад был хиротонисан во епископа. Началось совершение Таинства в 3.30 дня, до какового времени епископ Михаил не принимал пищи. С глубоким благоговением, осеняя себя крестным знамением, воспринял болящий архипастырь священное помазание. До слез трогательно было видеть и слышать, как он ослабевшим уже и взволнованным голосом троекратно воззвал к совершителям Таинства: «Благословите, отцы святии, простите мя, грешного». «Слава Богу, слава Богу! — сказал болящий по совершении над ним Таинства, — я теперь спокоен, желаю от души и вам дойти до такого состояния, когда сознаешь, что сделал, что мог. Меня любили в течение всей моей жизни, любили в Полтаве и здесь. Благодарю Бога моего за это! Любил и я, но подвиг любви не совершил: для меня это было удовольствием, а не подвигом. Мало я сделал в благодарность за эту любовь... Сгорел, как горю и теперь». На это преосвященным Антонием было замечено, что истинная любовь в этом-то и состоит, она не осознается, как тяжесть, а именно как удовольствие, как отзвук полной гармонии духа.

До соборования болящий Владыка приобщался Святых Тайн Христовых каждую неделю, а по совершении Таинства Елеосвящения он пожелал приобщаться ежедневно и делал это неопустительно, по окончании литургии в Крестовой церкви.

¹²⁵ Трагически скончался в звании экзарха Грузии 28 мая 1908 г. Пал от руки неизвестных злоумышленников. — А. Л. Никон, архиепископ Карталинский, экзарх Грузии (Софийский Николай Андреевич; 1861–1908). См. прим. 1, с. 570. — Ред.

С 15 августа дыхание больного стало более затруднительным; с этого же дня он почти совсем перестал принимать пищу и пить воду, тогда как пред тем от сильного внутреннего жара жажда ощущалась постоянно. Ночи проводил он почти без сна: место сна заступали минуты забытья, соединенного с бредом.

Близкие не оставляли больного уже и в ночное время. Вечером под 16 августа преосвященным Никоном было предложено больному послушать чтение Святого Евангелия. С радостью выразил он готовность к слушанию, присутствующие поочередно читали Божественную книгу к великому утешению болящего, который, слушая чтение, часто осенял себя крестным знамением. Это чтение продолжалось и в последующие дни.

При постепенном ослаблении телесной храмины сознание больного естественно вращалось около вопросов о той жизни, которая последует за отделением души от тела. Подкрепленный горячей верой в учение Иисуса Христа о загробной жизни, всю жизнь свою стремившийся к определению смысла и цели человеческого существования на земле и нашедший все сокровища премудрости и знания во Христе, он с нетерпением ожидал скорейшего разрешения души из тела и соединения ее со Христом. «Что-то долго я задержался, никак не приходит смерть, — говаривал он не раз еще дня через два после совершения над ним таинства Святого Елеосвящения. — Вот и преосвященного Антония заставляю ждать; а ведь ему надобно ехать в Казань...» «Скоро, скоро, преосвященный Антоний, я умру», — говорил он за день до смерти.

В предчувствии своей близкой кончины Владыка вечером, накануне 19 августа, приказал принести две панагии и вручил их на молитвенную память бывшим при нем двум архипастырям, причем сказал несколько слов соответственно личности каждого.

Наступила ночь под 19 августа. С 8.30 до 9.30 вечера больной слушал чтение Евангелия. В 11 часов он попросил прекратить чтение, надеясь, что ему удастся заснуть. Но почти вся ночь прошла без сна, если не считать минуты забытья с бредом. С 11 часов вечера до трех часов ночи при постели больного пришлось дежурить пишущему эти строки. — Владыка в забытии, с температурой до 39 градусов и пульсом от 100 до 116 ударов в минуту. По временам слышится что-то вроде бреда, но разобрать что-либо трудно. Сравнительно отчетливее слышатся слова: «Страшно?.. Нет, совсем не страшно!.. Вот, разве самая форма бытия...». Очевидно, и в полузабытии ум больного был занят вопросом о смерти с точки зрения чисто философской. Через несколько времени Владыка открывает глаза и совершенно сознательно и ясно произносит: «Я, кажется, немного забылся», — и затем жалуется, что ему очень жарко и трудно дышать. Я предложил ему подышать кислородом. Соглашается на это, после чего на некоторое время успокаивается, а затем опять отрывистые, неясно выговариваемые слова, чаще же всего молитвенное воззвание: «Господи, помилуй!».

В минуты пробуждения Владыки из полузабытья сколько любви, заботливости и внимания к ближнему! В два часа ночи он принимает отхаркивающее лекарство. Через некоторое время Владыка кашлянул, и выделилось много мокроты. Сам Владыка не в силах был ее вытереть. Я взял в руки платок и стал вытирать, но сделал это так неосторожно, что с платка мокрота осталась у меня на руке. Больной святитель, серьезно

посмотревши на меня, сказал: «Что же это Вы так? Разве не знаете, что с этим надо быть осторожным?» — Я отвечаю, что за себя мне нечего бояться. — «Если не за себя, так за других надобно бояться».

Около трех часов ночи Владыка, видя, что около его постели сижу все я, с недоумением спросил меня, почему никто не сменит меня, и настоял на том, чтобы я лег спать.

Наступило утро 19 августа. По обыкновению своему, в 6 часов утра Владыка умылся и осведомился, память каких святых празднуется в этот день. Немного спустя он продиктовал ответную телеграмму одной из высокопоставленных особ, с глубоким участием относившейся к Преосвященному. Затем, не дожидаясь, как в предшествовавшие дни, окончания литургии, он позвал духовника, исповедался и причастился запасными Святыми Дарами. Такую поспешность Владыка сам объяснил, сказав: «Сегодня я умру». По причащении он выслушал благодарственные молитвы, прочитанные преосвященным Никоном. При этом, ослабев вниманием, он не слышал молитвы Пресвятой Богородице, спросил, почему не читана она, и просил еще ее прочитать.

В начале 8-го часа утра больному представилось, что преосвященный Никон принимает лекарство. Достоинно замечания это потому, что преосвященный Никон действительно принимал лекарство, но раньше и в другой комнате. В забытии больному представлялись то обеды поминальные, то обрывки из разных бывших деловых отношений. Очнувшись, он проговорил: «Все кажется мне, все кажется, — это нехорошо!» Затем больной спросил, сколько раз ударяют в колокол, когда умирает епископ, поинтересовался у преосвященного Никона, нет ли у него затруднения в делах. Между тем дыхание больного стало более и более затруднительным; звуки его голоса стали глухими, едва слышимыми. Чувствовал Преосвященный, что смерть уже витает около него, что доживает он последние минуты. Подозвав к себе находившегося при нем смотрителя духовного училища, он едва уже выговорил следующие слова: «Прошу, передайте друзьям, чтобы не удалялись...». Преосвященный Антоний начал читать молебный канон на исход души. Умиравший, крестясь слабою рукою, обратил молитвенный взор к святой иконе. Дыхание становилось редким и прерывистым. Окончилось чтение канона; было начало 11 часа. Взор умирающего, тускнея, становился неподвижным, сосредоточенным. Последовал глубокий и тяжелый вздох, вызвавший слезу на глазах умирающего; за ним два-три вдоха тихих, едва заметных; прошло несколько минут ожидания; взор умирающего совсем потускнел, не последовало еще ни вдоха, ни движения... Ясно было, что чистая душа Святителя оставила тело и перешла в те горние обители, куда стремилась она и при жизни... По предложению преосвященного Антония ректором семинарии протоиереем В. В. Знаменским прочитано было последование по исходе души. Прошло несколько минут, и редкие удары колокола, о чем лишь за час перед тем вспоминал почивший, возвестили жителям города, что лишились они своего любимого архипастыря, так недолго украшавшего собою Таврическую кафедру.

При участии тотчас же прибывших священнослужителей тело почившего Владыки было приготовлено, по чину, к облачению в святительские одежды и перенесено в комнату, смежную с Крестовой церковью и бывшую местом его келейной молитвы. Там было совершено облачение почившего в святительские одежды, там предварительно и положено

было его тело, с лицом, обращенным к открытой двери в храм и к святому алтарю. Вслед за тем обоими архипастырями, в сослужении с прибывшим городским духовенством, совершена была первая панихида. Масса народу сразу наполнила Крестовую церковь, чтобы помолиться об упокоении души любимого архипастыря, проститься с ним и попросить его благословения из горних обителей, куда переселилась чистая душа его.

По окончании панихиды преосвященным Антонием начато было при гробе почившего Святителя чтение Святого Евангелия, продолженное потом преосвященным Ником и за ним — священнослужителями города. В 7 часов вечера того же дня торжественно совершена была архипастырями другая панихида. И в следующие дни — вплоть до погребения — ими совершались панихиды: утром, по окончании архиерейского служения литургии, и вечером, после всенощного бдения.

20 числа, после утренней панихиды, тело почившего архипастыря было положено в гроб и перенесено из дома в Крестовую церковь. В три часа того же дня при гробе почившего была совершена панихида от лица прибывших в храм корпораций духовно-учебных заведений. В этот же день по окончании всенощного бдения, состоялось торжественное перенесение тела почившего архипастыря в кафедральный собор при громадном стечении народа, наполнявшего собою до крайней тесноты не только обширный соборный храм, но и прилегающие к нему площади и улицы. Перед началом следовавшей по перенесении тела панихиды сказана была речь епархиальным миссионером, священником П. Тихвинским, а 21 числа, перед началом утренней панихиды, у гроба почившего произнес речь протоиерей И. Тяжелов, член духовной консистории. В обеих речах отмечались высокие обаятельные свойства души почившего, его светлый ум, архипастырская мудрость и ревность, любовь к пастве и твердое желание служить Церкви Христовой до пожертвования своим здоровьем и даже жизнью¹²⁶.

На 22 августа назначено было погребение. 20 августа от высокопреосвященного Палладия, митрополита Санкт-Петербургского¹²⁷, телеграммой поручено было совершить отпевание преосвященному Никону, епископу Вольскому. Накануне, 22 августа, обоими архипастырями при участии множества священнослужителей торжественно совершено было последование парастаса. В день погребения преосвященным Никомом совершена была литургия. В конце литургии, во время запричастного стиха, преосвященный Антоний произнес слово¹²⁸, посвященное памяти почившего.

Обратив внимание на множество людей, в течение трех дней и трех ночей беспрестанно подходивших ко гробу почившего Святителя с молитвою о нем, со слезами сострадания, проповедник объяснял этого явление теми качествами души, которые заключались в личности почившего, в его великом апостольском духе. «Этот дух... когда отделяется в страданиях своих от тела, вызывает, чрез содействие благодати Божией, сочувственный

¹²⁶ Таврические епархиальные ведомости. 1898. № 18.

¹²⁷ Палладий, митрополит Санкт-Петербургский и Ладоский (Раев-Писарев Павел Иванович; 1827–1898). См. прим. 2, с. 539. — Ред.

¹²⁸ На текст Евангелия: *Аминь, аминь глаголю вам: еще зерно пшенично пад на землю не умрет. то едино пресбывает: еще же умрет, мног плод сотворит* (Ин. 12:24).

отклик в душах, отзывчивых на все доброе, и творит тот плод, который видится нами в вашем усердии к памяти почившего», — говорил преосвященный Антоний. «Поистине преосвященный Михаил был одним из тех немногих людей, которые едва замечают окружающую их внешнюю действительность жизни, и, обращаясь среди нее, исполняя дела своего звания, на самом деле бывают заняты всегда одною мыслью, одним чувством, — скорбью за грешный мир, пламенным желанием общего спасения и блага, которые желают всем быть вся, да всяко некия спасут!»¹²⁹ «Он был избранный сосуд... Этот сосуд соединял и мудрость, и чистоту, и великую силу веры, и полное самоотвержение».

«Так, самая вера его и решимость служить Богу не были плодом неведения, или привычки, или подражания. Напротив, исполняя слова апостола: *вся же искушающе, добрая держите* (1 Фес. 5:21), он познал, подобно Моисею, всю премудрость мира, и, можно сказать, не было такого лжеучителя, которого бы он не изучил и не опроверг, не было в Европе такой книги, с силой направленной против Христова учения, которая бы оставалась ему неизвестной. Его вера была сознательная, сильная против неверия; его отречение от мира — основанным на глубоком понимании жизни мира, жизни русской и иностранной». Переходя затем к факту принятия почившим монашества и упомянув о значении его в летописях Петербургской духовной академии, преосвященный Антоний сказал: «Заключившись в келью, преосвященный Михаил не утратил широты и беспристрастия мысли, не стал человеком партии, по-прежнему шел туда, куда влекла познаваемая им истина, так что во время одного, не от него зависевшего смущения, он было совсем решился оставить свои почетные полномочия профессора и удалиться навсегда в монастырское уединение, пока настойчивый призыв блаженного епископа Феофана и знаменитого иеросхимонаха Амвросия не призвал его назад к ученой и просветительной деятельности. Возвратившись к учебному делу, с сугубым дерзновением начал он вещать слова истины — и как было отрадно видеть, что слово его собирало к нему огромное число одушевленных слушателей, из которых многие незадолго до начала его учебного курса только смеялись и над монашеством, и над самим богословием!»

Переходя затем ко времени службы в Афинах, вызванной усилением недуга, преосвященный Антоний останавливает свое внимание на том, что ни широта, ни долготы не могли отлучить его от любви Христовой¹³⁰ и от любви к нему друзей, его товарищей и учеников, искавших в нем нравственную опору и утешение. Многочисленные письма с духовною исповедью потекли со всех концов широкой Руси в далекие Афины, а некоторые друзья самолично поехали туда, чтобы находить укрепление у слабого телом, но сильного духом руководителя, учителя, брата и друга, подобно тому как некогда древние христиане получали духовную поддержку у преподобного Максима Исповедника или преподобного Феодора Студита.

«Тот же подвиг руководства товарищами и учениками нес усопший в Полтаве и Тавриде, даже до последних дней своей жизни. Ныне оборвалась нить этой жизни,

¹²⁹ Ср.: 1 Кор. 9:22.

¹³⁰ Ср.: Рим. 8:35–39.

и разбиты скорбью сердца многих его последователей, — ныне церковных учителей, пастырей и архипастырей, от которых слышали о добродетели почившего ученика их и ученики учеников их. Эти сердца незримо здесь, в этом храме, бьются с болью, но и с упованием около его гроба...».

«Знай же, таврическая паства, какое сокровище заключено в земные недра под твоим соборным храмом! Эта могила вводит тебя в духовное общение с предстоятелями многих Церквей Российских и Восточных, которые бы за счастье почли помолиться и поклониться у этого гроба...».

«Он не мог назидать в предсмертные годы свою новую паству постоянною проповедью и, взамен того, даровал ей для постоянного назидания свою могилу и память о своей праведной кончине».

Остановив свое внимание на предсмертных минутах почившего, проповедник продолжает: «Он умирал, как святой подвижник, которому *смерть — приобретение*¹³¹, ибо давно был *желание имый разрешиться и со Христом быти*¹³². Он улыбался среди мучительных страданий, он приобщался с радостью Святых Таин, ежедневно обновляя дух свой этим блаженным общением со Христом. Задыхаясь за несколько минут до смерти, он шептал друзьям своим свой последний завет о самоотверженном служении Апостольской церкви. Не смерть его сразила, но он победил ее, и мы, ее ближайшие свидетели, можем воскликнуть при воспоминании о ней: «Никтоже да убоится смерти, свободи бо нас Спасова смерть»¹³³».

Закончил свое слово преосвященный Антоний следующим обращением: «Служители Божии! Взирайте на кончину сего праведного жительства и подражайте вере Святителя! Паства! не поддавайся малодушному страху смерти маловерующей современности. Дух Божий, укрепивший умершего при смерти его и в жизни его! Не покидай и нас, взирающих на удаление его в лучший мир, если не сугубо, как в Елисея после Илии, хотя по мерности нашей. Аминь».

Говорить ли о том сильном впечатлении, которое произвело на слушателей вдохновенное, прочувствованное слово преосвященного Антония? Содержание его, основанное на дивном многолетнем знакомстве проповедника с почившим, на дружеских отношениях к нему, проникнутых единством высоких духовных стремлений и идеалов, как раз соответствовало настроению минуты, рисуя высокий, в высшей степени притягательный нравственный облик почившего и тем смягчая тяжесть понесенной утраты...

Отпевание было совершено преосвященными Никоном и Антонием. Им сослужили, при участии архимандрита Исидора, настоятеля Бахчисарайского монастыря, до 30 священнослужителей — городских и приехавших из уездов епархии. Пред отпеванием ректор семинарии, протоиерей В. В. Знаменский, произнес речь. Товарищ почившего по семинарии,

¹³¹ Флп. 1:21.

¹³² Флп. 1:23.

¹³³ См.: Иже во святых отца нашего Иоанна, архиепископа Константинопольского, Златоустаго, слово огласительное во святой и светоносный день преславного и спасительного Христа Бога нашего Воскресения. Триодъ Цветная. М., 2002. Л. 8 об. — 9. — Ред.

отец ректор коснулся, кроме черт характера почившего и того, как они отразились в служебной его деятельности, и школьных годов, времени обучения в семинарии, — еще тогда было заметно в нем стремление быть человеком идеи и долга.

Характеризуя его деятельность в сане епископа, отец В.В. Знаменский, обращаясь к почившему, говорил: «Строго требовательный к себе, ты и от других ждал служения долгу прежде всего. Не словом только, но и всем строем своей жизни ты исповедывал, что *Царство Божие нудится*¹³⁴, с трудом и усилиями достается. Потому бдительно всегда относился к себе, не боялся никакого труда, ради блага паствы не знал границ своему самоотвержению. Подобное же желалось тебе видеть и в соратниках твоих на ниве Христовой. И как радовался ты, когда и в других замечал возгорающийся священный огонь ревности служения благу Церкви Божией, на каком бы то ни было поприще, хотя бы самом ограниченном! Твое любвеобильное сердце с особенною отрадою открывалось тогда для любви и милости. Ты не мог служить двум господам, и путь любви строго различал от послабления, направлял его только чрез правду, и за нею только, вместе со святым Апостолом, видел мир и радость духовную»... «Сердечный призыв безраздельно и ревностно служить благу Христовой Церкви, исполнять ее священные уставы — этот призыв был и последним твоим заветом, который изрекли твои уста, уже косневшие в предсмертные минуты».

В конце отпевания, перед чтением разрешительной молитвы, преосвященный Никон обратился к молящимся от лица почившего Святителя со следующими словами из его завещания таврической пастве: «Прошу прощения у всех, кого обидел делом, словом или помышлением, намеренно или ненамеренно. Если кто имеет что-либо против меня, от всей души прощаю. Прошу молитв, чтобы Господь во всем простил меня и воспринял в Свою милость. Призываю благословение Божие на всю паству с ее пастырями. Заповедую ей любить больше жизни Церковь православную, любить свой приход с храмом, школой при нем, почитать пастырей и вести жизнь по заповедям Божиим, в тишине и мире. Прошу всех молиться, да помилует меня Господь и да воспримет в Свои светлые кровы». При прощении с почившим сказано было несколько прочувствованных слов признательности и молитвенных благожеланий протоиереем М. Бензиным от лица духовенства города Севастополя.

Торжественно умильное совершение отпевания закончилось к двум часам дня.

Место для погребения указано было еще при жизни самим почившим архипастырем, и письменно в своем завещании он выразил волю, чтобы тело его погребено было в кафедральном соборе с левой стороны, в соответствии с находящейся на правой стороне могилой бывшего преосвященного Таврического Гурия¹³⁵. Когда по окончании отпевания

¹³⁴ Мф. 11:12.

¹³⁵ Гурий (Карпов Григорий Платонович; 1814–1882), архиепископ Таврический и Симферопольский. Выпускник СПбДА (1839), с 1856 по 1864 г. начальник Пекинской духовной миссии. С 1865 г. — настоятель Московского Симонова монастыря. С 1866 г. — настоятель посольской церкви в Риме. В 1866 г. хиротонисан во епископа Чебоксарского, викария Казанской епархии. С 1867 г. — епископ Таврический и Симферопольский. С 1876 г. — почетный член Церковно-археологического общества и Киевской ДА. В 1881 г. возведен в сан архиепископа. — *Ред.*

и обнесения вокруг храма гроб поднесен был к могиле, смотритель духовного училища А. И. Леонтьев¹³⁶ произнес последнюю речь. Земляк и почти товарищ почившего по Петербургской духовной академии¹³⁷, смотритель училища, как человек близкий к почившему в годы епископства, в своей речи отметил две главные черты характера почившего Святителя. Это — долг, самоотверженный труд на пользу Церкви и ближним и любовь — живая, деятельная — к людям. Всю жизнь свою епископ Михаил был верен этим началам. В школе — средней и высшей — и в жизни он в своих действиях руководился сознанием христианского долга. Еще в школе он заслужил звание христианина-философа, был вождем и руководителем своих товарищей в стремлении к осуществлению идеи долга; самоотверженным ревнителем правды Божией, право правящим слово святой истины¹³⁸ заявил себя почивший и в жизни, особенно в годы епископства, несмотря на тяжкий недуг, приковавший его к постели. Сказав затем о том, что почивший был враг всяких сделок с совестью, оправдываемых «практическою мудростью во имя мнимого мира в общежитии, во имя личного самосохранения и спокойствия», враг всякой неопределенности, как «вывески, беспочвенности, бесхарактерности, как признака плохого общественного деятеля», оратор продолжал: «И мы знаем, с какою болью сердца, с какою душевной тугою встречал ты такие явления в области своего архипастырского служения; знаем, каких мучений, скольких бессонных ночей стоило для тебя, ввиду этих явлений, решиться так, как подсказывал тебе твой долг... И, без сомнения, это ускорило ход твоей болезни, ускорило и кончину твою, Владыко...» «Другая черта в твоей жизни и характере, архипастырь, — говорил далее оратор, — это любовь к людям, твое мягкое, деликатное отношение к ним. Ты принадлежал к числу тех избранных и редких натур, одно появление которых в людской среде разносит свет и мир. Несколько простых слов, один взгляд твой, одна улыбка — добрая, ласковая, любящая улыбка, — и человек, первый раз видевший тебя, привязывался к тебе всем сердцем, считал счастьем, если лишний раз приходилось видеть тебя и беседовать с тобой». Затем оратор остановил свое внимание на том, как любили почившего архипастыря дети, ученики и ученицы разных учебных заведений, посещение которых для последних было поистине светлым событием. Люди бедные обращались к нему за помощью и поддержкою, обиженные и больные с просьбою о защите против несправедливости, люди, нуждающиеся в духовной помощи и поддержке, тотчас получали ее. Доказательством готовности почившего епископа помочь людям, нуждающимся в нравственной поддержке и руководстве, служит «изумительная по своей обширности и разнообразию предметов» переписка Владыки с людьми, обращавшимися к нему за нравственным успокоением и поддержкою. «На все эти письма, — говорил оратор, — ты, больной и слабый телом, но крепкий духом, находил возможность отвечать с полною готовностью и любовью. То утешаешь ты своего ближнего в понесенном им тяжком горе, то успокаиваешь его совесть, смущаемую вопросами примирения веры и рассудка, укрепляешь его волю,

¹³⁶ Автор жизнеописания епископа Михаила (Грибановского), см. с. 800–804. — *Ред.*

¹³⁷ Окончил курс в 1885 г. — *А. Л.*

¹³⁸ Из последования Божественной литургии свт. Иоанна Златоуста. — *Ред.*

ослабевающую в стремлении к исполнению заветов христианского самовоспитания, то врачуешь большую, страдавшуюся душу скептика».

После речи смотрителя училища было вознесено Господу последнее заупокойное моление у гроба, тело почившего было предано земле, гроб был закрыт, опущен в могилу, и вскоре своды могильного склепа сокрыли от взоров присутствовавших дорогие останки почившего Святителя. На месте его упокоения временно поставлен был аналой и на нем икона святителя Михаила, первого митрополита Киевского, небесного покровителя усопшего архипастыря. Через три года усердием друзей и почитателей почившего Владыки на этом месте был поставлен мраморный памятник — киот с иконой святителя Михаила, митрополита Киевского¹³⁹, и перед нею — аналой с изображением раскрытого на нем Евангелия. Слова Вечной Божественной Книги, начертанные здесь, — *Се же есть живот вечный, да знают Тебе единого истинного Бога, и Егоже послал еси Иисус Христа*¹⁴⁰ — как нельзя лучше характеризуют всю жизнь почившего Святителя, его идеалы, его деятельность. В то же время эти слова служат дополнением эпитафии к его сочинению «Над Евангелием»: *Во Христе сокрыты все сокровища премудрости и ведения*¹⁴¹ — этот текст в качестве эпитафии выбран самим Святителем. В нем — вечный принцип жизни, необходимое условие гармонически стройного мировоззрения, благодатного состояния духа, которое испытывали великие праведники, поставившие целью своей жизни воплощение в своих действиях глаголов вечной жизни.

Весть о болезни епископа Михаила и затем о смерти его разнеслась далеко за пределы Таврической епархии. Из разных мест приходили письма, телеграммы с выражением сочувствия и молитвенных благожеланий почившему; во время его тягостной болезни несколько раз изволила осведомляться о состоянии его здоровья Ее Величество, королева эллинов, Ольга Константиновна, всегда с неизменным сожалением вспоминая о переходе почившего из Афин на службу в Россию. О К. П. и Е. А. Победоносцевых, о В. К. Саблере, товарищах, друзьях и почитателях почившего нечего и говорить. Усиление болезни Владыки заставляло сердца их с невыразимой болью ждать неизбежной развязки; наступление же этой развязки, скорбная весть о ней дали сразу почувствовать, что в лице почившего многие из них в этой жизни лишились самого лучшего, самого драгоценного, что скрашивало эту жизнь, что служило путеводным светочем в ней... По замыслу друзей и почитателей почившего и на их же средства устроен и памятник на могиле его; по их же мысли положено начало и учреждению стипендии его имени при Симферопольском духовном училище. Некоторые из почитателей, помимо письменного выражения своих чувств по получении известия о горестной утрате на имя непосредственных свидетелей кончины незабвенного Святителя — преосвященных Никона и Антония и других лиц, бывших при

¹³⁹ Икона эта — с позлащенным серебряным окладом — поднесена была Владыке крестьянами села Нижнего Куркулака, признательными Святителю за открытие в их селении церкви-школы. — А. Л.

¹⁴⁰ Ин. 17:3.

¹⁴¹ Кол. 2:3.

больном, откликнулись на печальное событие и в современной печати. Так появились воспоминания о нем, публикация его писем и т. п. Между воспоминаниями обращает на себя внимание по верности характеристик почившего, по теплоте чувства статья, принадлежащая перу лютеранина. Это — статья Р. Х. Лепера¹⁴² под заглавием: «Памяти преосвященного Михаила, епископа Таврического»¹⁴³. Ею — в виде заключения — мы и закончим свой биографический очерк. Приводим ее буквально.

«19 августа скончался преосвященный Михаил, епископ Таврический, и не в одной только его епархии, а в каждом уголке России найдутся люди, которые искренно оплакивают его кончину. Каждому из нас хочется говорить и слышать о нем, соединиться со знавшими его в воспоминании о том, как все любили и чтили его. Да, покойный был не простой человек. Мы потеряли в нем не только иерарха и богослова, а истинного епископа, настоящего духовного отца: это был яркий светильник; для многих из нас с ним угасло лучшее, что мы имели в сей жизни.

За что мы любили его? За то, что около него мы становились чище и лучше. Верил он глубоко и убежденно, и вера его действовала неотразимо и на молившихся с ним в церкви, и на его собеседников. Его чудная служба в церкви, где каждое слово произносилось им ясно и внятно, с теплым чувством, глубокою верою, привлекала толпы. Беседовать же с ним, слышать его умную, искренне-убежденную речь — было истинное счастье. Он сумел, несмотря на свой высокий сан, не оттолкнуть нас от себя, даже и самых слабых в вере. — Преосвященный Михаил был доступен для всякого. Простой, обходительный, ласковый, он глядел на каждого своими кроткими, карими, пронизательными глазами и, казалось, видел душу собеседника. Каждый находил у него доброе слово, умный совет, а близость его, общение с ним приближало душу к Богу. И не тем он действовал благотворно, что навязывал кому-нибудь веру, что желал во что бы то ни стало учить. Нет, еще сам того не сознавая, человек начинал близ него чувствовать, что самое существенное проявление веры — любовь к людям: такая уж атмосфера любви, всепрощения к людям царила около него. Говорил он просто, тихо, сердечно, и кто имел счастье беседовать с ним, тот всегда уносил в своем сердце тихое, теплое чувство: земные тревоги и заботы уходили куда-то прочь.

И тем действительнее был его пример, тем глубже западали его слова, что рядом с горячей, неотразимой верой, рядом со смирением и кротким сердцем, с живым интересом к человеку — он соединял глубокий, пытливый ум и солидное образование. Несомненно, преосвященный Михаил был одним из образованнейших людей нашего времени.

Глубокий знаток Священного Писания, он последние годы с любовью и усидчивым прилежанием работал над обширным трудом о синхронизме евангельских событий, который должен был явить его огромную научную эрудицию и проникнутое истинной верой понимание духа и смысла Евангелия. Установить точку зрения истинного христианина,

¹⁴² См. о нем прим. 76 на с. 759.

¹⁴³ Статья напечатана первоначально в «Церковных ведомостях» за 1898 год, № 36, а затем перепечатана в Таврических епархиальных ведомостях за тот же год, № 19. — А. Л.

согласную с откровением Христа, и твердо держаться ее при рассмотрении и уяснении научных вопросов и положений — это было всегдашним неуклонным стремлением почившего. Особенно интересовался он философией и углублялся в исследование самых отвлеченных вопросов. Его кандидатская диссертация написана на тему о философии Гераклита Эфесского, а в магистерской, об «Истине бытия Божия», он, исходя из осторожного и умелого разбора философских положений Канта, искусно и умело указывает и исправляет его ошибку. Но его интерес не ограничивался богословием и философией: всякое движение в любой науке, не противоречившее учению Христа, интересовало и радовало его. Классическая философия, мифология, история и археология, физика и математика, физиология, медицина, явления спиритизма и ясновидения — одинаково интересовали его. Во всем хотел он быть одинаково осведомленным. Но особенно его любовью из наук пользовалась астрономия. С какою радостью углублялся он в изучение звездного мира, с каким восторгом часами созерцал он, особенно в безлунные ночи, красоты неба.

Но и жизнь человеческая привлекала его не менее законов природы и открытий научных. Литературу классическую и современную русскую знал он, как немногие, особенно же любил Достоевского. В литературе, как в зеркале, изучал он живого человека. Проницательный ум его, верно направленный познанием Бога, обогащенный солидными знаниями по разнообразным отраслям наук, изощренный самостоятельным философским мышлением и научной работой, всегда подсказывал ему разумное, ясное решение по многообразным жизненным вопросам.

В наше тяжелое время безверия как нужны нам такие верующие просвещенные люди, как они освещают наш темный жизненный путь! Многому научил нас, много, много любви зажег в наших сердцах этот человек! Да будет ему Царство Небесное!»

А. Л.¹⁴⁴



¹⁴⁴ Александр Иванович Леонтьев. — *Ред.*

Александр Иванович Леонтьев – друг и жизнеописатель епископа Михаила (Грибановского)

В 1898 году в Симферополе скончался епископ Таврический и Симферопольский Михаил (Грибановский), один из наиболее авторитетных мыслителей и деятелей Русской Православной Церкви 2-й половины XIX века. В 1911 году в Полтаве, 13 лет спустя после кончины архипастыря, вышла книга «Преосвященный Михаил (Грибановский), епископ Таврический и Симферопольский (1856–1898). Биографический очерк (с портретом и автографом почившего епископа)». Книга эта является наиболее полным жизнеописанием преосвященного Михаила.

Автор книги (скромно именующий себя составителем), следуя традиции древнерусских книжников, скрыл свое имя; на титульном листе указаны литеры: А. Л. В результате на протяжении вот уже почти века книга эта значится в каталогах библиотек как книга неизвестного автора. Мы использовали метод анализа содержания книги и других источников информации и сопоставления полученных данных для атрибуции авторства. Попытка, как представляется, увенчалась успехом. Впрочем, предлагаем судить об этом читателю.

То, что автором книги был человек, близко знавший епископа Михаила (Грибановского), становится понятным уже с первых ее страниц. В разделе «Вместо предисловия» «составитель» пишет: «Для лиц, близких к почившему, имевших счастье знать его, беседовать с ним, пользоваться его духовным руководством остается утешать себя сознанием, что хотя маленькая частица его жизни здесь, на земле, имела отношение к их собственной. В то же время для них дорога должна быть каждая строчка его письменного слова, рисующая его привлекательный духовный образ. В этих видах и предпринято редакцией новое, дополненное издание сборника его статей «Над Евангелием», издана часть его писем, имеется в виду отпечатать его дневники, записи и заметки»¹.

Как видим, автор книги, во-первых, близко знал епископа Михаила, во-вторых, имел доступ к его личному архиву, в-третьих, принимал участие в публикации части его материалов.

Далее. Автор чрезвычайно подробно излагает обстоятельства кончины преосвященного Михаила, что выдает очевидца. Впрочем, об этом он и сам проговаривается:

¹ А. Л. Преосвященный Михаил (Грибановский), епископ Таврический и Симферопольский (1856–1898): Биографический очерк (с портретом и автографом почившего епископа). Полтава, 1911. С. VI.

«С 11 часов до 3 часов [19 августа] при постели больного дежурить пришлось пишущему эти строки»².

Но кто он, этот близкий епископу человек с инициалами А. Л.? На последних страницах книги читаем: «Когда, по окончании отпевания и обнесения вокруг храма, гроб поднесен был к могиле, была произнесена последняя при гробе речь смотрителем духовного училища А. И. Леонтьевым. Земляк и почти товарищ почившего по Петербургской духовной академии (окончил курс в 1885 году), смотритель училища, как человек близкий к почившему в годы епископства, в своей речи отметил две главные черты характера почившего святителя. Это — долг, самоотверженный труд на пользу церкви и ближних, и любовь — живая, деятельная к людям. [...] Доказательством готовности почившего помочь людям, нуждающимся в нравственной поддержке и руководстве, служит изумительная по своей обширности и разнообразию предметов переписка Владыки с людьми, обращавшихся к нему за нравственным успокоением и поддержкою. На все эти письма, — говорил оратор, — ты, больной и слабый телом, но крепкий духом, находил возможность отвечать с полною готовностью и любовью. То утешаешь ты своего ближнего в понесенном им тяжком горе, то успокаиваешь его совесть, смущаемую вопросами примирения веры и рассудка, укрепляешь его волю, ослабевшую в стремлении к исполнению заветов христианского самовоспитания, то врачуешь больную, исстрадавшуюся душу скептика»³.

Таким образом, внимательное прочтение книги о епископе Михаиле (Грибановском) позволяет предположить, что ее автором был смотритель Симферопольского духовного училища Александр Иванович Леонтьев: он, во-первых, был близок к епископу, во-вторых, имел доступ к материалам его личного архива (в частности, к переписке). Но попробуем поискать дополнительных тому подтверждений.

В 1898 году в «Таврических епархиальных ведомостях» был напечатан материал, озаглавленный «Последние дни жизни, кончина и погребение Преосвященного Михаила, епископа Таврического и Симферопольского». Вот что сказано здесь о последних минутах жизни епископа: «Чувствовал больной, что смерть уже витает около него, что доживает он последние минуты. Подозвав к себе смотрителя духовного училища [А. И. Леонтьева], он едва уже выговорил следующие слова: “Прошу, передайте друзьям, чтобы не удалялись...”»⁴. Из этого же материала явствует, что А. И. Леонтьев был товарищем преосвященного Михаила не только по Петербургской духовной академии, но и по Тамбовской семинарии⁵.

Последние сомнения развеяли следующие материалы. В 1910 году в «Таврическом церковно-общественном вестнике» была помещена статья, посвященная 25-летней педагогической деятельности А. И. Леонтьева. В ней отмечалось, что юбилар 11 лет (с 1885 по 1896 год) состоял в должности преподавателя русской словесности Полтавской духовной семинарии (следовательно, в Полтаве, где была издана интересующая нас книга, у него

² Там же. С. 121.

³ Там же. С. 130–131.

⁴ Таврические епархиальные ведомости. 1898. № 18. С. 1204–1205.

⁵ См.: Там же. С. 1229–1230.

имелись прочные связи) и 14 лет (с 1896 по 1910 год) — в должности смотрителя Симферопольского духовного училища. В статье обращалось внимание на то, что «особенною любовью и даже дружбой пользовался Александр Иванович со стороны приснопамятного, ныне покойного, Преосвященного Михаила, бывшего в то время Полтавским викарием. Преосвященный Михаил высоко ценил Александра Ивановича и, с переходом своим на Таврическую епископскую кафедру, переместил, можно сказать, Александра Ивановича из Полтавы в Симферополь на занимаемую ныне должность смотрителя духовного училища»⁶.

Наконец, в «Таврических епархиальных ведомостях» за 1911 год сообщалось: «Вышла из печати новая книга «Над Евангелием» (1–257 стр.). С биографией (1–136 стр.), портретом и изображением памятника на могиле почившего святителя. — Полтава, 1911 г. (т.е. фактически было издано две книги, одна из которых — атрибутируемая нами биография епископа Михаила (Грибановского). — *Авт.*). [...] Чистый доход от продажи издания, согласно воле почившего архипастыря, поступает на образование фонда для приобретения религиозно-нравственных брошюр и листовок и бесплатной раздачи их народу во время чтения акафистов в Симферопольском кафедральном соборе. Главный склад издания: Симферополь, квартира смотрителя духовного училища А. И. Леонтьева, на имя которого и адресуйте требования о высылке книг. Там же имеются в продаже «Письма Преосвященного Михаила, почившего епископа Таврического»»⁷.

Все вышеизложенное позволяет сделать следующий вывод: никто иной, как А. И. Леонтьев был причастен к изданию всех трех книг, имевших отношение к преосвященному Михаилу, а именно: книги епископа «Над Евангелием», сборника писем преосвященного Михаила, а также книги о нем.

Таким образом, примененный нами метод атрибуции дает достаточное основание утверждать, что автором изданной в 1911 году книги о епископе Михаиле (Грибановском), скрывшим свое имя за инициалами «А. Л.», был Александр Иванович Леонтьев (1860–?) — земляк, близкий друг, душеприказчик и хранитель архива преосвященного Михаила, в 1896–1920 годах — последний смотритель Симферопольского духовного училища.

Большой интерес для исследователей представлял бы личный архивный фонд А. И. Леонтьева, составной частью которого было, как вытекает из вышесказанного, рукописное наследие преосвященного Михаила. Увы, архив А. И. Леонтьева отыскать не удалось; вероятно, он погиб.

Но архивные поиски привели нас к недавно рассекреченному судебнo-следственному делу А. И. Леонтьева и О. И. Леонтьевой 1927 года, хранящемуся в архиве Главного управления Службы Безопасности Украины в Крыму (Д. 010162).

67-летний Александр Иванович Леонтьев и его 64-летняя сестра Ольга Ивановна были арестованы органами ГПУ Крыма 20 июля 1927 года. Из анкетных данных явствует,

⁶ Таврический церковно-общественный вестник. 1910. № 31. С. 1382.

⁷ Таврические епархиальные ведомости. 1911. № 28. С. 376.

что они родились в селе Борки Шацкого уезда Тамбовской губернии, в семье учителя. Александр Иванович всю жизнь учительствовал, а Ольга Ивановна, проучительствовав после окончания гимназии несколько лет, в дальнейшем жила на иждивении брата.

Примечательно, что Александр Иванович всю жизнь оставался холостяком, а Ольга Ивановна, как указано в анкете, — девицей. Не исключено, что на них повлиял пример Михаила (Грибановского), старшего товарища А. И. Леонтьева по Петербургской духовной академии, который принял в 1884 году монашество и тем восстановил в академии после 20-летнего перерыва институт студенческого монашества.

На допросе, состоявшемся в день ареста, 20 июля 1927 года, А. И. Леонтьев показывал:

«Родился в 1860 г. в семье учителя. Воспитывался у дяди, в то время управлявшего сахарным заводом в Тамбовской губернии, который определил меня в Шацкое уездное [духовное] училище, затем в Тамбовскую семинарию, по окончании которой поступил в Петербургскую духовную академию, по словесному отделению. В 1885 г. поступил преподавателем в женскую гимназию, духовную семинарию и институт благородных девиц г. Полтавы, где прослужил до 1896 г. В конце 1896 г. перешел в г. Симферополь, где был назначен заведующим и учителем духовного училища. В 1919 г. я перешел на должность преподавателя в женскую гимназию, в 1921 г. — преподавателем быв. коммерческого училища — промышленно-экономический техникум. Одновременно был преподавателем в 11 школе 1-й ступени. С 1923 года состою преподавателем фармтехникума. С 1926 г. — преподаватель в 5-й соединенной школе.

В бытность белых в Крыму я все время занимался учительством. Имел знакомство с белыми офицерами, ранее занимавшими должности школьных преподавателей в гимназиях. Других знакомств не имел».

За что же были арестованы брат и сестра Леонтьевы? Ответ находим в заключении по их следственному делу, составленному 18 ноября 1927 года следователем П. Кузьминым: «В ГПУ Крыма стали поступать сведения, что гр-ка Дмитриовская А. Н., жена бывшего попа (добавим: расстрелянного красными в 1921 году. — *Авт.*), занимается систематически антисоветской агитацией в форме брюзжания и недовольства на Советскую власть и «пророчества» ей скорого падения. В дальнейшем было установлено, что на гр-ку Дмитриовскую, у которой сын находится в эмиграции (добавим: он служил в Добармии и ушел с Врангелем. — *Авт.*), влияет учитель Леонтьев и его сестра Ольга Ивановна. У Леонтьевых на квартире иногда собиралась антисоветски настроенная интеллигенция и вела беседы на политические темы. На этих беседах Леонтьев внушал собравшимся, что скоро, якобы, наступит падение Соввласти, что в Харькове в этом направлении работают нелегальные организации и т.д. Кроме того, Леонтьев, пользуясь своим знакомством, через сестру Дмитриовской Хотовецкую добыл неопределенное количество чистых бланков Наркомпроса и использовал их как для себя, так и давал другим.

Произведенным следствием все вышеуказанное подтвердилось.

Кроме того, установлено, что к Леонтьеву из Харькова приезжал некто гр-н Сакун (студент Харьковского Технологического института, бывший ученик А. И. Леонтьева. —

Авт.), который информировал Леонтьева о деятельности нелегальных к[онтр]р[еволюционных] организаций в Харькове.

Гр-ка Леонтьева в работе своего брата принимала активное участие.

На основании вышеизложенного и материала, имеющегося в деле, считаю предъявленное Леонтьевым обвинение доказанным, посему полагал бы:

Дело № 53021 на гр-н Леонтьевых передать на рассмотрение Особого Сопецаания при Коллегии ОГПУ.

Пом. Уполномоченного 5 Отд. СО ОГПУ Кузьмин».

26 ноября 1927 года брат и сестра Леонтьевы были освидетельствованы консультацией врачей больницы при Крымизоляторе. У Александра Ивановича было обнаружено хроническое воспаление сердечной мышцы с явлениями недостаточной сердечной деятельности (отеки ног), а у Ольги Ивановны — туберкулез легких «с наклонностью к кровохарканию при общем малокровии, физическом и нервном истощении и артериосклерозе».

По постановлению Особого Сопецаания при Коллегии ОГПУ от 19 декабря 1927 года брат и сестра Леонтьевы были приговорены к лишению свободы сроком на 6 месяцев по статье 58-10 УК РСФСР. Согласно ст. 2 амнистии от 6 ноября 1927 года, этим постановлением от наказания они были освобождены.

Дальнейшая судьба А. И. и О. И. Леонтьевых неизвестна. В 1994 году они были реабилитированы.

...10 октября 1910 года в Симферопольском духовном училище торжественно чествовали А. И. Леонтьева по случаю 25-летия его педагогической деятельности. С приветственной речью выступал и ученик IV класса училища Михаил Колесников. Обращаясь к юбиляру, он заявил: «Будучи зрителем, Вы вместе с тем несете и труд преподавателя катехизиса, церковного устава и русской истории. Преподавая эти предметы, Вы стараетесь вселить в нас любовь к Богу и всему церковному, преданность царю и родине, и Ваше ясное изложение этих наук влечет нас к ним и значительно облегчает нелегкий труд усвоения их».

Увы, новой власти преподаватели перечисленных учебных дисциплин и воспитатели указанных качеств стали не только не нужны, но вредны и опасны.

*Инна Пшенева,
Сергей Филимонов,
профессор Таврического
национального университета*



Приложение 2

Наречение и хиротония архимандрита Михаила во епископа Прилукского, викария Полтавской епархии¹

В среду 3 августа в Святейшем Синоде происходило наречение настоятеля посольской церкви в Афинах архимандрита Михаила во епископа Прилукского, викария Полтавской епархии.

Архимандрит Михаил (Грибановский), уроженец Тамбовской епархии, — магистр С<анкт>-Петербургской духовной академии, XLI курса (1880—1884). По окончании академического курса, в течение которого он принял иночество, иеромонах Михаил в мае 1884 года богословским отделением Академии был представлен академическому совету для замещения кафедры основного богословия. После защиты им в собрании профессоров диссертации *pro venia legendi* под заглавием «Религиозный элемент в философии Гераклита» и двух пробных лекций, иеромонах Михаил 14 июня 1884 года был допущен к преподаванию в Академии основного богословия в качестве приват-доцента, с возложением на него обязанностей штатного преподавателя. В 1887 году он был назначен исправляющим должность инспектора С<анкт>-Петербургской академии и утвержден в степени магистра богословия по защите представленной им диссертации под заглавием «Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью. Выпуск первый. Истина бытия Божия». В следующем году иеромонах Михаил был утвержден в должности инспектора и возведен в сан архимандрита. Через два года расстроившееся здоровье о<тца> архимандрита заставило его просить об увольнении от духовно-учебной службы, каковое и последовало по определению Святейшего Синода от 16—19 августа 1890 года, а 22 августа того же года архимандрит Михаил был назначен настоятелем посольской церкви в Афинах и эту должность проходил до настоящего времени. По всеподданнейшему докладу Святейшего Синода 28 июня сего года последовало Высочайшее соизволение на возведение архимандрита Михаила в сан епископа с назначением его викарием Полтавской епархии. Чин наречения о<тца> архимандрита во епископа совершали: первенствующий член Святейшего Синода высокопреосвященный митрополит Палладий и присутствующие в Святейшем Синоде преосвященные архипастыри: Антоний, архиепископ Финляндский, Виссарион, епископ Костромской и Галичский, и епископ Маркелл,

¹ Печатается по: Прибавление к «Церковным ведомостям». 1894. № 33. С. 1144—1148 (речь на с. 1147—1148).

а хиротония во епископа совершена собором архипастырей 6-го августа в Казанском соборе. При наречении во епископа о<тец> архимандрит Михаил произнес нижеследующую речь:

Речь архимандрита Михаила при наречении его во епископа Прилуцкого

Ваше Святейшество,
богомудрые архипастыри и отцы.

Изволением всеблагого Бога, избранием Вашего Святейшества и утверждением Благочестивейшего Государя нашего я призываюсь к высшему служению в Христовой Церкви в сане епископа. В настоящие, страшные для меня по своему значению, дни мне постоянно предносятся прощальные слова небесного Пастыреначальника Господа нашего Иисуса Христа, сказанные Им апостолам, а чрез них и их преемникам епископам, пред вознесением Его на небо: «Дадется Ми всяка власть на небеси и на земли: шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам: и се, Аз с вами есмь во вся дни до скончания века» (Мф. 28:18–20).

Этими словами Господь Божественной властью налагает на меня в ближайшем будущем три величайших обязанности: учить, возрождать и воспитывать. И должен, подобно апостолам, быть пламенеющим светочем веры, надежным хранителем и воодушевленным провозвестником преданного Церкви учения Христова. Подобно им, я должен буду, в пределах вверенной мне области лично и устами пресвитеров, безбоязненно и настойчиво проповедывать Евангелие Царствия Божия всем и всюду, приспособляясь ко всякому духовному и телесному возрасту и ко всякому внешнему положению, чтобы во всех возбудить жажду духовного обновления свыше.

Как и апостолам, мне дана будет власть, самому и чрез пресвитеров, раздавать дары Святого Духа, потребные и необходимые для благодатного перерождения людей. На мне будет лежать обязанность всячески возгревать этот божественный дар в себе и в своих сослужителях-пастырях и всемерно заботиться о том, чтобы благодатное перерождение постепенно проникло во все области внутренней и внешней жизни пасомых.

Я должен буду воспитывать паству, как воспитывали ее апостолы, примером, словом, житием, духом, любовью, верой, чистотой и своими заботами об устройении ее церковной жизни. Создавать прочные навыки к исполнению заповедей Христовых можно только чрез такое устройство жизни под сенью Церкви, чтобы верующие всегда находили самые настоятельные побуждения, самые ясные пути и самые верные средства к познанию и осуществлению воли Господней.

Я не смею сказать даже и того, что ясно представляю себе всю трудность возлагаемых на меня обязанностей: так они велики и многосложны. Их трудность усугубляется еще тем, что исполнение их находится в самой тесной жизненной зависимости от степени одушевления, преданности Христу и взаимного единения ближайших соратников-

пастырей, воспитание и подготовка которых составляет еще одну из самых важнейших и труднейших обязанностей епископа.

Знаю я свою телесную немощность, сознаю и все ничтожество моих духовных сил. Тем не менее мне не приходило и на мысль противиться Вашему избранию меня недостойного быть одним из преемников апостольской власти: я всем своим существом уразумеваю в этом волю сладчайшего Господа нашего Иисуса Христа, Которому я посвятил мою жизнь и Который Своею благодатью через любовь людей хранил ее доселе в хрупком сосуде моего тела, вопреки человеческим соображениям. Я знаю, в кого уверовал, и уверен, что Он силен сохранить залог мой на оный день (2 Тим. 1:12). Прошу и умоляю вас, богомудрые архипастыри, не оставить меня своими молитвами, руководством и поддержкой на многотрудном и тернистом пути моего служения. Благодарю Бога, что Он судил мне первые шаги этого служения совершать под водительством такого мудрого и любвеобильного архипастыря, как преосвященный Полтавский. Живу надеждой, что и наш искони православный народ, жаждущий устроить свою жизнь по Христу, своими молитвами, своей преданностью Церкви и своей любовью к архипастырям будет постоянно поддерживать пламень моего духа в служении Господу и в трудные минуты борьбы со тьмою и злобою мира будет оживлять мою непоколебимую веру, что спасет Господь Свой новый Сион и пребудет с нами во вся дни до скончания века. Аминь.



Приложение 3

О монашестве ученом¹

I

Заводим речь об этом предмете согласно обещанию, данному нашим читателям полгода назад в ответ на вопрос в области церковно-приходской практики: «может ли монах проповедовать». На основании примеров из святоотеческой истории мы утверждали, что может, но *за послушание*, и обещали посвятить особую статью для разъяснения того, как совмещается подвиг жизни монашеской с пастырской деятельностью.

Что такое монашество по существу? *Как жизненный принцип* монашество заключается в том, чтобы ставить *единственной* целью своей жизни созидание своего внутреннего человека, т. е. уничтожение греховных склонностей или совлечение *всего человека, тлеющего в похотех прелестных*², и воплощение в себе нового человека, т. е. духовных совершенств, заповеданных учением благодати. Подобное определение цели принятия монашества явствует и из чина пострижения, и из всех отеческих писаний о монашеской жизни, между коими главнейшие состоят из указания, во-первых, свойств греховной природы нашего падшего естества и средств к исторжению их (учение о восьми пороках), и, во-вторых, из раскрытия способов к усвоению совершенств богоподобия и описания свойств последнего (добродетели). Но монашеская жизнь по отеческим творениям и по фактам своей пятнадцативековой истории *являлась* (*sensu Kantiano*)³ не как принцип только и не как раскрытие чисто субъективного психического процесса постепенного христианского возрастания человека, но и как известный специализированный способ *применения* этого процесса к жизни, как известный определенный индивидуальный и общественный *быт*. Раскрытием и регламентацией этого способа занимаются монастырские *уставы*, сохраняющиеся в предании и писанные.

Вопрос о совмещении монашества с пастырством, естественно, возникает потому, что пастырство есть деятельность общественная, требующая от пастыря и духовного участия в жизни мирян, и постоянного внешнего соотношения с людьми, а монашество ставит

¹ Печатается по: С. С. Б. [Антоний (Храповицкий), иером.] О монашестве ученом. I. Церковный вестник. 1889. № 29. С. 505–507.

² См.: Ефес. 4:22. — Ред.

³ В кантовском понимании (лат.). По Канту, предмет, данный в опыте (явление), отличен от предмета по его существу (вещь сама по себе). — Ред.

своею единственною целью внутреннее самовоспитание, средством же к нему уставы предлагают уединение и отрешение от мирских людей и дел. Впоследствии даже психический процесс усовершенствования был специализирован почти исключительно к *покаянию* и самый подвиг монашества сужен до понятия подвига покаяния, — прибавим, параллельно с подобным же пониманием существа христианской религии вообще, каковое ее понимание имелось еще у преп. Ефрема Сирина, а после Дамаскина стало господствующим, чтобы не сказать исключительным, до наших дней.

Когда начинаешь говорить о совмещении пастырства с принципом монашества, возражатели прерывают: монашество как учреждение не есть принцип, ибо, как таковой, оно ничем не различается от христианства вообще, а потому вопрос может быть только о совместимости уставов с пастырскою деятельностью, на что ответ ожидается, конечно, прямо отрицательный. Но нам кажется, что монашество отличается от общехристианских обязанностей и по существу, не как нечто высшее их, что невозможно (Мф. 5:48⁴ относится ко всем христианам), но как известное специальное их определение. Усовершенствование возможно двумя путями. Я могу войти в условия того быта, в котором я создан, и, — пребывая, по слову апостола, в том звании, в котором призван⁵, — ставить себе целью совершеннейшее исполнение своих бытовых (семейных, общественных и пр.) обязанностей и вместе с тем созидание своего внутреннего человека так, чтобы быть в этом звании совершенным. Так равноапостольный Владимир, приняв крещение, остается семьянином и властелином, но то, что прежде ему служило средством для злодеяний, становится теперь путем к доброделанию, он желает исполнить все заповеди Евангелия, но прямым долгом своим почитает возвращение в себе добродетелей, — необходимых для правителя: мудрости и милосердия. Он призван в звании князя и семьянина и желает быть *князем и семьянином* христианским.

Возможен и иной путь спасения. Человек, желающий спастись или воплощать в себе христианские совершенства, отыскивает не способы их наилегчайшего проведения в свой быт, но ищет такого быта, в котором для него эта цель наилегчайшим образом достижима. Но в таком случае спросят нас: надо назвать монахом и того, кто в качестве подобного быта выбрал бы жизнь брачную? Священное Писание и история Церкви на это отвечают, что для целей духовного совершенствования, как единственных в жизни, человек не изберет жизни брачной, хотя и в последней путь нравственного совершенствования для него не пресечен (1 Кор. 7:32—40), что количество способов к удобнейшему достижению евангельских совершенств ограничено тремя монашескими обетами⁶). Все ли способы легчайшего спасения обнимает наше монашество, или возможны и другие, не вошедшие в него исторически, — это вопрос другой, но несомненно, что учреждение монашества предъявляет свое самосознание как известного принципа вообще, а не как его определенного

⁴ *Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5:48).

⁵ Ср. 1 Кор. 7:20, 24.

⁶ Разумеется в их чисто моральном, а не регламентированном смысле, где, например, послушание разумеется — только старцу; нестяжание — в смысле отсутствия денежного имущества; от подвига девства требуют — не говорить даже с женщиной и пр. — *Авт.*

бытового приложения только. Это явствует из самых обетов пострижения — чисто моральных: послушания, нестяжания и девства и из всего чина, где нет речи об обязательности известного сложившегося бытового режима. То же подтверждает и история монашества: сперва были только анахореты, затем явились киновии и уставы, потом явилось житие скитское, столпническое, Христа ради юродство, даже миссионерство (из Киева, напр.).

Уставы, т. е. регламентировка монашеской жизни и быта, касаются только киновий и скитов; все прочие виды существовали без них. Даже более: теперешний обет — пребывать в монашестве и даже в том же монастыре, даже до смерти, явился впоследствии, а прежде пустынножителство принималось и на время. Но, скажут, те виды монашества имеют традицию в лице великих угодников; а имеет ли ее пастырская деятельность монахов? Имеет в лице древних святителей вселенских, которые не считали изменой для своего подвига жизни выходить из пустыни на патриаршие престолы; имеет и в лице святителей новейших, которые, принимая монашество по окончании курса богословских наук, несомненно шли прямо на подвиг пастырства в чине иноческом и, готовясь одинаково к тому и другому, тем самым исповедали свою веру в их полную совместимость; таковы свв. Димитрий Ростовский, Иннокентий Иркутский, Тихон Задонский. Правда, мы не имеем строго сформулированных и авторизованных Церковью регламентаций такого быта, но ведь и монастырское монашество их получило не до своего исторического возникновения, а значительно после, и между тем от этого не стало лучше и почтеннее, нежели прежде. Церковная жизнь сама в себе несет свою святость и свое оправдание: не регламентация ее узаконяет, но напротив ею-то проверяется и авторизуется; Церковь верует в единосущие Отца и Сына не потому, что так решили два собора, но соборы эти признаны, потому что оказались с внутреннею жизнью Церкви согласны⁷). Итак, вполне законно ставить вопрос о совместимости пастырства с монашеством как с принципом, как с известным внутренним расположением жизни, и отвечать на этот вопрос в смысле утвердительном с церковно-исторической точки зрения. Но религиозная жизнь интересуется не столько доказательствами положений, сколько их принципиальным разъяснением⁸; поэтому, кроме исторических доказательств, мы бы желали иметь и жизненное выяснение того, как может христианин объединять в своей душе аскетизм и попечение о душах ближних. Прежде нежели дать прямой ответ, остановимся на тех явлениях современной церковной жизни, которые вызывают самый вопрос вместе с желанием ответа отрицательного; явления эти происходят из неправильного взгляда как на монашество, так и на пастырство, и выражаются в следующего рода недоуменных указаниях.

Указывают именно на то, что сочетание этих двух званий так же мало удастся молодым ученым инокам, как служение двум господам: или одному будешь служить, а о другом не радеть, или о последнем заботиться, а о первом небрежь. При этом молодость и постоянно питаемое повышением честолюбие скоро могут заставить позабыть о спасении

⁷ О значении для Церкви всякого рода формулировок см. прекрасную статью Е. А. в «Страннике» за май 1889 года «Возможно ли догматическое развитие Церкви?». — *Авт.*

⁸ Вот почему богословская наука, если она будет только доказывать и апологировать, но не выяснять и экзегетировать, совершенно может отделиться от религиозной жизни общества и потерять на нее влияние. — *Авт.*

себя и других и извинять свои грехи против монашества пастырскими обязанностями, а грехи против пастырского долга — ссылкой на монашеские обеты; пренебрежение молитвой, посещением храма, постом, бедностью монашеского жития, забвение иноческого служения, простоты в обращении с низшими и бесхитростной искренности с высшими и т. д. — все это склонны оправдывать указанием на необходимость сохранить представительство педагогического авторитета. Участие же в мирских обедах и собраниях, разъезды по гостям и т. п. молодой инок — пастырь и педагог готов объяснить необходимостью поддерживать общение с сослуживцами ради общей пользы школы. Но враг силен, и если с ним не бороться, облекшись *во вся оружия Божия*⁹, то он скоро овладевает монахом и грозит его сделать человекоугодником и плотоугодником, принижая дух его к земле и отчуждая от всякого парения горей. Вот почему монахи пустынные относятся к своей ученой братии более враждебно, чем к пастырям мирским. Какова же пастырская деятельность молодого ученого монашества, если ради нее пренебрегается аскетизм? Конечно, есть и истинные пастыри-педагоги, каков был св. Тихон Задонский и Макарий Алтайский особенно, но их меньше, чем ученых аскетов, потому что аскетом может быть ученый монах, как педагог по призванию, так и чуждый сего призвания, но педагогом — монах, лишенный пастырского призвания, никогда не будет. Пастырское дело — дело трудное; аскетизм уединенный требует самоотречения внешнего, телесного; правда, это будет не настоящий христианский аскетизм, но теперь и таким удовлетворяются, в котором преобладают лишь плотские страсти, а об искоренении бессердечия, сухости и гордости заботятся в обителях меньше, чем прежде; да это и психологически трудно, когда вся религия для многих приобрела характер только покаяния. Труднейшее самоотречение требуется для пастырского аскетизма: здесь недостаток смирения, терпения и самоумерщвления будет сказываться губительными последствиями на каждом шагу. Поэтому от пасения душ своих питомцев монах-педагог нередко отказывается и впадает в то самое искреннее заблуждение, что так как он ведет это дело исключительно за послушание церковной власти, то он обязан лишь применять существующие узаконения, наказывать известные проступки предусмотренными в уставе семинарий карами и наблюдать за канцелярией и экономией. Нося священный сан и одежду, такой педагог рискует совершенно отождествиться с фразными чиновниками, и естественно родителям учеников остается только недоумевать, для чего монаху дали послушание, столь мало имеющее связи с духовным его возрастом, *которое есть единственная цель послушания*. При этом частые переводы монаха-педагога из одной школы в другую препятствуют ему усвоить даже такую степень привязанности к ней, какую естественно (помимо аскетизма) усваивают светские наставники-старожилы. Оторванный от воспитывающей среды монастырской и постоянно отрываемый от возможности полюбить от души какое-либо иное церковное учреждение, ученый монах естественно подвергается искушению любить всеми силами души... только самого себя и затем с двойною силою ставить вопрос о совместимости пастырской деятельности с монашеством. Положительный и прямой ответ на него мы дадим в следующем номере.

⁹ См.: Ефес. 6:11.

В прошлой статье было выяснено, что хотя точное соблюдение всех внешних предписаний общежительных уставов несовместимо с пастырско-педагогической деятельностью учебного монашества, но отсюда нельзя заключать к несовместимости такой деятельности с самым званием или чином монашеским, который заключается прежде всего в принципе, а именно — в решимости расположить свою жизнь так, чтобы жить только для созидания в себе нового человека; история святых отцов показала, что решимость эта остается исполнимою в самой действительности, если подобный искатель спасения принимается за деятельность пастырскую.

Нам должно теперь предложить посильное религиозно-психологическое выяснение подобного пути нравственного самоусовершенствования, для коего современная действительность отступает иногда так далеко, что в сознании многих, искренних даже христиан, пастырское звание является исключаящим возможность монашеского подвига.

В № 14 нашего издания были приведены те изречения Священного Писания о сущности пастырского служения и пастырского долга, которыми пользовались все отцы Церкви, от св. Иринея до св. Тихона Задонского, при изложении обязанностей христианского духовенства¹⁰. Из всех этих изречений явствует, что пастырское дело не есть деятельность внешняя для нашей души, деятельность, отрывающая человека от духовного бдения над своею внутреннею жизнью, но — деятельность *аскетическая*, не в смысле умерщвления плоти, но в смысле иного, духовного самоумерщвления ветхого человека (Ин. 10:14—17; 1 Кор. 9:19; 10:33; 15:31; 2 Кор. 4:5, 11, 12; Гал. 2:21; 4:19; Флп. 1:25; 2:17; 1 Фес. 2:8; Иер. 23 и 15; Иез. 3:13, 34 и мн. др.). Пастырской деятельности (т. е. отрешенной от внутренней жизни) нет: существует пастырская *совесть*. Как пустынный забывает весь мир и смотрит лишь на Бога и на созидание своего внутреннего человека, так и для пастыря существует только одна цель жизни — созидание сего внутреннего человека, но не в себе только, а и в пастве. Всю паству свою заключает он в свою совесть и духовно отождествляется со всеми ему порученными от Бога душами. Нечто подобное испытывает добрая мать — христианка: она во всякий момент переживает настроение каждого своего ребенка и за каждого болит душой и трепещет, чтобы он не впал в грех, не забыл Бога; так молился за детей еще праведный Иов. Пастырь не живет для себя, он душу свою полагает за овцы и очищает души своих духовных чад с такою же ревностью, как бы свою собственную. Правда, он для этой цели употребляет и внешние средства (проповедь, общественное богослужение, частные беседы), но все эти средства будут *пастырским* деланием, а не иезуитским штукмахерством лишь под тем условием, если они являются непосредственным обнаружением процесса совести. Если я говорю проповедь против пьянства, то она совершенна лишь тогда, если я в своих проповеднических сетованиях чувствую себя так, как

¹⁰ Печатается по: С. С. Б. [Антоний (Храповицкий), иером.] О монашестве ученом. II. Церковный вестник. 1889. № 30. С. 521—522.

¹¹ См.: И. А. [Антоний (Храповицкий), иером.] Исповедь пастыря пред крестом Христовым. Церковный вестник. 1889. № 14. С. 253—254. — Ред.

грешник, упрекающий себя за свои грехи, как добрая мать, умоляющая сына оставить какой-либо порок, более для нее мучительный, чем ее собственные недостатки. Из такого определения пастырского долга явствует, что и деятельность или образ жизни пастыря должен быть аскетический, внутренний. Пастырь должен много говорить, ходить и делать, но еще больше молиться, плакать, убивать эгоизм и гордость в тайнике своего сердца, должен помнить и усиленно воспроизводить не только проповедь на горе, но и молитву с борением в саду Гефсиманском. Это положительная сторона пастырской совести, отрицательная выясняется отсюда с полной точностью. Не тот есть плохой пастырь, который не знает по-гречески и не имеет музыкального слуха или внушительной наружности, но тот, кто не убил в себе себялюбия как цели жизни своей, кто не умеет молиться, кто не умеет любить, сострадать и прощать. *Ветхий человек*, а не внешние несовершенства, — вот главное препятствие в пастырском делании. А если так, то скажите, по искренней совести, выгодно ли или не выгодно для паствы, если за духовное возвращение ее возьмется такой христианин, который именно это умерщвление в себе ветхого человека сделал для себя единственной целью жизни, который ради нее отказался от всяких земных уз, от семьи, от родных, от имущества, от сословия, от своей воли, наконец? (в смысле всякого рода вещественных привязанностей, симпатий, темперамента, привычек и пр.).

Что служит у нас препятствием — перейдем к реальной жизни — к успеху всякого доброго начинания в любой общественной сфере — церковной, государственной, земной, литературной? Встреча человеческих самолюбий, нежелание деятелей поступиться личными преимуществами и корыстями, действительность в нас ветхого человека. Возможны ли были бы кровавые драмы истории, если бы алкивиады и наполеоны слышали что-нибудь о монашеских обетах и признали их душой?

Кажется, довольно сказано, чтобы с полной ясностью понять, что монашество как известный жизненный религиозный принцип (а не отрешенная от него внешняя бытовая форма) — не только не умаляет пастырского делания, но всецело служит ему на пользу, почти целиком постулируется им. Если же действительность представляет иногда примеры противоположные, то в тех случаях, когда люди не видят в своих пастырских обязанностях ничего, кроме канцелярски-чиновничьего дела, за какое воззрение и получают возмездие, если не на земле, то на суде Божиим.

Но насколько доступно для сил человеческих сохранить духовное бдение над собою при необходимо встречающемся рассеянии в пастырском делании? Чем заменит он продолжительные уединенные размышления, бдения, Иисусову молитву, пост, телесный труд и др. монашеские подвиги, несовместимые с пастырским положением? Прежде всего не следует преувеличивать степень этой несовместимости и разуметь под пастырским положением его теперешний status quo. Частнейшие выяснения этой мысли излишни, ибо предоставляются совести каждого; незнакомого с положением дела отсылаем к статьям высокопочтенного протоиерея Иванцова-Платонова в аксаковской «Руси» в 1881 или следующем году.

Но если монах-пастырь и вовсе далек от мысли злоупотреблять своими льготами по отношению к внешнему аскетизму, то все же, чем он вознаградит время и силы,

потраченные на делание пастырское, на увещания, на проповедь, на писание или печатание, на беседы, на лекции и пр.? Пусть все это нужно для спасения других, пусть все это монах может исполнить даже лучше, чем мирской пастырь, но для его собственного-то духовного роста что принесет сия многопопечительная деятельность? Ответим на это словами аскета и проповедника — св. Иоанна Златоуста: «Тот, кто дает ближнему денег, тот уменьшает свое имение, и чем более он дает, тем более уменьшится его имение. Но здесь (в деле проповеди) напротив: тогда-то более и умножается у нас имение, тогда-то более и возрастает это духовное богатство, когда мы обильно проливаем учение для тех, кои желают черпать оное» (Беседа 8 на книгу Бытия). Эту мысль святой отец с настойчивостью повторяет до десяти раз в этих 67 беседах. Его же выясняет Господь святителю Тихону в видении. Когда этот почти современный нам угодник Божий, живя уже на покое в пустыни, не престаивал учить, благотворить и болеть душой за всех, то увидел однажды во сне, что он с великим трудом поднимается по крутой лестнице к небу и ему грозит падение, но вот со всех сторон к нему подходят различные люди, старые и молодые, мужчины и женщины, и начинают его поднимать и подсаживать все выше и выше, так что он уже без всякого труда и даже помимо собственных усилий приближается к небу. Итак, пастырское делание, как делание аскетическое, если его понимать не по-чиновничьи, а по-отечески, никогда не может вредить духовному возрастанию монаха. Твори его за послушание, но под послушанием разумей не только ряд формальных предписаний, но то расположение души и жизни, которое, по учению отцов, связано с самим саном священника и наставника. Обыкновенный отшельник преоборае страсти ради спасения своей души, а монах-пастырь — ради спасения многих душ; первый противопоставляет греховным сластям сладость любви божественной, а второй эту любовь понимает с двойною силой, наблюдая духовный рост множества христианских душ; первый видит Христа в молитве и в благодатных озарениях своей совести, второй может видеть Христа в жизни людей, — наблюдать постоянно воспроизводимую в жизни Голгофу, Пасху и Пятидесятницу; первому меньше искушений ко злу, за то второму больше побуждений к добру; первый умертвил себя для Христа, а второй для Христа и для ближних, для Христа в ближних.

Но — говорят — человек слаб, так что внешнее даже соприкосновение его с мирскою жизнью может его подвергнуть отщению, чувственности, честолюбию, празднословию. Отвечаем — да, всего этого должно остерегаться монаху-пастырю. Но свободен от искушения человек не будет и в пустынно-обители: чувственность притягивает его симпатии к украшению келлий, мелочному лакомству и проч., а честолюбие находит пищу в повышении по монастырской иерархии. Ему легко не празднословить, что трудно для ученого, но зато первому трудно сохраниться от сухости, безучастности и (да не огорчится на нас никто) духовной гордости; напротив, второго любовь к пастве очистит от многих грехов (Иак. 5:20). Впрочем, зачем считаться грехами? Будем лучше хвалиться подвижниками. У пустынников есть великие постники, известные всему православному миру молитвенники; у монахов ученых не в пустынях, а в семинарских стенах воспитывались такие евангельские души, как святители Димитрий, Иннокентий, Тихон. Наконец, кто из пустынных

отцов наипаче ублажается? Опять же *старцы*, т. е. учителя духовные, учившие добродетелям не монахов только, но и *мирян*. Итак, аскетизм, даже отшельнический, разрешается в пастырство по слову рекшего: *веровах, темже возлагаю*¹². Не пастырство с монашеством несовместимы, но равно гибельны для Церкви внешнее юридическое понимание того и другого подвига.



¹² Пс. 115:1.

Приложение 4

Епископ Антоний (Храповицкий) о почившем епископе Михаиле (Грибановском)

Слово в день Преображения Господня

Церковные песнопения нынешнего дня убеждают нас, братие, в том, что Господь явил свое чудное преобразование с тою именно целью, чтобы убедить своих последователей, как могут и они сами, украсив свой внутренний облик добродетелью, просиять некогда и внешнею духовною красотой. В душе нашей есть неутолимая жажда видеть соответствие между внутренним и внешним, и вот до пришествия на землю Сына Божия праведники неумевали, почему им суждено быть всегда в приниженном состоянии, в убогом, скорбном виде, а грешникам допускает Бог украшаться и величаться. Самые современники Спасителя ожидали с нетерпением того дня, когда Он отбросит вид униженный и скорбный, освободится от бедности и бездомности и могущественным царем, блистая красотой одежд и пышностью окружающей обстановки, вступит на престол Давида, отца своего, попирая злочестивых врагов своих и врагов Израиля.

Но вот Господь являет нетерпеливым последователям своим иную, духовную красоту облика своего, всегда присущую ему, но сокрываемую от очей человеческих в обычное время. Он восходит с тремя учениками на гору, и, когда дух Его возносится в молитве к Отцу, вдруг лицо Его просияло как солнце, и одежды стали белы как снег. Из загробного мира предстали Ему Моисей и Илия, и райский облак объял их и учеников, в благоговейном ужасе взиравших на видение. Это приближение нам неземной, райской красоты привело учеников в состояние неизъяснимого блаженства, так что Петр восклицал, не помня себя от радости: *Учителю, добро есть нам zde быти* [Мф. 17:4; Мк. 9:5; Лк. 9:33]. Здесь перестал он сожалеть о красоте царского или вельможеского положения, от которого уклонялся Спаситель; здесь он понял, насколько красоты его Божественной святости выше суетных украшений мира, насколько жалки были воздыхания учеников о внешней нищете и убожестве своего Учителя, преисполненного неземной, вечной, райской красоты и небесной славы.

Вспоминай же, о христианин, это священное событие из жизни твоего Учителя! Утешайся в своих скорбях надеждою на то, как некогда Он облечет подобной же славою всех верных Его заповедям. Не меняй той внутренней красоты, которая накапливается здесь

¹ Печатается по: Антоний (Храповицкий), митр. Слова, беседы и речи. Нью-Йорк, 1968. С. 103–106.

подвигами любви и благочестия, на суетную красоту мирского богатства или мирского величия, достигаемых отступлением от евангельского закона, потемнением внутренней красоты твоего духа. Не завидуй тем, которые величаются красотой домов своих, или одежд, или сытым видом своего праздного тела, или преклонением зависящих от них прислужников, или праздным удивлением толпы. Вспоминай притчу о богаче и Лазаре, не забывай того, что скоро все эти украшения мира будут достоянием червей, а униженный образ праведников, согбенных трудом, состарившихся безвременно от страданий, опечаленных насмешками или даже изувеченных нечестивцами, — этот образ, который носит праведник, *не имущий вида, ниже доброты* [Ис. 53:2], — воссияет красотой вечною и ни с чем на земле не сравнимую, по реченному: *Тогда праведницы просветятся яко солнце в Царствии Отца их* [Мф. 13:43].

Впрочем, если пожелаешь удостовериться в истинности сего обетования и чрез рассмотрение вещей земных, то не останешься неудовлетворенным, ибо то чудесное преобразование, которое обещано нам за гробом по образу Преобразившегося на Фаворе, в некоторой, хотя малой, степени можем наблюдать и на людях, изменивших греховное, злостное, и блудное, и горделивое содержание душевной жизни своей на святое и богоугодное, а еще более на тех, которые от юности жили добродетельно. Вот посмотри на эти прекрасные иконы угодников Божиих, расставленные по святому храму. Видишь ли эти лица, старческие, изнуренные постом, нахмуренные от бывших печалей, испещренные ранами? И смотрите, однако, какую неотразимую красотой они осияваются! В этих чертах сияет блаженное упокоение в Боге, в них светится любовь, блистает надежда, видится полное торжество над мирской суетой. Таковы ли лица миролюбцев, отягченные излишествами, исполненные гордостей, обезображенные блудною страстью или злобой, искаженные страхом за свое благополучие, омраченные ревностью или завистью и вообще носящие отпечаток греховной страсти?

Святые угодники жили во времена прошедшие, и их было меньше, чем обычных, грешных людей. Но взгляни на окружающую тебя жизнь, на знаемых твоих и на себя самого. Знал ли ты людей, изменивших греховный обычай или вообще пустой образ жизни на постоянный подвиг благочестия, на поборение страстей, на благотворительность и целомудрие? Если видел, то подтвердишь слова мои о том, что и лица людей сих преобразались, что в глазах их, и во всех чертах их, и в обращении их, и в голосе засиял тот тихий свет духовной, бессмертной жизни, который несравненно привлекательней чувственной красоты грешников и действительнее, нежели деланные речи и льстивое обращение сынов мира сего. Припомни такие изменения в облике знаемых твоих и в твоём собственном облике и возжелай этой духовной красоты, этого неземного света больше, чем всяких земных красот, пренебрегай последними для первого, а не наоборот, как, вероятно, делал ты доселе, и предайся подвигу духовного делания во Христе, дабы приобретать постепенно на лице своем отблеск этой Божественной славы Его, которую днесь явил Он на горе Фаворской. Подвиг внутреннего изменения, или преобразования, называется деланием во Христе, потому что без того невозможно духовное делание. *Кто пребудет во Мне, — говорит Господь, — тот принесет много плода, а та ветвь, которая не пребудет на лозе, высыхает*

и извергается вон и сгорает; так и вы, если во мне, не пребудете [см.: Ин. 15:4–6]. Правда, в наше маловерное время много говорят о нравственной жизни без веры во Христа и молитвы, но слова эти не осуществляются на деле.

Нравственное одушевление людей неверующих, основанное на неопределенных поэтических ощущениях молодости, на вычитанных из книг нравоучениях, непрочно, непродолжительно, как зелень оторванной от корня ветки. В первые минуты эта зелень свежа, как прежде, но проходит день — и она обращается в негодную ветошь. Таковы и первые порывы доброй настроенности человека неверующего, от которых очень скоро остается одно лишь разочарование или горделивое притворство, тщеславное лицемерие, тщетно силившееся надевать на себя личину человеколюбия, будучи исполнено внутри себя злобной зависти или тупого отчаяния, как у Каина, или Саула, или Ирода. Это знают по собственному опыту все верующие и неверующие, пережившие юность свою, потому что они испытали нравственное бессилие человеческой природы, лишенной помощи свыше. Вот почему люди пожилые или обращаются к вере, отказавшись от неосуществимых притязаний на добродетель естественную, — или, не желая уверовать, отказываются от стяжания добродетели, видя ее недостижимость без веры.

Итак, нет духовной красоты в том сердце, в котором нет Христа. Как же могут стяжать ее сердца, верующие Христу? Сему, братие, научает нас Христос, преобразившийся на Фаворе. Лицо Его просветилось во время молитвы, во время беседы Его о пророчествах, во время размышления Его о грядущих страданиях в Иерусалиме. Вот путь восхождения к духовной красоте нашей. Должно молитвенно призывать Божественную помощь, должно наполнять свой ум Божественным словом, открытым нам в Священном Писании и во всем учении Церкви; должно, наконец, бодрственно решиться на перенесение скорбей, неизбежных по пути восхождения к славе Божией.

Будем же, братие, стремясь к этой славе, не на свои силы полагаться, но молиться и вникать в Божественное учение, будем готовы принимать скорби за Христа по заповеди, и Он сподобит нас участия в Своей вечной славе на небе; и тогда мы, подобно Петру на Фаворе, забудем свои печали и лишения и будем восклицать вечно в духовном восторге: *Наставник, добро есть нам zde быти* [Мф. 17:4; Мк. 9:5; Лк. 9:33]. Аминь.

Disciplina arcana²

(Кончина еп. Михаила Таврического 1898 года).

За 14 часов до своей кончины преосвященный Михаил подарил мне панагию и сказал следующие многозначительные слова, 18 августа 1898 года, вечером.

«Вот возьмите эту панагию, подаренную мне преосвящ. Антонием Финляндским. Я не могу Вам сказать связной речи потому, что сознание мое работает уже вполтину. Да послужит сия панагия знаменiem нашей духовной любви и связующего нас духовного

² Под таким заглавием («Тайное научение») я разослал этот рассказ друзьям в 1898 г.; теперь эту тайну можно объявить. Напечатано в «Волынских епархиальных ведомостях», № 4, 1906 г.

единения. Я умираю, но духом буду всегда с Вами и в Вас. Я от всей глубины души разделяю Ваше намерение устроить жизнь Церкви на началах канонических, древних, апостольских, на началах истинно-христианских и человеческих. Это должно готовить постепенно общую любовь братьев».

Я сказал: «благословите меня, Владыко, на это святое дело Вашим священным даром, а я приму слова Ваши, как Ваше завещание для меня и для всех нас, братьев по духу, священное». Тогда он благословил меня, и я целовал иконку на панагии и его руку. Он шептал еще: «да, я не могу работать со всеми Вами: я умираю, но дух мой и молитва моя с Вами». Я целовал его руки, стоя на коленях у смертного одра, и говорил: «вот это вам, Владыко, и больно, что Вас среди нас не будет, а с Вами мы бы работали веселее и дружнее». Он улыбнулся и, слегка разведя руками, сказал: «ну уже что делать? Бог все устраивает так, как нужно для Его славы, и от меня берет жизнь, когда это стало наилучшим».

За 15 минут до смерти, в 10-м часу дня 19 августа, он шептал, подозвал меня к себе и задыхаясь от начинавшейся агонии: «помните же мое завещание о Церкви: не забывайте ее истинной формы»... и еще что-то шептал, чего нельзя было разобрать. Потом он с умилением стал смотреть горе и блаженно улыбнулся, глаза его оросились слезой; потом начались тяжкие вздохи, глаза затуманились, и он скончался в 10 часов утра 19 августа.

А еще раньше в Успенском посту того года я говорил ему: «чувствую, что если доживу до старости, то не миновать мне больших столкновений за церковную идею, за освобождение Церкви от порабощения государственности. Прежде я мечтал об этом, как ребенок, но теперь жизненные невзгоды убили всякую мечтательность во мне, но это столкновение будет, хотя бы я сам не желал того, и вот я приехал отчасти именно за Вашим благословением». Он стал креститься и говорить с чувством: «желаю от души и молю Бога, чтобы Он помог Вам устроить вновь Церковь на канонических началах и призываю на Вас и сотрудников Его благословение. Не привел меня Бог делом в этом участвовать, ибо вот я умираю, но от всей глубины духа моего участвую в сем деле. Однако вести его нужно постепенно, не поддаваясь горячности». И многое иное говорил он, что еще неудобно печатать.

Слово при погребении преосвященнейшего епископа Михаила (22 августа 1898 г.)³

*Аминь, аминь глаголю вам: аще зерно пшенично
пад на земли не умрет, то едино пребывает: аще
же умрет, мног плод сотворит.*

(Ин. 12:24)

Сии слова Христовы исполнились, братие, на умершем и ныне подлежащем нам покойном епископе Михаиле. Умерши, он не пребыл единым, но собрал около своего безды-

³ Сказано на литургии, во время причастного.

ханного тела *многия люди* и сотворил через них плод молитвы и любви. Ибо это народное множество, которое в продолжении трех дней и трех ночей приближалось к его гробу, не было водимо праздным любопытством, но исполнилось духом сокрушения, просвещалось размышлением о собственной тленности, одухотворялось благоговейным сочувствием к отшедшему страдальцу, освящалось усердной молитвой о спасении души его. Тем утешительнее и удивительнее представляется нам это зрелище скорбной молитвы, что усопший не был и не мог быть давним другом своего народа, а скорее должен быть назван пришельцем среди него, ибо за полтора года своего духовного правления сею паствою он две трети этого малого срока провел на одре своей болезни и смерти. Чем же объяснить это народное ему сострадание, эти коленопреклонения, воздыхания и слезы христиан всех возрастов и сословий? Едва ли сами богомольцы сумеют объяснить происхождение охватившего их чувства, но выше приведенные слова Евангелия объясняют все это для тех, кто знал дух усопшего.

То был дух великий, дух апостольский, который распростирался далеко за пределы своей личной жизни, и в стремительном порыве любви и сострадания желал всех людей, всю вселенную охватить собою и, очищая всех молитвенным пламенем, вознести ко Христу. Поистине преосвященный Михаил был одним из тех немногих людей, которые едва замечают окружающую их внешнюю действительность жизни, и обращаясь среди нее, исполняя дела своего звания, на самом деле бывают заняты всегда одною мыслью, одним чувством — скорби за грешный мир, пламенным желанием общего спасения. И блага, которые желают всем быть вся, да всяко некия спасут⁴. Это те избранные сосуды, что вместе с Христом могли бы сказать: *огня приидох вовреци на землю, и что хочу, аще уже возгореся* (Лк. 12:49). Это те, которые, скорбя о человеческих пороках и неправде и нестроениях церковных, взывают в сердце своем: жалость дому твоему снеде мя (см. Ин. 2:17), и потому могут повторять о себе слова божественного Павла: свидетельствуюсь совестью моею, что я всякий день умираю (ср. 1 Кор. 15:31).

Такой дух, братие, когда он отделяется в страданиях своих от тела, то вызывает через содействие благодати Божией сочувственный отклик, таинственный подъем в душах, отзывчивых на все доброе, и творите тот *плод*, который видится нами в вашем усердии к памяти почившего.

Чтобы утвердить в вас это благое дарование, скажем несколько слов о его подвигах и упованиях, и тогда узнаете вы, что преставившийся Архипастырь ваш поистине достоин любви от своей церкви.

Он был избранный сосуд, сказали мы: и это верно, потому что сосуд сей соединял и мудрость, и чистоту, и великую силу веры, и полное самоотвержение.

Так самая вера его и решимость служить Богу не были плодом неведения. или привычки, или подражания. Напротив, исполняя слово апостола: *вся испытующе, добрая держите* (ср. 1 Фес. 5:21), он знал, подобно Моисею, всю премудрость мира и, можно сказать, — не было такого лжеучителя, которого бы он не изучил и не опроверг, не было

⁴ Ср.: 1 Кор. 9:19–22. — Ред.

в Европе такой книги, с силой направленной против Христова учения, которая бы оставалась ему неизвестной. Его вера была сознательная, сильная против неверия. Его отречение от мира — основанным на глубоком понимании жизни мира, жизни русской и иностранной.

Обладая блестящими дарованиями и силой слова, влиянием на окружающих, он мог бы преуспевать в жизни мирской, но все свои преимущества он вместе с апостолом почел за сор и подобно купцу евангельскому не променял на сокровище царства Божия или лучше — подобно Иусту Варсаве³ — все достояние своего духа сложил к подножию Христа и Церкви, посвятив себя на служение им в скромном образе монаха.

Такое решение христианина, всегда угодное Богу, было особенно ценно для Святой Церкви в то время, когда его предпринял почивший в качестве лучшего студента старшего курса в Петербургской академии, в которой уже 17 лет никто не принимал на себя такого подвига, и юношество, призванное на служение Церкви, в большинстве своем стремилось служить миру, легкомысленно утверждая, будто подобное мирское настроение более полезно людям. Решение уважаемого всеми лучшего и бесспорно разумнейшего товарища поколебало многосотенную толпу студентов академии и академий. Оно восхитило и укрепило ближайших друзей его, стремившихся к тому же подвигу, расположило к нему и других юношей, прежде не думавших о нем, да и те товарищи покойного, которые имели намерение служить Церкви в качестве пастырей семейных или даже не имели и такого намерения, крепко задумались и снова много раз задумывались над жизнью, когда лучший из них избрал жизнь самоотречения и отрицания мира.

Они, а также и следующие поколения питомцев Академии, возвращались к мысли о превосходстве небесного жребия над земным, когда взирали на дальнейшую жизнь и деятельность отца Михаила в качестве наставника и инспектора Академии. Они с удивлением замечали, что, заключившись в монашескую келлию, их молодой наставник не утратил широты и беспристрастия мысли, не стал человеком партии, что по-прежнему он шел туда, куда влекла его познаваемая истина, так что во время одного, не от него зависевшего, смущения он было совсем решился оставить свои почетные полномочия профессора — удалиться навсегда в монастырское уединение, пока настойчивый призыв блаженного епископа Феофана и знаменитого иеросхимонаха Амвросия не призвали его назад к ученой и просветительной деятельности. Возвратившись к учебному делу, с сугубым дерзновением начал он вещать слова истины, и как было отрадно видеть, что слово его собирало к нему огромное число одушевленных слушателей, из которых многие незадолго до начала его учебного курса только смеялись и над монашеством, и над самим богословием.

Но вот усилился недуг его ранней юности, обнаружилась та губительная чахотка, которая ныне заключила его во гроб, и молодой архимандрит Михаил принужден оставить Академию после четырех быстрых лет своего служения в ней и затем целых пять лет проводит в покое на юге в звании посольского настоятеля в далеких Афинах. Однако ни широта,

³ Святой Иуст Варсавы — апостол от 70-ти. Согласно церковному преданию, сын Иосифа Обручника, был одним из двух учеников Христовых, избираемых на апостольство вместо Иуды Искароты, но не был избран, так как жребий пал на апостола Матфея (Деян. 1:23–26). Епископствовал и мученически скончался в Елевферополе (в настоящее время селение Бейт-Джибрин в Израиле). — Ред.

ни долготы не могли отлучить от любви Христовой⁶ и от любви к нему его друзей, его товарищей и учеников, искавших в нем нравственной опоры и утешения. Многочисленные письма с духовною исповедью потекли со всех концов широкой Руси в далекие Афины, а некоторые друзья самолично поехали туда, чтобы находить укрепление у слабого телом, но сильного духом руководителя, учителя, брата и друга, как некогда древние христиане у Максима Исповедника или Феодора Студита.

Тот же подвиг руководства товарищами и учениками нес усопший в Полтаве и в Тавриде, даже до последних дней своей жизни. Ныне оборвалась нить этой жизни, и разбиты скорбью сердца многих его последователей — ныне церковных учителей, пастырей и архипастырей, от которых слышали о добродетели почившего ученики их и ученики учеников их. Эти сердца незримо здесь, в этом храме, бьются с болью, но и с упованием около его гроба.

Знай же, таврическая паства, какое сокровище заключено в земные недра под твоим соборным храмом! Эта могила вводит тебя в духовное общение с предстоятелями многих церквей Российских и Восточных, которые бы за счастье почли помолиться и поплакать у этого гроба. И мы знаем, что многие нарочно приедут сюда помолиться за усопшего, которых путь не лежал бы на сию окраину отечества, которые бы никогда и не взглянули на Крым и Симферополь, если бы там не был погребен преосвященный Михаил.

Он не мог назидать в предсмертные годы свою новую паству постоянною проповедью и взамен того даровал ей для постоянного назидания свою могилу и память о своей праведной кончине.

Он умирал, как святой подвижник, которому *смерть — приобретение*⁷, ибо давно был *желание имый разрешиться и со Христом быти*⁸. Он улыбался среди мучительных страданий; он приобщался с радостью Святых Таин, ежедневно обновляя дух свой этим блаженным общением со Христом. Задыхаясь, за несколько минут до смерти, он шептал друзьям своим свой последний завет о самоотверженном служении Апостольской Церкви. Не смерть его сразила, но он победил ее, и мы, ее ближайшие свидетели, можем восклицать при воспоминании о ней: *Никтоже да убоится смерти, свободи бо нас Спасова смерть*⁹.

Служители Божии! Взирайте на кончину сего праведного жительства и подражайте вере Святителя! Паства! не поддавайся малодушному страху смерти маловерующей современности. Дух Божий! укрепивший умершего при смерти его и в жизни его, не покидай и нас, взирающих на удаление его в лучший мир, если не сутубо, как во Елисея после Илиин, хотя по мерности нашей. Аминь.

⁶ См. Рим. 8:35.39. — *Ред.*

⁷ Флп. 1:21. — *Ред.*

⁸ Флп. 1:23. — *Ред.*

⁹ См.: Слово огласительное во святой и светносный день преславного и спасительного Христа Бога нашего Воскресения иже во святых отца нашего Иоанна, архиепископа Константинопольского, Златоустаго // Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Кн. 1. Пг., 1916. С. 38–39. — *Ред.*

Приложение 5

Надгробные речи и воспоминания друзей и близких епископа Михаила

Надгробные речи и отклики на смерть [епископа Михаила (Грибановского)]¹

<...>

По окончании погребения [преосвященного Михаила] представителям духовенства, городских учреждений и обществ в архиерейском доме была предложена поминальная трапеза. Кроме того, в день погребения, 9-й и 40-й предположены поминальные обеды для бедных города.

Далеко за пределы Тавриды разошлась весть об усилившейся болезни почившего архипастыря, и из разных мест получались болящим письма и телеграммы с выражениями глубокого сочувствия, сострадания и сердечно-молитвенных благожеланий. Изволила осведомляться о болящем Ее Величество, Королева Эллинов Ольга Константиновна в следующей телеграмме на имя г<осподина> начальника Таврической губернии: «Как состояние здоровья преосвященного Михаила? Если возможно, передать ему мой самый теплый сердечный привет, просьбу заочно благословить меня».

«Прошу принять мое участие, — писал о<тец> архимандрит, ныне епископ Острожский, Серафим², — в переживаемом тобою страдании; давно уже мысль моя непрестанно обращена к тебе. Искренний и неизменный почитатель».

Быстро распространившаяся весть о кончине архипастыря также отозвалась многими откликами глубокой скорби о тяжелой потере не для одной только Тавриды.

Вот некоторые из них.

Искренно скорблю, что в день предания земле горячо чтимого и горько оплакиваемого мною и всею губернией преосвященного епископа Михаила я не имею возможности быть на погребении. Мысленно я с Вашим Преосвященством³ и преосвященным Антонием

¹ Печатается с сокращениями по: Таврические епархиальные ведомости. 1898 г. № 18. 15 сентября. С. 1200—1233.

² Серафим (Мещеряков Иаков Михайлович; 1860—1933), будущий митрополит Ставропольский и Кавказский. — *Ред.*

³ Телеграмма на имя преосвященного Никона, епископа Вольского.

и со всем духовенством Таврической епархии, сердечно деля скорбь всех вас в эти дни тяжелого испытания и страшного горя. Светлая память, оставленная по себе усопшим, да послужит всем нам утешением. *Губернатор Лазарев.*

Скорблю о преждевременной кончине преосвященного Михаила, даровитейшего и любимейшего моего ученика. *Архиепископ Димитрий*⁴.

Поклоняюсь гробу почившего епископа Михаила; вечная память. *Епископ Иларион*⁵.

Великий сердечный друг академической нашей юности, первоначальник нового иночества, почил... Ужасно скорблю... Уповаю, душа его во благих водворится. Светлая память о нем да будет светочем в жизни академического монашества. *Архимандрит Иоанн.*

Сердечно скорбим о тяжелой, незаменяемой для всех нас утрате. Выразите наше сочувствие матушке Владыки. *Щепетов (инспектор Калужской врачебной управы).*

Не будем приводить многих других подобных же отзывов, исходивших от глубоко опечаленных любящих сердец. Не иначе откликнулся бы на скорбную весть о преждевременной кончине владыки Михаила и всякий, кому близко известна светлая личность почившего. Не теперь, в минуты крайне еще острой скорби о почившем, восстанавливать полностью его высокий духовный образ. По времени у многих оживут и точнее определятся воспоминания о почившем святителе за разные периоды его жизни, и светлая память о нем останется для всех, ищущих духовного совершенства, ярким светочем, высоким, влекущим к себе, примером и вместе источником утешения в скорби о тяжелой утрате.



⁴ Димитрий (Самбикин Димитрий Иванович; 1839—1908), архиепископ Тверской и Кашинский. — *Ред.*

⁵ Иларион (Юшенев Иван Ефимович; 1824— 1904), епископ Полтавский. — *Ред.*

**Речи, произнесенные над гробом
преосвященнейшего епископа Михаила,
во время панихид, 20 и 21 августа,
и при погребении 22 августа**

**Речь священника Павла Тихвинского,
таврического епархиального миссионера⁶**

Чадо, над мертвецем источи слезы, исчезе бо свет... Горек сотвори плач и рыдание тепло, и сотвори сетование, якоже ему достоит.

(Сир. 38:16—17; 22:9)

Невольно сердце наше наполняется неутешной скорбью при виде настоящего гроба с телом преосвященнейшего Михаила... Неумолимая смерть сразила его в расцвете сил — подобно тому, как пышную, благоухающую розу побивает жестокий мороз. Кто не любил преосвященнейшего Михаила? Кто не знал прекрасных свойств его души и кто, наконец, не восплачет о нем в сей час смертный? Он всем нам был любезен и дорог, и вот — его уже нет среди нас. Какая горесть! Неужели для смерти не нашлось другой подходящей жертвы и неужели цель ее — косить наилучших в жизни людей, исполненных внутреннего достоинства и силы, людей еще сравнительно молодых? На этот тревожный вопрос мы находим ответ в слове Божиим: *старость честна не многолетна, ниже в числе лет изчитается: седина же есть мудрость человеком, и возраст старости житие нескверно. Благоугоден Божови быв, возлюблен бысть, и живой посреде грешных преставлен бысть: восхищен бысть, да не злоба изменит разум его, или лость прельстит душу его* (Прем. 4:8—11). Этот ответ вливает в наше наболевшее сердце целительное успокоение: почивший владыка был возлюблен Богом и отозван к Нему на небо; почивший владыка был сравнительно молод, но присущий его духовной природе ум показывал, что он развит не по летам, и на нем, как нельзя лучше, оправдывается тот Божественный закон, что мудрость человеческая есть в своем роде седина, которая определяется не количеством лет, а соответственными обнаружениями: словами, действиями, распоряжениями... Мы не будем входить в подробное исчисление дел почившего владыки, но должны сказать, что на всех его делах, касающихся

⁶ Произнес 20 августа, по перенесении гроба в кафедральный собор, перед панихидой.

святой Церкви, лежит отпечаток Богом дарованной ему мудрости, той мудрости, которая, не ограничиваясь пределами настоящего, снимает таинственный покров с ближайшего будущего и делает человека прозорливым даже в отношении отдаленных событий. Рассматриваемая с этой стороны его деятельность заслуживает нашего удивления и заставляет предположить, что на нем в изобилии почил вседействующая благодать Божия. Эта благодать Божия не покидала его до самой смерти, иначе как объяснить, что почивший Владыка все время своего нелегкого служения, даже в разгар своей мучительной болезни, не переставал заниматься текущими делами? (Бессильный телом, прикованный к смертному одру, он все же интересовался текущей христианской жизнью и делал необходимые распоряжения, как бы вовсе забывая о смерти⁷.) Поистине велик бывает дух человека, облагодетельствованный силою Божией! При помощи этой силы Владыка сделал и за свою, по-видимому, кратковременную жизнь очень много полезных, добрых дел. В свое время его дела занесет на свои страницы летопись церковная, наша же обязанность возблагодарить его от сердца за все его мудрые и добрые деяния. Конечно, в душах многих из нас сохранятся по отношению к Владыке самые светлые настроения, и при воспоминании о нем каждый раз будут приходить на мысль слова Писания: *скончався в мале исполни лета долга: угодна бо бе Господеву душа его* (Прем. 4:13—14). Я уверен также, что та любовь, которую вселил Владыка в сердца наши, не угаснет к нему с погребением его, напротив, — она будет возгреваться светочем доброй, вечной памяти о нем. Не забудем, что и Владыка любил нас искреннею, нелицемерною любовью и что в предсмертный час он посылал нам свое архипастырское, любвеобильное благословение. Забудем ли нашего кроткого и любезного Владыку? Забудем ли архипастырский завет его?.. Завет же его тот, чтобы христиане братски любили друг друга и в чистоте хранили свою православную веру и чтобы, творя о нем память, молились о нем Господу Богу.

Горя любовью к почившему Владыке, постараемся, братия, исполнить предсмертный завет его, будем преданы всею душою святой православной Церкви и будем наипаче молиться об усопшем Владыке, — да упокоит Господь его чистую душу в небесных кровях Своих, вместе со святыми! Аминь.

Речь протоиерея Иоанна Тяжелова⁸

Разсыпая радость сердец наших, обратися в плач лик наш, спаде венец со главы нашея: горе нам, яко согрешихом. О сем смутися сердце наше, о сем померкнуша очи наши.

(Плач. 5:15—17)

Так некогда взывал святой пророк при виде разрушенного города Иерусалима, при виде опустошенного отечества, отведенного в плен народа, лишившегося своего венценосного

⁷ Никогда нам не забыть, как Преосвященнейший сказал, что ему «среди дел приходится умирать».

⁸ Произнесено 21 августа, во время панихиды.

помазанника. Так зываем теперь и мы при виде этого гроба от лица осиротелой таврической паствы, лишившейся своего уважаемого архипастыря, преосвященнейшего епископа Михаила.

Скорбь объемлет души наши, цепенеет ум, безмолвствует язык — при виде этого гроба, так рано и преждевременно скрывающего от нас бранные останки нашего архипастыря, возлетевшего душою в горние обители Небесного Отца и представшего уже перед Праведным и Нелицеприятным Судиею.

Почивший архипастырь оставил этот мир в полном расцвете духовных сил, когда по расчетам человеческим только бы ему и потрудиться на пользу вверенной ему паствы, — в таком возрасте, который свидетельствует только о мощи духа, укрепленного и жизненным опытом, когда человек бывает полон сил и энергии в работе. И не долго этот светильник горел на свещнице таврической; нет еще и трех лет, как воссиял он на небосклоне и озарил своим светом горизонт таврической паствы.

Когда блаженной памяти архипастырь наш, высокопреосвященнейший Мартиниан, пожелал облегчить бремя епархиального управления и испросил себе помощника, когда епархию облетела весть, что выбор умудренного жизненным опытом святителя пал на Полтавского викария преосвященнейшего Михаила, — с каким восторгом приняла эту весть паства таврическая и с нетерпением ожидала радостного дня — приезда Владыки. 21 декабря 1895 г. было днем вступления преосвященнейшего Михаила на кафедру Таврическую, архипастырь с первого же раза всех расположил к себе благородством своей высокой души, силою своего светлого недюжинного ума, глубиною своего созерцания, доступностью и ласковостью своего обхождения. А как рад был его приезду высокопреосвященнейший Мартиниан! Он относился к нему с нежною любовью попечительного отца, стараясь по возможности доставить дорогому гостю и сотруднику все жизненные удобства, а этот в свою очередь старался оказать маститому архипастырю знаки своего глубокого к нему уважения. Нам не раз приходилось видеть и радоваться картиною совместного пребывания обоих архипастырей. Сколь была она полна любви и благорасположенности!.. Когда, бывало, чело маститого старца иногда при каких-либо огорчениях и тягостях епархиального управления покрывалось тенью печали, — нужно было только два-три сердечных слова, иногда один взор владыки Михаила, растворенный приятною улыбкою, чтобы видеть старца вполне довольным и счастливым.

Затем, с небольшим через год, когда, по слабости своих сил, высокопреосвященнейший Мартиниан нашел нужным передать и совсем паству таврическую в управление преосвященнейшего Михаила, новый Владыка со всею энергией принялся за дела епархиального управления. 27 января 1897 г. было днем вступления его в самостоятельное управление епархией. И с этого времени не осталось ни одной отрасли епархиального управления, где бы Владыка ни приложил своего ума и своей необыкновенной энергии воли. При необычайно ясном уме это был человек несокрушимой воли, он был готов решиться на все, и раз принятое им решение не знало отмены. Он говорил: «Я иду вперед и не отступаю». — Он беззаветно любил свою епархию и паству и готов был для нее на всякую жертву, не щадя своих сил. Для нас навсегда останутся незабвенными его слова, сказанные по одному

важному вопросу в епархиальном управлении: «Если бы от меня для блага моей паствы сейчас потребовали смерти, я бы не задумываясь сложил руки!» Вот сколько силы духа, какая энергия воли была в этом слабом изнеможенном теле!..

А какое чарующее влияние он производил на окружающих глубоким взором, ясным пониманием вещей, своею простою и задушевною беседою. Несмотря на физическую немощь, возгорался его дух, блеснул его взор, и хотелось непрестанно слушать его беседу. Речь его была ясна и проста, и она лилась целым неисчерпаемым потоком, из которого собеседник получал новую живительную силу. Особенно лицам, стоявшим на ответственном служебном посту, нужно было как можно чаще черпать из этого не иссякающего источника глубины. Он так ободрял, укреплял и обновлял силы!.. Даже в то время, когда ныне почивший Архипастырь лежал в постели, удрученный болезнью, нам пришлось утруждать его дважды по неотложным служебным делам, и нужно было удивляться с какою естественностию, прямою и легкостию его проницательный ум разрешал те вопросы, которые для нашего обыкновенного ума были непреодолимым камнем преткновения. И какой подъем духа, какая полнота сил чувствовалась после этих бесед! Его глубина воззрений и убедительность в правоте своего дела с такою же неотразимою убедительностию действовала и на окружающих.

Прости, преосвященнейший Владыко, если мы нескромною речью потревожили твой дух, но мы считали своим долгом поведать это пастве, которая при твоей продолжительной болезни быть может не могла узнать всех благородных черт твоего духа.

Дабы не утомлять вас, благочестивые слушатели, мы позволим себе остановить ваше внимание еще лишь на одной черте Архипастыря. Преосвященнейший Михаил вообще любил школу, любил детей, с удовольствием посещал школы всех видов и названий — и духовные и светские, и с нескрываемым наслаждением и восторгом проводил время в кругу детей и присутствовал на экзаменах. И вот в 1896 году на экзамене в духовной семинарии он поразил нас своим глубоким знанием Священного Писания. Поразил нас почивший Архипастырь не знанием цитат, не ссылками на главы и стихи Библии, но своим простым пониманием слова Божия; видимо, он его продумал, прочувствовал, а излагал и передавал его тем же апостольским слогом, — в том же духе, как излагали его писатели новозаветные — святые евангелисты и апостолы.

Столь, братие, был светел, высок и неподражаем облик почившего Архипастыря! И расставание с ним тем более наполняет нашу душу тяжелою скорбью... Но... он был глубоким христианином, а для христианина нет смерти, она лишь переход в лучший духовный мир. *Бог смерти не сотвори* (Прем. 1:13) ... *Аз Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова, несть Бог мертвых, но Бог живых*, говорит слово Божие [см. Исх. 3:6; Мф. 22:32; Мк. 12:26—27]. ... Здесь удручала тяжкая болезнь, которая и свела его в гроб, он был страдальцем и мучеником, а там нет ни печали, ни въздыхания, но жизнь безконечная... Архипастырь наш перешел в новый мир, благо<честивые> слушат<ели>, со спокойным духом и в полном сознании, достойно приготовившись к этому переходу в вечность, простивши всех и сам испросивши прощения. И мы глубоко верим и надеемся, что Господь примет его чистый дух в Свои небесные кровы.

Благослови же нас, преосвященнейший Владыко, и напутствуемый нашими благожеланиями иди твердою стопой в мир вечности, к престолу Небесного Отца, дабы предстать непостыдно пред Праведным Судиею, Который, уготовляя блаженство избранным Своим, скажет о тебе: *рабе благий и верный, вниди в радость Господа Твоего* [Мф. 25: 21, 23]. Аминь.

Речь протоиерея В. Знаменского, ректора семинарии⁹

Незабвенный Архипастырь!

Прими и мое слово любви к тебе и преклонения перед твоим высоким, светлым, чистым образом. Далека я от мысли исчерпать слабым словом своим высокие свойства души твоей, которые так ярко проявлялись, не считаясь с слабыми силами твоего тела, которые тем более неотразимо предносятся нашему мысленному взору теперь, когда зрим тебя безгласным и бездыханным. И глубокою скорбью исполняются сердца наши, лишенные радости и счастья видеть тебя, слышать твое слово, исполнение мудрости и растворенное любовью, поучаться высоким примером твоей жизни. Правда, твои заветы нам не умерли с тобою, они переживут тебя, они обессмертят тебя в наших умах и сердцах, но... мало этого нашему сердцу: оно хотело бы долго и долго еще слушать эти заветы из живых твоих уст, оно желало бы надолго еще принимать святительское благословение от твоей теплой руки... Не так, однако, судил Господь: по этому суду, неисповедимому для ограниченного разума нашего, но всегда благому, ты созрел уже для неба и вечности и, как спелый колос, уготован для житницы небесной.

Тем дороже для нас теперь все то высокое, что заветал ты нам и словом, и делом, и всею жизнью своею, от юных лет.

Вспоминаю я тебя еще на школьной семинарской скамье. Не для баллов, не для отличий внешних ты учился. Твой пылкий, жаждавший знаний, ум далеко уходил за пределы учебников, твоя вдумчиво-глубокая мысль ставила себе незаурядные вопросы, выяснять которые в беседах, часто-прениях с товарищами, было у тебя постоянною потребностью и вместе высоким удовольствием. Чуждался ты столь обычного молодости легкомыслия, суесловия; в твоём присутствии всюду создавалась нравственно-чистая атмосфера. С высоким стремлением к истине, к уяснению высших задач знания и жизни ты перешел в высшую школу, где стремление это нашло для себя более полное удовлетворение. Нива души твоей за семинарский курс напряжённою работою мысли была уготована к тому, чтобы прочно укоренить в себе высшие богословские истины, чтобы возрастить в себе святое семя евангельского учения. И возросло это Божественное семя в душе твоей, крепло, и готовилось приносить плоды сторицею. Проходит академический курс твоей жизни, и Пастыреначальник Христос уготовляет тебя быть соработником Ему в великом и святом деле сеяния евангельского семени: твое христиански-учительное слово возвещается, воспринимается и запечатлевается в молодых умах и сердцах с кафедры академической. И приложил ты тогда к делу со всяким тщанием все то, что

⁹ Сказано перед совершением отпевания.

извлекал из книжных сокровищ, что вырабатывал в глубинах своей мысли, что переживал в тайниках своего сердца.

Но не здесь был предел высоким стремлениям твоего духа. Не мог ты остановиться в положении учителя только словом. Ты деятельно стремился к тому, чтобы истину евангельскую воплотить не в слове только, но и во всей своей жизни, чтобы по высшим требованиям евангельским расположить не ум только и сердце, но и волю, и всю свою жизнедеятельность. Чувствовал ты непреодолимое к сему стремление и усмотрел в этом для себя обязательную заповедь, данную Господом для могущих вместить. И вот ты облакаешься в иноческий образ, предъявляешь строгое испытание и даешь неослабное упражнение своей воле в послушании иноческому. Подобно святителям древней Церкви ты, в целях самоиспытания, удалялся по временам в иноческие обители, известные особенною строгостью своих уставов, искал вразумления и поучения от опытных в духовной жизни старцев, и, исполняя строгие иноческие уставы, стремился выправить свою волю, сообщить ей истинно-христианскую свободу неуклонного хождения по спасительному пути заповедей Христовых. Ты забывал в этих подвигах свои всегдашние немощи тела... Сладостно было для твоего, стремившегося к христианскому идеалу, сердца это дисциплинирование воли, это гармоническое развитие и укрепление сил твоего духа по духу евангельскому.

Так проходил не один год. Углублялся ты более и более в истину евангельскую, и это святое семя в твоих думах и размышлениях давало пышный расцвет: проникало в самые затаенные уголки человеческого сердца, освещало самые разнообразные пути человеческой мысли и жизни. Плодом этих размышлений оставил ты, между прочим, целые кипы бумаг, то с заметками, то с целыми законченными статьями, выходившими из-под твоего пера в те многие часы, которые проводил ты над Евангелием. Ежедневное чтение этой Божественной книги было неизменным правилом твоей жизни, оно остановлено было лишь последними неделями тяжкого твоего недуга, но и за это время, в последние дни своей жизни, ты находил великое для себя утешение и отраду, когда другими читались для тебя свящ. слова евангельского благовестия.

Истинно любил ты Христа и деятельно старался вообразить Его в себе. Радость духовную, полное равновесие сил души своей ты почитал полною для себя наградой за свою любовь к Господу. Но судил тебе Господь и иную еще награду за твои добродетели. Светильнику, столь ярко сиявшему, надлежало не под спудом быть, но на свещнице. И просветился свет твой перед человеки, когда изволением Божиим воспринял ты святительский жезл. Вся предшествовавшая твоя жизнь была достойным к тому приготовлением, соделала тебя избранным сосудом благодати епископства. И не тща была в тебе эта благодать, но с первых шагов твоего святительства явила тебя право правящим слово истины Христовой. Издавна приобретенный тобою навык глубоко проникать во всякий вопрос, уверенно отмечать в нем главное и существенное, начал служить тебе добрую службу при решении разнообразных, часто запутанных дел; глубокое знание человеческого сердца, вынесенное из долгих и неослабных подвигов тщательного самонаблюдения и внимательного наблюдения над душами других людей, дало тебе способность зорким взглядом проникать в душу человека, свет евангельской истины, ярко отражавшийся в твоём сердце,

быстро освещал для тебя всякое дело со стороны его нравственной ценности, а теплота ее возгревала твое сердце ко всему доброму, честному, правдивому.

Строго требовательный к себе, ты и от других ждал служения долгу прежде всего. Не словом только, но и всем строем своей жизни ты исповедовал, что *Царство Божие нудится*, с трудом и усилиями достигается [Мф. 11:12]. Потому бдительно всегда относился ты к себе, не боялся никакого труда, ради блага паствы не знал границ сему самоотвержения. Подобное же желалось тебе видеть и в соратниках твоих на ниве Христовой. И как радовался ты, когда и в других замечал возгорающийся священный огонь ревностного служения благу Церкви Божией, на каком бы то ни было поприще, хотя бы самом ограниченном! Твое любвеобильное сердце с особенною отрадою открывалось тогда для любви и милости. Ты не мог служить двум господам, и путь любви строго различал от послабления, направлял его только через правду, и за нею только, вместе с св. Апостолом, видел и мир и радость духовную.

Радея всемирно о своих сотрудниках на ниве Христовой, с каким вниманием, с какою попечительностью относился ты и к местному рассаднику будущих пастырей Христовой Церкви! Как вникал ты во все стороны жизни этого учебного заведения, сколько планов было у тебя для его благоустройства! Не недуг даже тяжкий, а только кончина твоя пресекла осуществление твоих планов и начинаний...

Сердечный призыв безраздельно и ревностно служить благу Христовой Церкви, исполнять ее свящ. уставы, — этот призыв был и последним твоим заветом, который изрекали твои уста, уже косневшие в предсмертные минуты.

Святитель! Ты предстоишь теперь своею чистою душою перед Престолом Всевышнего. Веруем, что ты имеешь пред Ним столь умиленное для нас дерзновение молитвенного и за нас ходатайства. Свою чистую жизнь в предсмертные дни свои ты запечатлел благостью св. Таинств. Ты перешел в горний мир после полного христианского напутствия. Последние дни ты ежедневно сподоблялся принятия св. Таин Христовых, соединялся теснейшим образом с Христом Спасителем, Которому безраздельно служил во всю свою жизнь. И при последнем вздохе ты, подобно св. Апостолу, был в светлом чаянии разрешиться от тела и навсегда уже со Христом быти. Если же за немощью естества и осталось что неочищенным в твоей душе, то веруем и уповаем, молитва нашей любви преклонит к тебе милующую десницу Божию. Об этом молим мы Господа теперь при гробе твоём. Но и могила скроет от нас только брненное твое тело, светлый же твой образ неискоренимо останется в наших любящих сердцах и не изгладится в них молитвенная о тебе память.

Речь смотрителя духовного училища А. Леонтьева¹⁰

Итак, свершилось то, что с таким трепетом и болью сердечно ожидалось: не сталоладыки Михаила; погас светильник, ярко, хотя кратковременно, горевший, на свещнице Таврической епархии. Злой недуг, так долго подтачивавший его силы, преждевременно, во цвете лет, уносит его от нас в могилу. Бессильна оказалась мудрость человеческая

¹⁰ Сказано перед опусканием гроба в могилу.

задержать эту страшную, хотя и естественную, развязку жизненной драмы; бесплодную оказалась любовь, изыскивавшая всевозможные средства к борьбе с недугом; не услышал Господь моления паствы таврической и всех любящих сердец о драгоценной жизни святителя... С чувством глубокой скорби, с сознанием ничтожества всего земного, смотрим мы теперь на эти бранные останки, которые через несколько минут земля готова принять в своя недра. Но не будем отчаиваться. Преклонимся перед волей Провидения. Не будем пытаться проникнуть в судьбы Божии, которые, по слову Писания, *суть бездна многа*. Наш долг, при виде этого зрелища смерти, поразмыслить и извлечь урок из жизни почившего святителя.

Позволь же мне, святой Владыко, в утешенье себе и назиданье пришедших поклониться честным твоим останкам, поведать то, что подсказывает моя любовь к тебе.

19 лет тому назад, еще на восходящей заре твоей жизни, ты, будучи юным питомцем родной Тамбовской семинарии, оплакивал вместе с нами смерть нашего общего любимого наставника¹¹. В своей надгробной речи ты говорил тогда о необходимости подражать высоким качествам этого наставника, девизом своей жизни поставившего великую идею долга, своею жизнью пожертвовавшего для блага своих питомцев; говорил о том, что каждого из нас, по выходе из школы, ожидает трудовая жизнь, требующая много характера, самоотвержения, борьбы, во имя христианского долга, с другими людьми, с самими собой...

А теперь, за несколько дней, даже часов и минут до кончины, уже перед закатом зари твоей жизни, ты говорил близким тебе, что умираешь спокойно, с сознанием, что исполнял только требования долга; завещал и им труд для Церкви, достойное и честное исполнение долга, во имя любви к ближнему. Вспоминал ты неоднократно, какой любовью окружен был во всю свою жизнь, и как сам любил людей, по долгу епископского звания не отказывая в духовном общении с тобою ни кому из тех, кто искал его, кто в нем нуждался...

Итак, вот в каких словах может быть обрисована вся твоя жизнь, Владыко, начиная с преддверия ее и кончая исходом: долг, самоотверженный труд на пользу Церкви и ближним, любовь — живая, деятельная к людям.

И мы знаем, насколько ты был верен этим началам. И в средней и высшей школе твоими поступками руководило сознание христианского долга. И тогда, еще в дни своей юности ты, по светлому своему уму, по нравственной своей высоте, по твердости и определенности своих убеждений, заслуживал название истинного философа-христианина, был вождем и руководителем своих товарищей в стремлении к осуществлению идеи долга.

В летописях Петербургской духовной академии имя твое навсегда останется памятным как имя восстановителя монашества среди учащегося студенчества, главы первой дружины молодых иноков, ее духовного руководителя.

Но и для тех из товарищей, кто не принял монашества, твой пример, твоя светлая личность служили побуждением к нравственному облагорожению; невольно преклоняясь

¹¹ Речь идет о Д. И. Успенском, преподавателе философских наук в Тамб^{овской} дух^{овной} семинарии, умершем от чахотки в 1879 г. Покойный был даровитейшим наставником, пользовавшимся особенной любовью и уважением со стороны своих учеников, в том числе и почившего архипастыря.

перед высотой твоего подвига, подчиняясь обаянию твоей светлой личности, они делались лучше, и имя отца Михаила было для них синонимом всего честного, благородного и правдивого.

Служитель христианского долга в школе, ты был таким же и в жизни. Не стану говорить о деятельности твоей в звании наставника, а потом инспектора Академии; не буду говорить о служении твоём в звании настоятеля миссии в Афинах и о времени святительства в Полтаве. Сравнительно здоровый физически, на этих поприщах ты имел, с точки зрения человеческой, более возможности заботиться об исполнении своего долга, не отвлекаться заботами о личном своём здоровье, — хотя с такою самоотверженностью, с такою энергией и любовью к делу разве все здоровые люди исполняют свой долг?! Я останавливаю свое внимание на последних полутора годах твоего архипастырского служения в Таврической епархии. Больной, с надорванными тяжким недугом силами, ты стал во главе ее, — и что же? Помешала ли тебе болезнь быть честным исполнителем своего архипастырского долга? Подумал ли ты хотя раз отступить от того, что подсказывала тебе твоя совесть, сознание святости взятого на себя дела? Нет, и тут ты остался все тем же самоотверженным ревнителем правды Божией, право правящим слово святой истины. Долг совести, долг христианского сознания не мирятся с обыденными житейскими представлениями о деятелях общественного блага. Мудрость практическая, во имя мнимого мира в общежитии, во имя личного самоохранения и спокойствия, нередко подсказывает и так или иначе оправдывает сделки с совестью. Но ты не был таким. Для тебя всякое шатание сего и оного, всякая неопределенность были нетерпимы, как вывеска беспочвенности, бесхарактерности, как признак плохого общественного деятеля. И мы знаем, с какою болью сердца, с какою душевною тугою встречал ты такие явления в области своего архипастырского служения; каких мучений, бессонных ночей стоило для тебя решиться поступить так, как подсказывал тебе твой долг... И, без сомнения, это ускорило ход твоей болезни, ускорило и кончину твою, Владыко. Быть деятелем честным, нелицемерным — дело нелегкое, и вдохновлять на него может только крепкое христианское самосознание. Для таких людей долг прежде всего; ему они подчиняют влечения своего сердца, личное свое спокойствие, свое личное благо.

Да поможет же нам твой светлый образ быть достойными своего звания в служении общественному благу! Да укрепимся и мы в сознании, что в самоотверженном исполнении своего долга, в служении Церкви и ближним заключается весь смысл нашей жизни и деятельности здесь, на земле! Тогда и мы, в час смертный, при исходе в жизнь вечную, подобно тебе, испытаем светлое и радостное сознание, что подвигом добрым подвизались мы, исполняя только то, чего требовал от нас долг наш.

Другая черта в твоей жизни и характере, архипастырь, — это любовь к людям, твое мягкое, деликатное отношение к ним. Ты принадлежал к числу тех избранных и редких натур, одно появление которых в среду людскую всюду разносит свет и мир. Несколько простых слов, один взгляд твой, одна улыбка — добрая, ласковая, любящая улыбка, — и человек, первый раз видевший тебя, привязывался к тебе всем сердцем, считал счастьем, если лишний раз приходилось видеть тебя и беседовать с тобой.

А как горячо, искренно любили тебя дети! Каким торжеством были для учебных заведений твои посещения их — в дни ли храмовых праздников, когда ты совершал в них богослужения и добрый, ласковый, обращался к детям со словом назидания, или дни экзаменов, когда твое присутствие на них, вместо стеснения, вливало в детей дух бодрости и помогало отвечать лучше, чем в другое время! Бесконечно счастливыми себя считали те из детей, на чью голову ты возлагал свою святительскую руку и сказал два-три слова. Живо припоминаю я, как во время посещения тобою детского праздника в одном учебном заведении тебя окружали дети, с жаждою услышать твое ласковое слово, заглянуть в твое лицо доброе, любящее, коснуться края твоей одежды; видел я тогда, с каким чувством лобызали эти дети даже тот посох, которого касалась твоя святительская рука!.. В день выпуска в этом же учебном заведении ты, после трогательной напутственной речи, раздавал оканчивающим курс Евангелия с разнообразными надписями на них, сделанными твоею рукою. Помню, какою светлою радостью, каким восторгом оживлялись их лица при чтении этих надписей, которые для многих потом, в жизни, сделались пророческими. Чуткое детское сердце подсказывало, что одна только любовь руководила твоим пером; дети живо чувствовали, что ты любишь их, любишь людей...

А бедные, обездоленные, искавшие у тебя опоры и защиты против несправедливости, больные, как и ты сам? Не встречали ли и они в тебе поддержки и утешения? Простой, ласковый, приветливый, ты всегда был готов раскрыть объятия своего любящего сердца навстречу горю ближнего. Ты не был богат, чтобы широко благотворить материально, напротив, ты сам нуждался в помощи других. И, однако, я знаю немало случаев, как ты помогал людям чужим, не связанным с тобою ни узами родства, ни узами знакомства.

Но гораздо выше и ценнее та духовная помощь, то духовное благотворение, которые ты оказывал людям.

Доказательством этого служит изумительная по своей обширности и разнообразию предметов твоя переписка с людьми, в своих письмах обращавшимися к тебе за нравственным успокоением и поддержкою. На все эти письма ты, больной и слабый телом, но крепкий духом, находил возможным отвечать с полною готовностью и любовью. То утешаешь ты своего ближнего в понесенном им тяжком горе, то успокаиваешь его совесть, смущаемую вопросами примирения веры и рассудка, укрепляешь его волю, ослабевшую в стремлении к исполнению заветов христианского самовоспитания, то врачуешь больную, настрадавшуюся душу скептика...

«Епископ принадлежит всем, он носит тяготы всех» — говорит великий учитель Церкви, святой Иоанн Златоуст, и эти слова нашли свое осуществление в твоей жизни, архипастырь. Подобно одному западному богослову (Антонию Арнольду), ты часто любил говорить: «Жизнь дана для труда на пользу ближних; вечность достаточна для отдыха», — и доказал это своею собственною жизнью и деятельностью.

Прости же, почивший архипастырь, что нарушил покой твой своею речью: она — отзыв наболевшего, любящего сердца, в дорогом образе твоём ищущего для себя утешения и поддержки в переживаемом горе. Прости, Владыко, прости навеки!..

**Воспоминания о почившем святителе Михаиле,
епископе Таврическом и Симферопольском,
священника Павла Тихвинского,
таврического епархиального миссионера¹²**

Если когда, то именно по смерти человека живее воспроизводится его образ, яснее обозначаются отдельные черты его характера, и он восстает перед нами во всем своем нравственном величии.

«De mortuis aut bene, aut nihil», т. е. о мертвых или говори хорошее, или — ничего, так говорит мудрая латинская поговорка. Но о почившем святителе я могу говорить только хорошее не в силу только этого правила, но и потому, что с другой стороны он неизвестен: он весь был воплощенное добро. В моих воспоминаниях о святителе не будет ни лести, ни преувеличения, а будет сообщено о нем лишь то и так, что и как отпечатлелось в моей памяти о нем.

Как сейчас помню свое первое представление Владыке. Нас было несколько человек, и всех он облобызал, и всем сказал приветливое слово. Но не в этом только дело: в разговоре Владыка предупреждал мысль каждого из нас, и вел беседу с нами, как с людьми, давно ему знакомыми. «Вы служили там-то и совершали такое-то дело?» — обратился ко мне с вопросом Владыка. «Совершенно верно», — было ему ответом. В данном случае неважно, каким путем мы стали известны ему, но важно то, что он о каждом из нас интересовался и собрал определенные сведения. Это показывало, что Владыка входил своим недремлющим оком во все проявления окружающей жизни, что и не замедлило впоследствии подтвердиться.

Доступность и ласковость его были неизмеримы. В какой бы час не явиться к нему, он всегда, если мог, принимал посетителя. Ласковый взор и сердечная речь его настолько очаровывали посетителя, что каждый раз нелегко было расставаться с гостеприимным Владыкою, и все хотелось подольше быть около него и слушать его. При этом, удивительная вещь, — человек чувствовал себя настолько легко и отрадно, такая получалась, если можно выразиться, полнота духовная при беседе с Владыкою, что при выходе оттуда посетитель готов был обнять братски весь мир. Этот секрет нужно приписать влиянию Владыки: душа его была полна любви и производила подъем духовных сил в посетителе.

Особенно это впечатление сильно выступало во время служения с ним в церкви: здесь под конец службы в душе сослужащего возникало такое возвышенное чувство, что никакое перо не в состоянии изобразить его. Нужно было в это время видеть Владыку: он при служении, отрешенный от всего земного, был весь как бы дух и молитва. Его кроткие глаза, молитвенно обращенные к небу, его спокойные, мягкие движения, его голос, звучащий призывом любви — словом, все его духовное существо говорило, что он становился далеким «от мира сего», что дух его в это время витал в сферах небесных. Оттого каждое слово его, каждый звук его голоса при служении вливались в душу слушателей теплою, благоухающею волною, и живили, и согревали ее, и влекли к неземному, святому, доброму.

¹² Печатается по: Таврические епархиальные ведомости. 1899. № 4. С. 230—238.

После литургии Владыка обыкновенно приглашал сослужащих к себе на чай: его слова «милости прошу» всегда звучали такою искреннею добротою и простотою... Разговоры, во время чая, были разнообразные; но каждую мысль обыкновенную, каждое явление Владыка освещал с такой стороны, что сущность их часто представлялась совсем в другом виде.

Прощание его с нами было самое любезное; оттого, я думаю, между прочим и хотелось каждому из нас видиться с ним. И надо отдать ему справедливость: Владыка не только принимал у себя, но делал охотно и визиты другим. В 1897 году, когда болезнь еще не сложила его в постель, на Святой неделе он сделал массу визитов, что стоило ему немало труда, так как место жительства иных приходилось подолгу разыскивать. Я убежден, что посещения Владыки были светлым праздником для каждого, кого он удостоивал их: простое его обращение, ласковая речь очаровывали каждого.

Почивший святитель Михаил был человек высоких идеалов, отрешившийся от мира, но в то же время всецело посвятивший себя на служение тому же миру. Убеждения его были вполне определенно сложившиеся, твердые. Оттого так непреклонно было раз принятое им решение по тому или другому вопросу. «Я иду вперед и назад не возвращаюсь» — слова, некогда сказанные им, как нельзя более характеризуют его с этой стороны. Это однако не значит, что человек в этом случае является как бы рабом своих убеждений; совсем не то; это значит, что в известном случае человек нравственно, в сознании своего служебного и нравственного долга, не хочет отступить от решения, признаваемого им правильным и соответствующим пользе дела.

На этом-то основании нельзя было обижаться на приговоры и решения Владыки: они были у него, так сказать, вымучены, составляли выражение его идеалов и убеждений. Принимая это во внимание, нам уже легко примирить его иногда строгое, бесповоротное решение с его добротою, с его любовью к людям. Потом, нужно знать и нравственное состояние человека, ставящего то или другое решение: и я уверен, что Владыка прежде чем решиться в серьезном случае сделать суровое постановление, терзался всеми его последствиями, и такие решения стоили ему многих мучительных часов и бессонных ночей. Я нарочно остановился на этом вопросе особенно: неверным решением его можно безвинно набросить тень на светлую личность почившего Владыки.

Итак, владыка Михаил был человек идеальный в лучшем смысле этого слова: определенный, стойкий, нелицемерный. Его богатый и пыливый ум еще в юности искал правды среди хитросплетенных узоров человеческих суждений, нашел ее, усвоил и укрепил в себе. С высоты ее он смотрел на все окружающее, как орел, парящий в небесной дали, и все замечал зорким своим взглядом, и все весил на весах приобретенной им мудрости. Несомненно, его должно признать передовым человеком нашего времени. Он был человек всесторонне образованный, с богатым запасом знаний и, что всего важнее, был искренне и глубоковерующий. С этой стороны его должно поставить в образец всем так называемым образованным людям, у которых нередко гордость ума вытесняет из сердца истинную любовь к Богу и людям, а вместе с нею — веру и надежду, столь необходимые в жизни.

Неудивительно после этого, если он нашел успокоение душе своей в евангельском учении и принял на себя звание епископа Православной Церкви. Другими словами: он посвятил самого себя на служение единой и вечной Истине — Господу Богу. Кратковременно было его служение, продолжавшееся только 4 года; но кто может оценить качество его служения, кроме Самого Создателя? Он был подобен ясной, кроткой звезде, взошедшей на вечернее небо с тем, чтобы сейчас же и спуститься за горизонт, но тем сильнее он оставил по себе впечатление. Во всяком случае след его святительского служения был слишком ясен и светел, чтобы забыть его. Имея живой характер, Владыка никогда не оставался в бездействии. Чувствуя, что годы, даже дни его жизни сочтены, он как бы спешил окончить предназначенную ему работу на земле.

И каких только сторон жизни не коснулся Владыка свое управление Таврической епархией! Прежде всего было обращено внимание на распространение просвещения в народе в духе православной веры. И вот, по мысли Преосвященного, во многих местах Таврической епархии возникают церковно-приходские школы. Школы возникали там, где в них ощущалась наибольшая нужда: где их или совсем не было (по деревням, отдаленным колониям), или было недостаточно. Насаждение школ весьма радовало Владыку, и неоднократно он давал благословения и благодарности инициаторам и руководителям этого дела.

Нередко он посещал школы сам, и хорошее ведение школьного дела доставляло ему удовольствие, а его посещение в своем роде составляло праздник для учителей и школьников. Последние, детским сердцем чувствуя любовь Владыки, наперерыв спешили высказать ему свои знания и заслужить хоть одно ласковое слово его или одобрение. Как они были рады получить от него по крестик или по маленькой книжке для чтения: они целовали его благословляющую руку и даже полы одежды его. Любил и Владыка их: его нежные взгляды, сердечная простая речь к ним, окрыляющая их дух, снисходительное отношение, — все говорило о том, что он для них как отец чадолюбивый.

Полагаем, что образ Владыки надолго запечатлется в детских сердцах. С целью поднятия того же образования в народе, были умножены так называемые «вечерние курсы», для занятия учителей со взрослыми, и праздничные внецерковные или внебогослужебные собеседования с народом. При миссионерском комитете был основан книжный склад, для продажи и безмездной раздачи книг народу.

Таврическая епархия заражена язвою сектантства, одинаково вредоносною как для организма Церкви Православной, так и для организма государства. В ограждение православных от сей язвы заведены были в Таврической епархии православные приходские братства. Устав для этих братств был выработан в епархиальном миссионерском комитете, в течение 6-ти месяцев. При обсуждении проекта устава в заседаниях комитета присутствовал сам Владыка и принимал в этом деле самое горячее участие. Начинались заседания обыкновенно с 6 часов вечера и продолжались нередко до 11 часов ночи. Нужно удивляться, как Владыка, при своем слабом здоровье, проведши предварительно день в непрерывном труде, мог быть таким живым и деятельным до поздней ночи. Что с ним происходило потом дома, мы не знаем, но вот образчик, что с ним произошло однажды в заседании комитета.

Владыка живо беседовал с членами комитета, отвечал на все вопросы и возражения; он был весел и оживлен. Но вдруг он схватился одною рукою за сердце, а другою поднес платок ко рту и кашлянул: мне не видно было, что Владыка усмотрел на платке, но он побледнел, глаза его потускнели и все остальное время заседания он сидел уже молча, печально смотря на окружающее. По приезде домой у него открылось кровохаркание. Этот и многие подобные случаи могут свидетельствовать, что Владыка действительно не щадил своих сил на служение дорогой своей пастве. Но не для одной только паствы были труды его: он скорбел и о заблудших овцах Церкви Христовой и к возвращению их в лоно Церкви принимал возможные меры. Эти меры были более всего чисто пастырские, отеческие: слово кротости, растворенное любовью, увещание от чистого сердца, обличение сектантских заблуждений и утверждение истин святой православной веры, воздействие на патриотические чувства сектантов — вот те стимулы, при посредстве которых Владыка имел намерение возвращать отпадших в Церковь. Мне приходилось быть свидетелем того, с какою искреннею добротою, с какою ласкою обращался Владыка к сектантам, желая им духовной пользы.

В мае 1897 года, посещая свою православную паству, Владыка не забыл и заблудших, и к ним было направлено его слово, растворенное любовью.

В это время он между прочим посетил села: Ново-Васильевку и Астраханку Бердянского уезда. В них гнездятся молокане разных толков и штундисты. Как сейчас помню, перед Троицкою церковью с. Ново-Васильевки собралась огромная толпа народа, в ярких одеждах, для встречи Владыки. Впереди, у ограды, выстроились представители от молокан, а затем от православных с хлебом и солью. Все напряженно ждали; но вот раздался колокольный трезвон, и карета Владыки мерно выплыла из-за хат и приближалась к церкви. Владыка вышел из кареты и подошел к встречавшим. Молокане (с штундистами) — сейчас к нему с хлебом и солью. «А от кого вы?» — спросил Владыка. Мы — от молокан. «Ну, так извините: хлеба вашего принять не могу» — Владыка! Разве мы не такие же христиане, как и другие, разве и мы не одному Богу веруем, разве и мы не соблюдаем заповедей Божиих? кричали сектанты. «Вы — христиане, кротко отвечал Владыка, только не моего стада: мы с вами веруем одному Богу, но неодинаково исполняем Его заповеди, и сравнить вас с своими чадами я не могу. Если я приму хлеб-соль от вас, то что скажут овцы моего стада? (при этом Владыка обвел глазами православных и указал рукою). Если я вас сравниваю с ними, то какой пример подам им?» — Владыка! от нас всегда и все принимали хлеб и не брезговали нами. — «Я поступаю по своему внутреннему убеждению и поверьте, что я и люблю вас, и скорблю за вас, и готов даже душу свою положить за ваше возвращение в святую Церковь, но принять теперь хлеб-соль от вас, поистине, не могу». Сектанты опять хотели что-то сказать, но в это время к нему подошел с хлебом-солью старшина православный. Он сказал ему несколько приветственных слов и поднес хлеб-соль. Владыка милостиво поблагодарил за честь, перекрестился, поцеловал хлеб и, приняв его, передал своему келейнику. Затем, благословив народ, вошел в храм, и началась всенощная. После нее он говорил в церкви речь народу, где коснулся и сектантов. Ночевал он у священника Соколовского, где

представлялись ему земские начальники и сектанты. Последние, при разговоре с Владыкою, должны были убедиться в желании им добра и в любви к ним Владыки. Едва ли он хорошо отдохнул в эту ночь, наутро он был уже в Астраханке, где служил литургию и освящал воду у церкви (день преполовления). Здесь он также говорил слово православным и сектантам.

И хорошо, и задушевно было его слово! Вслушиваясь в тон и смысл его речи, каждый искренний слушатель должен был бы понять, что речь Владыки дышала непритворной христианской любовью, и что он, на самом деле, готов даже самого себя положить за благо других. В это время он весь был любовью и правда.

И тем безотраднее, тем грустнее было наблюдать, что сектанты на святой, братский призыв Владыки отвечали или гордым, враждебным взглядом, или полнейшим равнодушием, как будто речь Владыки их вовсе не касалась. Таково нравственное огрубение сектантов. Казалось бы, что и черствое сердце должно было растаять под светлым и теплым лучом Владычного взгляда, а русские сектанты остались тем же холодным и мрачным камнем, как и были.

По возвращении из храма, когда Владыка отдыхал от трудов у священника Дмитровского, к нему явились сектанты-штундисты под предводительством главаря, Зиновия Захарова. Последний, от лица сектантов, заявлял Владыке, вышедшему на крыльцо, что миссионерский комитет неправильно считает их штундистами, что они такие же молокане, как и все, что они просят Владыку изменить решение комитета. Владыка спокойно им разъяснил, что это зависит не от него, что сами факты говорят за правду, и все время кротость и любовь не покидали Владыки. А сектанты шумели, волновались... И невольно всходило на мысль: неужели эти люди настолько огрубели, что ни одно благотворное духовное зерно, ни один луч светлой благодати не в состоянии проникнуть в их душу, оживить, исправить и сделать их сосудом правды?!

И больно становилось за будущее сих русских людей, и плакало что-то в глубине сердца...

Каково же было при этом сердцу Архипастыря, чувствительному, отеческому, идеально-прекрасному!

Из Астраханки Владыка отъехал в Б.-Токмак и др. села, а оттуда в Корсунский монастырь, откуда возвратился, наконец, в последних числах мая. До августа его здоровье было сносно, а с этого времени болезнь его в своем развитии шла гигантскими шагами и завершилась в истекшем году мирною смертью его (19 августа 1898 г.).

Можно думать, что поездка его по епархии в сырое время (тогда был ежедневный дождь), подорвала его и без того некрепкое здоровье. Целый год, при тяжелой мучительной болезни, томился Владыка в нашем грешном мире, но не переставал заниматься текущими делами, и только за три недели до смерти в помощь ему был прислан преосвященный Никон, епископ Вольский. Однако и теперь он не оставался безучастным: лежа на смертном одре, он все же духом радовался и печалился за свою паству. О делах владыки Михаила можно было бы написать много, но мы не задавались подобною целью, и потому заканчиваем наши о нем воспоминания.

Тяжела и горька утрата преосвященного епископа Михаила: он был чистый, нежный светильник на христианском небосклоне; таких людей немного и являются они нечасто. Тяжело им в здешнем мире, но уповаем, что, по окончании многотрудного земного поприща, по воле Божией, водворятся они в горних селениях, где уготовано для них упокоение, мир и радость о *Дусе Святе*. Здесь же, на земле, да будет ему вечная и светлая память!

Из воспоминаний об А.П. Чехове (отрывок)¹³

6

[...]

Когда чеховский «Архиерей» появился в печати, Антон Павлович говорил, что это его старый, ранее написанный рассказ, который он теперь переделал.

Нижесказанное имеет несомненное отношение к рассказу.

В кабинете А<нтон> П<авлови>ча среди карточек писателей, артистов и, может быть, просто знакомых ему людей есть одна довольно необычная. На ней изображен человек в одежде духовного лица, и вместе с ним старушка в темном простом платье.

История этой карточки такова.

Как-то, еще когда жил на даче Иловайской¹⁴, А<нтон> П<авлови>ч вернулся из города очень оживленный. Случайно он увидал у фотографа карточку таврического епископа Михаила. Карточка произвела на него впечатление, он купил ее и теперь дома опять рассматривал и показывал ее.

Епископ этот (Михаил Грибановский) незадолго до того умер. Это был один из умнейших архиереев наших, с большим характером. Считается он в духовной среде как бы основателем нового, так называемого ученого, монашества. Помнится, в речах при его погребении это было высказано всенародно. Во всяком случае, преосвященный Михаил имел большое влияние на многих и, по слухам, почитатели прочили его в патриархи русской Церкви. Перед тем как приехать в Крым, он жил в Афинах, был там настоятелем нашей посольской церкви.

Лично А<нтон> П<авлови>ч его не знал.

Преосвященный Михаил был еще не старый, но жестоко страдавший от чахотки человек. На карточке он был снят вместе со старушкой матерью, верно какой-нибудь сельской матушкой, вдовой дьякона или дьячка, приехавшей к сыну-архиерею из тамбовской глуши.

Лицо его очень умное, одухотворенное, изможденное и с печальным, страдальческим выражением. Он приник головой к старушке; ее лицо было тоже чрезвычайно своей тяжелой скорбью.

¹³ Печатается по: *Священник Сергей Щукин. Из воспоминаний об А. П. Чехове. Русская мысль. 1911. № 10. С. 46—54.*

¹⁴ Иловайская Капитолина Михайловна — владелица дачи в Ялте на Аутской улице. С семьей Иловайских А. П. Чехов познакомился в феврале 1892 г. в Воронеже, куда ездил по делам организации помощи голодающим. — *Ред.*

Впечатление от карточки было сильное; глядя на них — мать и сына, — чувствуешь, как тяжело бывает человеческое горе, и хочется плакать.

Помню, когда Чехов показал карточку Горькому, последний тоже заинтересовался и воскликнул, рассматривая лицо епископа:

«Какой мужчина, какой мужчина!»

А<нтон> П<авлови>ч расспрашивал о преосвященном Михаиле; потом ему послал книжку преосвященного «Над Евангелием» — думы покойного епископа по поводу некоторых евангельских речей и событий.

Мысль об архиерее, очевидно, стала занимать А<нтон> П<авлови>ча.

«Вот, — сказал он как-то, — прекрасная тема для рассказа. Архиерей служит утре-ню в Великий Четверг. Он болен. Церковь полна народом. Певчие поют. Архиерей читает Евангелие страстей, он проникается тем, что читает; душу охватывает жалость ко Христу, к людям, к самому себе. Он чувствует вдруг, что ему тяжело, что он может скоро умереть, что может умереть сейчас. И это его чувство — звуками ли голоса, общей ли напряженностью чувства, другими ли, невидными и непонятными путями — передается тем, кто с ним служит, потом молящимся, одному, другому, всем. Чувствуя приближение смерти, плачет архиерей, плачет и вся церковь».

И вся церковь, вместе с ним, проникается ощущением смерти, неотвратимой, уже идущей. Преосвященный Петр (*архиерей* чеховского рассказа) тоже служил прежде за границей, к нему приезжает мать, вдова сельского дьякона; он читает Евангелие страстей. О служении его всенощной под Вербное воскресенье говорится так: «...и почему-то слезы потекли у него по лицу. На душе было покойно, все было благополучно, но он неподвижно глядел на левый клирос, где читали, где в вечерней мгле уже нельзя было узнать ни одного человека, и — плакал. Слезы заблестели у него на лице, на бороде. Вот вблизи еще кто-то заплакал, потом дальше кто-то другой, потом еще и еще, и мало-помалу церковь наполнилась тихим плачем».

Если припомним все это, то связь рассказа с карточкой преосвященного Михаила и с планом рассказа, о котором говорит Антон Павлович, будет очевидна.

Впрочем, рассказ появился в печати года три спустя. Таврическим епископом был уже преосвященный Николай, ныне архиепископ Варшавский¹⁵. И когда рассказ был напечатан, в Ялте заговорили, что А<нтон> П<авлови>ч описал в рассказе именно этого епископа.

Почему заговорили об этом?

Может быть, потому, что преосвященного Михаила уже мало кто помнил¹⁶; может

¹⁵ Николай (Зиоров Михаил Захарович; 1851–1915) — выпускник МДА (1875). С 1885 г. — инспектор Могилевской ДС. В 1887 г. пострижен в монашество, рукоположен во иеромонаха и назначен ректором Могилевской ДС. С 1889 г. — ректор Тифлисской ДС. В 1891 г. хиротонисан во епископа Алейского и Аляскинского. В 1898 г. вернулся из США в Россию и был назначен епископом Таврическим и Симферопольским. В 1908 г. архиепископ Варшавский и Привисленский. — *Ред.*

¹⁶ Помните конец рассказа: «Через месяц был назначен новый викарный архиерей, а о преосвященном Петре уже никто не вспоминал. А потом и совсем забыли»? Это удивительно хорошо отмеченная черта. — *Авт.*

быть, слышали, что по делу о греках А<нтон> П<авлови>ч был у преосвященного Николая¹⁷.

Эти разговоры дошли до Чехова. Помню, он сказал:

«Слушайте, говорят, что я описывал вашего архиерея; вздор, я не имел его в виду. И если кто при вас будет это говорить, так и скажите, что вздор».

Кого же А<нтон> П<авлови>ч описал в своем рассказе, какого архиерея? Очевидно, никакого в частности. Его архиерей имеет некоторое отношение к преосвященному Михаилу, но в общем, как характер, как личность, не похож на него.

7

Приходилось говорить с Антоном Павловичем о церкви и церковных делах. У него был интерес к церковному быту. Он знал многое из того, что относится к богослужению, к церковным обрядам, к религиозным обычаям.

Он рассказывал, что в детстве иногда пел на клиросе, в доме дяди встречал много афонских монахов, которые приезжали в Таганрог по делам своих монастырей; дядя его был церковным старостой и т. д.

«Знаете, — сказал он раз, — люди моего возраста, воспитываясь, еще имели „знакомство“ с церковью; у меня были религиозны отец, мать, дядя; мы знаем кое-что о церкви, что-то в нас держится... Растет новое поколение, которое совсем не знает церкви. Что вы будете с ним делать?»

[...]

«Я поражаюсь, — говорил Антон Павлович, — как бездейтельно духовенство. Православие — я говорю о средней России, которую знаю больше, — трещит по всем швам, а у вас палец о палец не ударят, чтобы поднять, чтобы оживить свое дело».

И как-то со сдержанным негодованием он сказал:

«Жаль, что у нас нет сатиры на духовенство. Салтыков не любил духовенство, но сатиры на него не дал. А жаль. Мы кричим, — говорил он опять, — что у нас вера крепка, что народ более религиозен, чем в других странах. Но где помогающая, деятельная сила Церкви? В деревнях пьянство, невежество, сифилис. У вас, у русского духовенства, есть,

¹⁷ В другой части своих воспоминаний отец Сергей пишет: «Одно время Антон Павлович как бы взял под свое покровительство ялтинских греков. Греки, „аутские греки“, были его соседи. В старое, впрочем, не очень давнее время Аутка была деревней, населенной греками. В Аутке была и греческая церковь. Умирая, многие греки, люди вообще очень привязанные к церкви, оставляли „на помин души“ земельные участки. Когда Ялта стала быстро заселяться, Аутка соединилась с Ялтой и вошла в черту города. И мало-помалу греки были вытеснены дальше, на гору, в так называемую Верхнюю Аутку. Греческая церковь, находившаяся в Нижней Аутке, стала считаться русской, священников к ней посвящали русских, и богослужение совершали в ней уже на славянском языке. Греческой же осталась небольшая, невзрачная, даже не каменная, а деревянная церковка св. Феодора Тирона в Верхней Аутке. Она к тому же не была самостоятельна, а приписана к русской церкви. И к тому времени, как Чехов поселился в Аутке, между греками и русскими шли острые споры по случаю назначения новых священников, перестройки церквей, относительно церковного имущества и пр. Представители греков во главе со священником явились к Чехову и просили его взять на себя защиту их дела. Антон Павлович согласился на их просьбу, принял в деле большое участие, был с документами, которые они дали ему, у архиерея». — *Ред.*

например, громадное преимущество пред католиками: вы женаты. Какое это прекрасное условие для священника. Создав хорошую семью, как мог бы священник воспитательно действовать на народ, внести в крестьянскую семью мягкость и деликатность отношений, нравственность. У вас же бывает — я это знаю хорошо — сыновья священников иногда учат деревню разврату. Плохо дело. У нас все лучше и веры больше, а вот у протестантов самое уважаемое лицо в селе — пастор. Уважают ли так у нас священников? Среди католических прелатов много настоящих святых».

Впрочем, не надо думать, что Антон Павлович отрицательно относился к целому словию. Он рассказывал, что прежде у него было довольно много знакомых среди духовных.

«Теперь мало, — прибавил он. — У нас, в Таганроге, в старое время был протоиерей Бандаков¹⁸; был известен как духовный писатель и как очень хороший человек. Имел смелость в церкви открыто и определенно обличать за грехи некоторых своих прихожан. Случалось, и терпел за это».

Впрочем, доброе и невраждебное отношение А<нтон> П<авлови>ча к отдельным лицам из духовенства ясно видится из многих его рассказов, как «Кошмар», «Архирей», «Степь» и др.

Что он требовал, чего желал от священника?

«Антон Павлович, — спросил у него как-то знакомый священник, — скажите, что, по-вашему мнению, должен при настоящих условиях делать священник?»

«Знаете, — сказал он, — будьте всегда бескорыстны и честны, и это будет большое дело». — А еще раньше говорил: «Слушайте, отправляйте хорошо церковную службу, понятно, всю, и будьте уверены: народ пойдет к вам». И еще: «Вот отец Иван Кронштадтский, что, собственно, он делает? Отдает деньги, которые ему приносят. А смотрите, как к нему относятся».

8

Убежденно он сказал один раз:

«Такую веру я понимаю: священник идет служить молебен о прекращении засухи и настолько уверен в силе молитвы, что берет с собою дождевой зонт. Это вера».

Тогда я спросил о том, о чем давно хотел спросить:

— Антон Павлович, верите вы в личное бессмертие?

— Знаете, — ответил он, — об этом надо говорить подумав, и хорошо. Я поговорю с вами об этом после.

Не знаю, мне тогда не показалось, что он хочет уклониться от ответа. Он был очень серьезен, и мне показалось, что он действительно намерен говорить об этом. Был он бережен к этим вопросам и очень деликатен к чужим верованиям. Иногда скажешь что-нибудь, он не возражает. Но потом узнаешь, что он не был согласен, но молчал, чтобы отрицанием не причинить собеседнику печали.

¹⁸ Бандаков Василий Анастасьевич (†1890) — протоиерей, духовный писатель. Автор книг: «Поучения на 50-й псалом царя и пророка Давида» (Таганрог, 1880; М., 1902), «Царство благодати, или Собрание истин и примеров из жития святых и Четьи-Мини» (Харьков, 1881), собрание проповедей под общим заглавием «Простые и краткие поучения» и «Царство благодати» (М., 1901). — Ред.

Впрочем, в нем чувствовалась далеко не одна деликатность к лучшей вере, терпимость равнодушия, но в самом деле он тепло относился к иному в церкви, чувствовал хорошее, что есть в вере, в ее восторгах, в ее проявлениях; он понимал красоту и смысл обряда, любил иное в церковной форме.

Любил, например, церковный звон. В его рассказах много раз говорится о звоне колоколов.

«Я слышал, что в новом соборе будет хороший звон. Послушаем!» — с чувством удовольствия сказал он, когда заговорили об освящении в Ялте новой церкви. И в другой раз говорил: «Я стараюсь на Пасху уезжать в Москву; здесь и звона настоящего не услышишь... А что за Пасха без звона!»

Ему нравилось еще, когда огонек лампадки теплился где-нибудь на кладбище.

Он любил простых, непосредственно-религиозных людей. Хорошо отзывался о местном священнике-греке, добродушном и простом человеке. Священник собирал деньги на постройку церкви. А <нтон> П<авлови>ч хвалил его.

«Смотрите, какую церковь строит о<тец> Василий. Молодец, ему надо что-нибудь пожертвовать». — А о<тцу> Василию говорил несколько раз: «Хорошая у вас колокольня, надо бы колокол хороший вам, пудов в сто».

Он дал на постройку сто рублей; чеховская же серебряная лампадка висит за престолом в греческом ялтинском храме.

Когда священник приходил к нему на дачу, к нему выбегала под благословение старушка кухарка.

«Она очень религиозная, — говорил, улыбаясь, Чехов. — Вы видите, что и дворник стал таким же. Скоро она тут всех в свою веру обратит; настоящая религиозность подчиняет».

И говорил с самой доброй улыбкой.

В доме Чехова, пожалуй, больше, чем где-нибудь в Ялте, находил приют старый сборщик «на построение храма».

[...]

Я сказал бы, что Чехов был религиозной натурой в том смысле, что понимал необходимость высшей идеи для человека, необходимость и красоту правды. Понимал чутко, глубоко, жизненно; чувствовал мистическое, надмирное ее происхождение.

Но у него не было веры в Живого, в Личного Бога. Не отсюда ли и эта тихая, любящая печаль, которая так глубоко проникает его религиозные рассказы? Хотелось бы ее сравнить с печалью, когда теряют близкого человека; не с первой, не с острой печалью. Уже нет остроты отчаяния; и живет, к своему горю, любовь к тому, что любил умерший, к земле, по которой он ходил, к тем вещам ее, около которых работали руки его, к которым прилежало его сердце. Не зная Бога, сознательно или бессознательно тосковало по неведомом сердце человека; и был дорог ему огонь лампадки, мерцающий на кладбище; беспокойная пасхальная ночь тревожила сердце («Святой ночью») и волновала мысль о великом значении того, что совершилось в далекие дни страданий Господа («Студент»).

Священник Сергей Щукин

Памяти

**дорогого профессора, в Бозе почившего
епископа Михаила (Грибановского)¹⁹**

О чудное, святое вдохновенье
Младых сердец,
Порывы душ, крылатое стремленье
На небеса, в надзвездные селенья, —
Где наш Отец
Поставил трон, — где истина с блаженством
Сошлись в одно святое совершенство!

Туда, туда, учитель незабвенный,
Ты влѣк сердца
Своей душой и речью вдохновенной,
Огнем любви, надеждой дерзновенной!
И без конца
Готовы были мы внимать с душевной дрожью
Твоим словам у твоего подножья!

В сосуде хрупком был, по воле Бога,
Твой светлый ум,
И — коротка житейская дорога;
Зато душой так пережито много
И чувств и дум!
И скоро ты прозрел сквозь жизни скоротечность,
Что значит миг, что значит вечность!

Как пред иконой свечка восковая,
Ты весь горел,
И — жертва Богу жизнь твоя земная
Истаяла, молитвенно сгорая,
И отлетел
Последний вздох души из сей темницы тела,
Как фимиам, в небесные пределы!

¹⁹ Печатается по: Таврические епархиальные ведомости. 1899. № 3. С. 163–164.

Тебя уж нет на сей земли печали!..
В стране иной
Тебя святые ангелы прияли,
И ты узрел — не из туманной дали,
А пред собой,
Лицом к лицу тот Свет, к которому стремился,
Ту Истину, которой ты молился!

Учеников своих рассеянное стадо
Благослови,
Наставник наш, с высот Христова града,
Где Богом уготована награда
Твоей любви!..
Да ниспошлет Господь тебе упокоенье
За подвиг твой, и веру, и терпенье!

Священник Иоанн Слободской



Библиография

І. Труды епископа Михаила

Дореволюционные издания (прижизненные и посмертные до 1911 года)

1. Высокопреосвященный Костромской архиепископ Платон как ректор Тамбовской семинарии // Тамбовские епархиальные ведомости. 1878. № 15. С. 471–484.
2. Посмертные сочинения Д.Г. Льюиса / Г. // СПб., Мысль. 1882. № 1. С. 121–130.
3. Развитие представления «я» в человечестве / Г. // СПб., Мысль. 1882. № 3. С. 339–366.
4. В чем состоит церковность: (Из речи, читанной иером. Михаилом Грибановским в заседании Братства Пресвятой Богородицы 14 дек. 1886 г.) // Церковный вестник. 1886. № 51/52. С. 827–830.
5. Открытые письма православного. І. Наши страдания и их главная причина // Церковный вестник. 1887. № 4. С. 67–69; № 5. С. 89–90.
6. Слово на вечерни Светлого Христова Воскресения / Архимандрит Михаил [Грибановский] // Церковный вестник. 1888. № 18. С. 362–363.
7. Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью. Вып. І. Истина бытия Божия / Иеромонах Михаил. — СПб.: Тип. Ф. Елеонского и К°, 1888. — V, 174 с.
8. Речь, произнесенная и[справляющим] должность инспектора С.-Петербургской духовной академии иеромонахом Михаилом перед защитой диссертации [«Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью». (Выпуск первый. Истина бытия Божия. СПб., 1888)] на степень магистра богословия 3 апреля текущего года // Христианское чтение. 1888. Т. 1, № 5/6. С. 727–731.
9. Студенческие записи лекций по введению в круг богословских наук, читанных в С.-Петербургской духовной академии в 1887–8 учебном году. — [СПб.:] Типолит. Яздовского, 1888. — [4], 299 с. — Без указан. автора.

10. Еще о так называемом монашестве ученом / Л.И. // Церковный вестник. 1889. № 40. С. 682–683; № 41. С. 697–699.
11. Краткий конспект лекций по введению в круг богословских наук за 1888–89 учебный год / Архим. Михаил. — [СПб., 1889]. — 6 с. — Литогр.
12. Студенческие записи лекций по введению в круг богословских наук, читанных студентам 1-го курса С.-Петербургской духовной академии в 1888–89 учебном году доцентом архимандритом Михаилом (Грибановским). — СПб.: Лит. Гробовой, 1889. — [4], 292 с. — Литогр.
13. Речь архимандрита Михаила при наречении его во епископа Прилукского // Церковные ведомости. 1894. № 33. С. 1147–1148 (ч. неофиц.).
14. Речь архимандрита Михаила при наречении его во епископа Прилукского. — [СПб.: Синод. тип., 1894]. — 8 с. — Из журн. «Церковные ведомости», 1894. № 33.
15. Речь архимандрита Михаила при наречении его во епископа Прилукского // Полтавские епархиальные ведомости. 1894. № 17. С. 645–648 (ч. неофиц.).
16. Путевой журнал преосвященного Михаила, епископа Прилукского, викария Полтавской епархии, при обозрении им церквей в июле месяце 1895 года, с резолюциями на оном преосвященнейшего Илариона, епископа Полтавского и Переяславского // Полтавские епархиальные ведомости. 1895. № 19. С. 842–873 (ч. офиц.).
17. Над Евангелием / Е.М. — Полтава: Типолит. Л. Фришберга, 1896. — [2], 64 с. — Перепеч. из неофиц. части «Полтавских епархиальных ведомостей» за 1896 г.
18. Над Евангелием / Е.М. // Таврические епархиальные ведомости. 1898. № 1. С. 17–22; № 2. С. 100–102; № 3. С. 144–150; № 4. С. 242–246; № 5. С. 318–325; № 6. С. 368–371; № 8. С. 532–535; № 9. С. 582–584; № 10. С. 627–633; № 11. С. 690–695; № 12. С. 783–787; № 13. С. 834–841 (ч. неофиц.). — Загл. в № 1: О возрождении от Св. Духа.
19. Над Евангелием / Е.М. — 2-е изд., значит. испр. и доп. — Симферополь: Тавр. губ. тип., 1898. — 68 с. — Перепеч. из неофиц. части «Таврических епархиальных ведомостей» за 1898 г.
20. Воскресная ночь / Е.М. // Таврические епархиальные ведомости. 1898. № 7. С. 459–498 (ч. неофиц.).
21. Воскресная ночь / Е.М. — Симферополь, 1898. — Отд. отт. из «Таврических епархиальных ведомостей» за 1898 г.
22. Над Евангелием. Воскресная ночь / Е.М. — Симферополь: Таврич. губ. тип., 1898. — [2], 39 с. — Перепеч. из неофиц. части «Таврических епархиальных ведомостей» за 1898 г.
23. Из завещания к своей пастве преосвященнейшего Михаила, епископа

Таврического и Симферопольского // Таврические епархиальные ведомости. 1898. № 17. С. 1090 (ч. офиц.).

24. Из писем преосв. Михаила, епископа Таврического († 19 августа 1898 г.), к о. протоиерею А.К. Смирнопуло (за время с 1887–1896 гг.) // Христианское чтение. 1898. Т. 206, № 11. С. 689–704.

25. Лекции по введению в круг богословских наук // Православный собеседник. 1899. № 1. С. 74–90; № 2. С. 140–167; № 3. С. 294–309; № 4. С. 399–424; № 5. С. 535–553; № 6. С. 671–700; № 7/8. С. 68–89; № 9. С. 207–218; № 10. С. 356–363; № 11. С. 468–488; № 12. С. 667–686.

26. Лекции по введению в круг богословских наук / Архимандрит Михаил (Грибановский); Вступ. слово епископа Антония (Храповицкого). — Казань: Ред. журн. «Православн. собеседник», 1899. — 224 с. — Отд. отт. из журн.: «Православный собеседник» за 1899 г.

27. Письма преосвященного Михаила, почившего епископа Таврического. — Симферополь: Тавр. губ. тип., 1910. — 230 с. — Перепеч. из неофиц. части «Таврических епархиальных ведомостей».

28. Над Евангелием / Епископ Михаил; Биогр. очерк А.Л. — 3-е изд., испр. и значит. доп., с биогр., портр. и изображением памятника на могиле преосвящ. Михаила. — Полтава: Электр. тип. Г.И. Маркевича, 1911. — 136, 260 с., 2 л. портр., ил.

Публикации с 1980 года по настоящее время

29. Письма епископа Михаила Таврического // Надежда. 1980. Вып. 7. С. 150–203.

30. Лекции по введению в круг богословских наук / Михаил (Грибановский), архимандрит (Епископ Таврический и Симферопольский); Вступ. слово Антония (Храповицкого). — 1-е загранич. изд. — Монреаль: Изд. братства прп. Иова Почаевского Нью-Йоркской и Канадской Епархий Русской Православной Зарубежной Церкви, 1987. — 177 с.

31. Истина бытия Божия: Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью / Вступ. ст. прот. В. Мустафина // Богословские труды. 1990. Сб. 30. С. 5–82.

32. Письма епископа Михаила Грибановского // Русское возрождение. Нью-Йорк, 1992. № 58/59. С. 67–116. — В прил.: Духовное завещание епископа Михаила Таврического и Симферопольского: с. 115; Кончина преосвященного епископа Михаила: с. 116.

33. Над Евангелием / Епископ Михаил (Грибановский). — СПб.: Сатись, 1994. — 255 с.

34. Письма // Православная община. М., 1994. № 6 (24). С. 64–79; 1995. № 1 (25).

35. Пути наши в руках Бога // Воскресная школа. 2000. № 26.
36. Над Евангелием. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2002. 317 с.
37. О милостыне // Нескучный сад. 2002. № 4. С. 50–51.
38. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев: Издат. центр «Пролог», 2003. 252 с. (Богословская библиотека).
39. Над Евангелием. М.: ПСТГУ, 2004. 317 с.
40. «Не рассуждай без веры»: Из книги епископа Михаила (Грибановского; † 1898 г.) «Над Евангелием» // Преображение. М., 2005. № 5.
41. Над Евангелием // Ионинский листок / Свято-Троицкий Ионинский монастырь. 2006. № 38 (367).
42. Волны нашей веры. М.: Православ. братство св. апостола Иоанна Богослова, 2009. 64 с. (Духовная библиотека).

II. Литература о епископе Михаиле

До 1917 года

1. Арсений (Брянцев), архиеп. Речь при пострижении в монашество студентов С.-Петербургской Духовной Академии 2-го курса диакона Петра Грузова, в иночестве Платона [буд. еп. Муромского] и 4-го курса Михаила Грибановского, в иночестве Михаила [буд. еп. Таврического] // Арсений (Брянцев), архиеп. Слова и речи Арсения, епископа Рижского и Митавского, говоренные в разных местах его служения. Рига: Типография Л. Бланкенштейна, 1889. С. 350–354.
2. С.-Петербургская духовная академия в минувшем году и годичный акт: [О выбытии из Академии архимандрита Михаила Грибановского] // Церковный вестник. 1891. № 8. С. 113.
3. Наречение и хиротония архимандрита Михаила во епископа Прилуцкого, викария Полтавской епархии // Церковные ведомости. 1894. № 33. С. 1146 (ч. неофиц.).
4. Наречение и хиротония архимандрита Михаила во епископа Прилуцкого, викария Полтавской епархии // Полтавские епархиальные ведомости. 1894. № 17. С. 643–645 (ч. неофиц.).
5. О возношении при богослужениях имени епископа Прилуцкого Михаила, викария Полтавской епархии // Полтавские епархиальные ведомости. 1894. № 18. С. 942–943 (ч. офиц.).
6. [О прибытии в Полтаву преосвященного Михаила, епископа Прилуцкого и его первых посещениях] // Полтавские епархиальные ведомости. 1894. № 17. С. 679–681 (ч. неофиц.). — В разд.: Местная хроника.

7. [О совместном служении с преосвященным Иларионом, епископом Полтавским и Переяславским, панихиды по почившем Государе Императоре Александре III и принесении присяги Государю Императору Николаю II] // Полтавские епархиальные ведомости. 1894. № 21. С. 907–909 (ч. неофиц.). – В разд.: Местная хроника.

8. Архиерейские служения // Полтавские епархиальные ведомости. 1894. № 18. С. 939, 940; № 19. С. 984, 985; № 20. С. 1000–1001, 1001–1002; № 21. С. 1053–1054, 1054–1056; № 22. С. 1085–1086; № 23. С. 1116, 1117–1118; № 24. С. 1190–1191; 1895. № 1. С. 5; № 2. С. 55–56; № 4. С. 153–154; № 5. С. 187; № 6/7. С. 224, 225–226; № 8. С. 261; № 10. С. 324–325; № 11. С. 334–335; № 12. С. 377–378; № 13. С. 433–434; № 14. С. 473–474; № 15. С. 585, 586; № 16. С. 669–671; № 17. С. 742–743; № 18. С. 813–814; № 19. С. 841; № 20. С. 885–886; (ч. офиц.).

9. [О поездке преосвященного Михаила, епископа Прилукского, для обозрения церквей Полтавского, Миргородского, Лохвицкого, Пирятинского и Прилукского уездов] // Полтавские епархиальные ведомости. 1895. № 13. С. 439 (ч. офиц.).

10. [Высочайший указ о назначении епископа Каширского Михаила епископом Таврическим и Симферопольским] // Церковные ведомости. 1895. № 49. С. 431 (ч. офиц.).

11. Торжество открытия памятника на поле Полтавской битвы 11 сентября 1895 года: [Участие в торжествах епископа Михаила] / П.Г.Л. // Полтавские епархиальные ведомости. 1895. № 19. С. 651–678 (ч. неофиц.).

12. Церемониал крестного хода из Полтавского кафедрального собора на поле Полтавской битвы в день открытия памятника, устроенного на могиле православных вождей и воинов, павших в битве со шведами: [Участие епископа Михаила в церемонии] // Полтавские епархиальные ведомости. 1895. № 16. С. 663–669 (ч. офиц.).

13. 7-е августа 1895 года в Лубенском Спасо-Преображенском монастыре: [Участие епископа Михаила в праздновании годового праздника Лубенского Спасо-Преображенского братства] // Полтавские епархиальные ведомости. 1895. № 18. С. 638–642 (ч. неофиц.).

14. [О совершении Божественной литургии преосвященным Михаилом, епископом Прилукским, в день празднования Полтавской победы в полтавском кафедральном соборе 27 июня 1895 г.] // Полтавские епархиальные ведомости. 1895. № 13. С. 497–498 (ч. неофиц.).

15. Высочайшее повеление: [О назначении епископа Михаила епископом Каширским, викарием Тульской епархии] // Полтавские епархиальные ведомости. 1896. № 1. С. 3 (ч. офиц.).

16. [Высочайший указ о назначении епископа Прилукского Михаила епископом Каширским, викарием Тульской епархии] // Церковные ведомости. 1897. № 4. С. 25 (ч. офиц.).

17. Архиерейские служения // Таврические епархиальные ведомости. 1896. № 7. С. 192–195; № 11. С. 346–349; № 16. С. 441–443; № 19. С. 527–528; № 24. С. 673–674; № 37. С. 1003; № 39. С. 1043–1045; № 42. С. 1101–1102; № 49. С. 1292–1295; № 51/52. С. 1360; 1897. № 10. С. 212–214; № 16. С. 363–367; № 19. С. 455–458; № 22. С. 547–549; № 25. С. 650–651; № 27. С. 713–715; 1898. № 2. С. 82–83; № 3. С. 130; № 4. С. 205 (ч. офиц.).

18. Тихвинский П., *свщ.* [Участие преосвященного Михаила, епископа Каширского, в праздновании пятидесятилетия священства преосвященнейшего Мартиниана, епископа Таврического и Симферопольского] // Таврические епархиальные ведомости. 1896. № 23. С. 644–654 (ч. неофиц.).

19. [Участие преосвященного Михаила, епископа Каширского, в праздновании священных дней коронования в Таврической духовной семинарии] // Таврические епархиальные ведомости. 1896. № 20/21. С. 585–588 (ч. неофиц.).

20. [Участие преосвященного Михаила, епископа Каширского, в торжестве освящения нового храма в Бахчисарайском Успенском скиту] // Таврические епархиальные ведомости. 1896. № 40. С. 1075–1077 (ч. неофиц.).

21. Указ Его Императорского Величества, Самодержца Всероссийского, из Святейшего Правительствующего Синода преосвященному Михаилу, епископу Каширскому, викарию Тульской епархии [о назначении его епископом Таврическим и Симферопольским] // Таврические епархиальные ведомости. 1897. № 4. С. 61–62 (ч. офиц.).

22. Храмовый праздник в церкви Трех Святителей, что при Таврической духовной семинарии // Таврические епархиальные ведомости. 1897. № 8. С. 180–181 (ч. неофиц.).

23. Прощание высокопреосвященнейшего Мартиниана, бывшего архиепископа Таврического и Симферопольского, с Таврической духовной семинарией и семинарии с ним // Таврические епархиальные ведомости. 1897. № 11. С. 270–274 (ч. неофиц.).

24. [Извещение о смерти преосвященнейшего Михаила, епископа Таврического и Симферопольского] // Таврические епархиальные ведомости. 1898. № 17. С. 1089 (ч. офиц.).

25. [Извещение о смерти преосвященнейшего Михаила, епископа Таврического] // Полтавские епархиальные ведомости. 1898. № 25. С. 863 (ч. неофиц.).

26. Речи, произнесенные над гробом преосвященнейшего епископа Михаила во время панихид 20 и 21 августа и при погребении 22 августа // Таврические епархиальные ведомости. 1898. № 18. С. 1216–1233 (ч. неофиц.). — Содерж. авт.: Свщ. Павел Тихвинский: с. 1216–1218; Прот. Иоанн Тяжелов: с. 1219–1223; Прот. В. Знаменский: с. 1224–1228; А. Леонтьев: с. 1229–1233.

27. *Антоний (Храповицкий), митр.* Слово при погребении преосвященнейшего епископа Таврического Михаила (22 авг. 1898 г.): [Сказано на литургии, во время причастного] / Епископ Антоний // Православный собеседник. 1899. Т. 1, № 1. С. 68–73.

28. *Антоний (Храповицкий), митр.* Слово при погребении преосвященнейшего епископа Таврического Михаила (22 авг. 1898 г.): [Сказано на литургии, во время причастного] / Епископ Антоний // Таврические епархиальные ведомости. 1898. № 18. С. 1210–1215 (ч. неофиц.).

29. *Антоний (Храповицкий), митр.* Слово при погребении преосвященнейшего епископа Михаила (22 авг. 1898 г.) / Епископ Антоний // Полтавские епархиальные ведомости. 1898. № 29. С. 1047–1052 (ч. неофиц.).

30. [Заупокойная литургия в 20-й день по кончине преосвященнейшего Михаила, епископа Таврического и Симферопольского] // Таврические епархиальные ведомости. 1898. № 19. С. 1241 (ч. офиц.).

31. [Заупокойные литургии по в Бозе почившем преосвященнейшем Михаиле, епископе Таврическом и Симферопольском] // Таврические епархиальные ведомости. 1898. № 18. С. 1164–1166 (ч. офиц.).

32. *Леонтьев А.* Речь, сказанная пред опусканием гроба в могилу / Смотритель дух. училища А. Леонтьев // Полтавские епархиальные ведомости. 1898. № 29. С. 1052–1058 (ч. неофиц.).

33. *Лепер Р.Х.* Памяти преосвященного Михаила, епископа Таврического / Лепер // Церковные ведомости. 1898. № 36. С. 1342–1343 (ч. неофиц.).

34. *Лепер Р.Х.* Памяти преосвященного Михаила, епископа Таврического / Лепер // Таврические епархиальные ведомости. 1898. № 19. С. 1283–1286 (ч. неофиц.).

35. Над Евангелием. Е.М.: [Рец.] / С.Р. // Христианское чтение. 1898. Т. 206, № 11. С. 752–755.

36. От редакции: К сведению почитателей в Бозе почившего преосвященнейшего Михаила, епископа Таврического // Таврические епархиальные ведомости. 1898. № 22. С. 1463; № 24. С. 1667–1668 (ч. неофиц.).

37. [Панихида в день св. Архистратига Михаила] // Таврические епархиальные ведомости. 1898. № 23. С. 1532–1533 (ч. офиц.).

38. [Сообщение о панихиде, отслуженной Филиппом, епископом Прилуцким, в полтавском кафедральном Успенском соборе по в Бозе почившем преосвященнейшем Михаиле, епископе Таврическом и Симферопольском] // Полтавские епархиальные ведомости. 1898. № 26. С. 671 (ч. офиц.). — В публ.: Архиерейские служения.

39. Последние дни жизни, кончина и погребение преосвященного Михаила, епископа Таврического и Симферопольского // Церковные ведомости. 1898. № 41. С. 1528–1532 (ч. неофиц.).

40. Последние дни жизни, кончина и погребение преосвященного Михаила, епископа Таврического и Симферопольского // Таврические епархиальные ведомости. 1898. № 18. С. 1200—1209 (ч. неофиц.).

41. Последние дни жизни и кончина Преосвященнейшего Михаила, епископа Таврического и Симферопольского // Полтавские епархиальные ведомости. 1898. № 29. С. 1041—1047 (ч. неофиц.). — Перепечатка из «Таврических епархиальных ведомостей».

42. Преосвященный Михаил (Грибановский), епископ Таврический и Симферопольский (1856—1898): Биогр. очерк (с портр. и автографом почившего епископа). — Полтава, 1911. — 136 с.

43. *Шукин С. Н., свящ.* Из воспоминаний об А. П. Чехове / С. Щ. // Русская мысль. 1911. Кн. 10. С. 37—61 (2-я паг.). — То же (с сокр.) // Ярославские епархиальные ведомости. 1912. № 28.

44. Михаил (Грибановский) // Полный православный богословский энциклопедический словарь: Богослов. энциклопедический словарь («Богословская энциклопедия») содержит в себе объяснение всех касающихся Св. Правосл. Церкви, ее учения и жизни понятий по вопросам богословского, философского, литургического, церковно-практического и исторического характера и составлен на основании лучших исследований специалистов по этим отраслям богословского знания. В 2 т. М., 1913. Т. 2. Стб. 1578.

45. *Победоносцев К. П.* [О епископе Михаиле (Грибановском)] // Русский архив. 1916. Кн. 1, № 1/3. С. 162, 163, 166, 167; Кн. 2, № 4. С. 361, 368. — В публ.: Письма К. П. Победоносцева преосвященному Илариону, архиепископу Полтавскому / Сообщ. прот. С. Петровский.

После 1917 года

46. *Теплов В.* Памяти преосвященного Михаила, епископа Таврического и Симферопольского: (К 60-летию кончины) // Журнал Московской Патриархии. 1958. № 12. С. 47—54.

47. Чехов в воспоминаниях современников. 2-е изд., доп. М., 1954. С. 540—546; А. П. Чехов в воспоминаниях современников. М., 1960. С. 453—467.

48. Духовное завещание епископа Михаила Таврического и Симферопольского // Надежда. 1980. Вып. 7. С. 203—204.

49. Кончина преосвященного епископа Михаила // Надежда. 1980. Вып. 7. С. 204—205.

50. *Мануил (Лемешевский), митр.* Михаил (Грибановский Михаил Михайлович), еп. Таврический и Симферопольский // Мануил (Лемешевский), митр. Русские

православные иерархи периода с 1893 по 1965 годы (включительно). Erlangen, 1986. Т. 4. С. 381–384.

51. Михаил (Грибановский) // Полный православный богословский энциклопедический словарь: Богослов. энциклопедический словарь («Богословская энциклопедия») содержит в себе объяснение всех касающихся Св. Правосл. Церкви, ее учения и жизни понятий по вопросам богословского, философского, литургического, церковно-практического и исторического характера и составлен на основании лучших исследований специалистов по этим отраслям богословского знания. В 2 т. Репринт. изд. [1913]. М., 1992. Т. 2. Стб. 1578.

52. Михаил, в миру Михаил Михайлович Грибановский // Христианство: Энцикл. словарь. М., 1995. Т. 2. С 137.

53. Басин И.В. Епископ Таврический Михаил (Грибановский) (1856–1898) // Басин И.В. Чтение Священного Писания: Уроки святых, подвижников, духовных учителей Русской Церкви. М.: О-во друзей Священ. Писания, 1996. С. 57–59.

54. Симон (Новиков), архиеп. Епископ Михаил Грибановский (1856–1898) // Альфа и омега. 1998. № 1 (15). С. 20–31.

55. Пшенева И.А., Филимонов С.Б. Епископ Таврический Михаил (Грибановский) на страницах Полного собрания сочинений и писем А.П. Чехова: Опыт источниковедческого прочтения // Культура народов Причерноморья. Симферополь, 2001. № 25. С. 51–54.

56. Пшенева И.А., Филимонов С.Б. Кто автор книги о епископе Таврическом Михаиле (Грибановском)? История одного раритета. изд. // Таврида православная. Симферополь, 2001. № 8 (67). С. 16–17.

57. Мень А., прот. Михаил (Михаил Михайлович Грибановский), епископ // Мень А., прот. Библиологический словарь. Т.2. К–П. СПб.: Фонд имени Александра Меня, 2002. С. 214–215.

58. Пшенева И.А. Епископ Таврический Михаил (Грибановский) – выдающийся богослов и философ // Крымский республиканский музей. II Таврические чтения, посвящённые 80 летию Центрального музея Тавриды. Симферополь, 2002. С. 63–67.

59. Пшенева И.А., Филимонов С.Б. Епископ Таврический Михаил (Грибановский) на страницах Полного собрания сочинений и писем А.П. Чехова // Таврида православная. Симферополь, 2002. № 1 (72). С. 18–19; № 2 (73). С. 14–15.

60. Пшенева И.А., Филимонов С.Б. К вопросу об авторстве книги «Преподобный Михаил (Грибановский), епископ Таврический и Симферопольский» (Полтава, 1911) // Церковная археология Южной Руси: Сб. материалов Междунар. конф. «Церковная археология: проблемы, поиски, открытия» (Севастополь, 2001 г.). Симферополь, 2002. С. 26–30.

61. *Пшенева И.А.* Эпистолярное наследие епископа Таврического Михаила (Грибановского) // Крымский архив. Симферополь, 2002. № 8. С. 65–71.
62. *Пшенева И.А., Филимонов С.Б.* Об авторстве книги «Преосвященный Михаил (Грибановский), епископ Таврический и Симферопольский» (Полтава, 1911) // «Серебряный век» в Крыму: взгляд из XXI столетия: Материалы Вторых Герцыковских чтений в г. Судак 21–23 сентября 2001 года / Дом-музей Марины Цветаевой, Крымский центр гуманитарных исследований. М.; Симферополь; Судак, 2003. С. 173–178.
63. *Пшенева И.А., Филимонов С.Б.* Подвижник веры и науки: Епископ Таврический Михаил (Грибановский) и его научное наследие // Крымский архив. Симферополь, 2003. № 9. С. 82–97. То же // Брега Тавриды. Симферополь, 2004. № 3 (75). С. 458–472; // Филимонов С.Б. Из прошлого русской культуры в Крыму: Поиски и находки историка-источниковеда. Симферополь: Н. Орианда, 2010. С. 10–36.
64. *Пшенева И.А., Филимонов С.Б.* Подвижник веры и науки: Епископ Таврический Михаил (Грибановский) и его научное наследие // Брега Тавриды (Симферополь). 2004. № 3 (75). С. 458–472.
65. Забытая публикация / Публ. и вступ. ст. свящ. П. Хондзинского // Журнал Московской Патриархии. 2004. № 9. С. 66–74.
66. *Ягулова С.* Православный мыслитель Михаил Грибановский // Крым. правда. 2005. 18 мая.
67. *Пшенева И.А.* К 150-летию со дня рождения епископа Таврического Михаила Грибановского // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Политические науки». 2006. Т. 19 (58), № 1. С. 137–145.
68. *Симон (Новиков), митр.* Человек с душой, жаждавшей вечной правды: Епископ Таврический Михаил (Грибановский; † 1898) — «пророк и предтеча» восстановления Патриаршества // Пастырь. 2007. № 11.
69. *Головачева А.Г.* Епископ Таврический Михаил (М.М. Грибановский) и его отражение в биографии и творчестве А.П. Чехова // Биография Чехова: Итоги и перспективы: Материалы Междунар. науч. конф. (Великий Новгород, 7–9 декабря 2006 г.) / Новгород. гос. ун-тет им. Ярослава Мудрого; Иванова Н. Ф. Великий Новгород: Изд-во Новгород. гос. ун-та, 2008. С. 90–109: портр.
70. *Хондзинский П.В., иер.* Над временем. Епископ Михаил (Грибановский): Попытка богослов. портр. // Вестн. Православ. Св.-Тихонов. Гуманит. Ун-та. Сер. I. Богословие. Философия. Труды кафедры Литургического богословия. М., 2009. № 2 (26). С. 21–38.

Литература на иностранных языках

71. *Lilienfeld F., von.* Hierarchen und Starzen der Russischen Orthodoxen Kirche. Aufsätze der «Zeitschrift des Moskauer Patriarchats» / In Verbindung mit H. Schmidt und Günter Schulz hrsg. von F. Lilienfeld; Porträtzeichnungen: W. Juza. – Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, [1966]. – 180 S.

72. *Simon (Novikov), Erzbischof.* Bischof Michail Gribanowski / Archim. Simon // Stimme der Ortodoxie. Berlin, 1970. № 5. S. 61–64.

73. *Felmy K. Chr.* Predigt im orthodoxen Rußland; Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972. – S. 195.



Указатель цитат из Священного Писания и ссылок на него

Ветхий Завет	Прем.	Ос.
	1:13 — 828	
	4:8–11 — 825	6:6 — 390
Быт.	4:13–14 — 826	
		Мих.
1:11 — 113		
1:26–28 — 304	Сир.	6:3 — 547 ²
1:26–28; 2:7 — 277 ³¹	38:16–17; 22:9 — 825	
12:6–7 — 714 ⁸		Мал.
	Ис.	2:8 — 632 ³
Исх.		
	1:1 — 390	
3:6 — 828	1:1–18 — 744	
	1:5 — 501	
Втор.	53:2 — 817	Новый Завет
	54:13 — LX, 360, 364 ¹	
12:23 — 464 ¹⁹	58:3–10 — 744	Мф.
	66:24 — 692	
Пс.		3:2 — 568
	Иер.	3:11–12 — 696 ¹
13:1 — 16 ¹²		5:5 — 290, 304
36:34 — 292	гл. 15 — 812	5:17 — 106 ¹⁴²
52:2 — 16 ¹²	гл. 23 — 812	5:48 — 506 ² , 809
68:22 — XXXI	31:29–30 — 674 ¹	6:1–4 — 293
115:1 — 815 ¹²		6:10 — 298
126:1 — 500	Плач.	6:28–29 — 303
130:1–2 — 282		6:33 — 651 ²
	5:15–17 — 826	9:13 — 390
Еккл.		гл. 10 — 400
	Иез.	10:34 — 447
11:10 — 51 ⁶⁵		11:12 — 795 ¹³⁴ , 831
12:7 — 131 ¹⁵⁶	3:13, 34 — 812	12:7 — 390 ¹²
	18:2–4 — 674 ¹	12:25 — 486 ¹

12:26–27 — 828	28:7 — 415	13:1–2 — 297
13:19–23 — 366	28:8 — 415, 432	13:11 — 312
13:43 — 817	28:8–10 — 431	14:13 — 400
14:13 — 400, 403	28:9 — 415	15:40–41 — 422
14:14 — 400	28:9–10 — 436	15:46 — 423
14:15 — 401, 410	28:10 — 415	16:1 — 414, 420, 421, 423, 427, 435
14:16–17 — 401	28:11–15 — 439	16:1–8 — 436
14:18 — 410	28:18–20 — 763, 806	16:2 — 414, 428
14:19 — 401	Мк.	16:3 — 414
14:20 — 401		16:4 — 414
14:21 — 401		16:5 — 414
14:22 — 402, 412	1:20, 42 — 405	16:6 — 414–415
14:23–24 — 402	1:35 — 405	16:6–7 — 430
14:24 — 402	6:1–13 — 400	16:7 — 415, 432
14:25 — 402	6:30 — 400	16:8 — 415, 431–434, 437
14:26 — 402	6:30–31 — 400	16:9 — 415
14:27 — 402	6:31 — 334, 400, 403	16:9–10 — 434, 437
14:28–31 — 402	6:31–32 — 403, 405	16:10 — 415
14:32 — 402	6:32 — 403	
14:33 — 402	6:33 — 334, 400, 407	Лк.
14:34 — 413	6:34 — 400	
14:35–36 — 403	6:35 — 401, 410	2:41–52 — 714 ⁷
15:22 — 408	6:35–36 — 401	3:16–17 — 696 ¹
16:16–23 — 413	6:37–38 — 401	4:16–22 — 360
17:4 — 816, 818	6:39–40 — 401	4:18–19 — 744
гл. 19 — 392	6:41 — 401	4:31 — 669 ¹
20:28 — 383	6:42 — 401	6:46 — 499
22:32 — 828	6:43 — 401	9:1–6 — 400
23:2 — LVIII ⁵⁹	6:44 — 401	9:7–9 — 400
23:23–24 — 292	6:45 — 402, 412	9:10 — 400, 403, 408
25:21, 23 — 829	6:46–47 — 402	9:11 — 334, 400
26:53–54 — 395	6:48 — 402	9:12 — 401
27:55–56 — 422	6:49–50 — 403	9:13 — 401
27:60 — 423	6:50 — 402	9:14 — 401
27:62 — 427	6:51 — 402	9:14–15 — 401
28:1 — 414, 420, 421, 427, 434	6:52 — 355, 402	9:16 — 401
28:2 — 414	6:53 — 402, 413	9:17 — 401
28:2–4 — 435	6:54 — 408	9:33 — 816, 818
28:3 — 414	6:54–56 — 403	11:17 — 486 ¹
28:4 — 414	7:31 — 408	12:5 — 385
28:5 — 414	8:29–33 — 413	12:49 — XXXV, 820
28:5–7 — 430	9:5 — 816, 818	13:10 — 360
28:5–8 — 436	10:2–12 — 392	17:5 — 281
28:6 — 414–415	10:45 — 692	17:20–37 — 396
	12:41–44 — 296	

17:21 — 290	3:19 — 632 ²	6:63 — 337
17:22 — 398	3:20 — 306	6:64 — 337
17:23 — 396, 398	гл. 4 — 708	6:65 — 337, 341
17:25 — 397	4:24 — 320	6:66–68 — 337
17:25–35 — 398	5:1 — 403	8:47 — 337
17:31–32 — 397	5:35 — LXV	9:41 — 363, 367
17:31–36 — 399	5:39 — 309	10:14–17 — 812
17:33 — 397	6:1 — 400, 403, 404	12:14 — 394
17:34 — 397	6:2 — 400, 409	12:20–22 — 411
17:36 — 397	6:3 — 401	12:24 — 792 ¹²⁸ , 819
17:37 — 399	6:4 — 400, 401	12:28–29 — 391
20:34–38 — 699	6:5–9 — 401	12:32 — 343
21:1–4 — 296	6:6 — 411, 412	гл. 13 — 740
21:5–6 — 297	6:10 — 401	14:26 — XXVII, 307, 309
24:1 — 414	6:11 — 401	14:27 — 447
23:8–9 — 301	6:12–13 — 401	15:4–6 — 818
23:49 — 422	6:14 — 402	15:15 — 312
23:54 — 427	6:15 — 334, 402, 415	15:16 — 346
23:54–56 — 423	6:16 — 402	15:19 — 286
23:55 — 420, 423	6:17 — 402, 412	16:13 — 304
23:56 — 426, 432	6:18 — 402	17:3 — 797 ¹⁴⁰
24:1 — 429	6:19 — 402	17:21 — 147
24:1–9 — 432, 435	6:20 — 402	18:37–38 — 316
24:1, 10 — 420	6:21 — 402	гл. 19 — XXXI
24:2 — 414	6:22 — 404, 406	19:25 — 422
24:3 — 414	6:26 — 350	19:26–27 — 422
24:4 — 414	6:26–27 — 357	19:27 — 424
24:5 — 414	6:26–29 — 334	19:28 — 394
24:6 — 414, 415	6:30 — 334, 339	19:28–30 — XXXI
24:7 — 415	6:36 — 335	20:1 — 414, 420, 421, 428
24:8 — 415	6:37 — 357	20:1–3 — 435
24:9 — 415, 426	6:38 — 335	20:2 — 414, 425, 430
24:9–10 — 421	6:41–42 — 335	20:3 — 414
24:9–12 — 437	6:43 — 329	20:4 — 414
24:10 — 415, 423, 432, 433	6:43–44 — 328, 335	20:4–10 — 435
24:11 — 415	6:44 — 341	20:5 — 414
24:12 — 415	6:45 — LX, 342, 358, 364 ¹ , 365 ²	20:6 — 414
24:22 — 426	6:48–49 — 335	20:7 — 414
24:22, 23 — 433	6:48–58 — 335	20:8 — 414
Ин.	6:50–51a — 335	20:9 — 414
	6:51 — 336	20:10 — 414–415
2:13–25 — 403	6:52 — 336	20:11 — 415
2:17 — 820	6:56 — 336	20:11–18 — 436
3:5 — 282	6:60 — 336, 340	20:12 — 415
		20:13 — 415

20:14 — 415	Рим.	Флп.
20:15 — 415		
20:16 — 415	8:21 — LXII, 303	1:21 — 794 ¹³¹ , 822 ⁶
20:17 — 415	8:35–39 — 793 ¹³⁰ , 822 ⁶	1:23 — 794 ¹³² , 822 ⁶
20:18 — 415	12:3 — 282	1:25 — 812
20:31 — 308	14:17 — 77 ¹¹⁵	2:17 — 812
21:1 — 404		
Деян.	1 Кор.	Кол.
	7:14 — 632 ⁵	1:6–7 — 362
1:23–26 — 821 ⁵	7:20, 24 — 809 ⁵	2:3 — 279, 797 ¹⁴¹
2:44–47 — 489	8:5–6 — 386	
12:12–17 — 425	9:16–17 — 744	1 Фес.
	9:19 — 812	
Иак.	9:19–22 — 820 ⁴	2:8 — 812
	9:19–27 — 744	5:21 — 793, 820
5:16 — 665 ¹	9:22 — 793 ¹²⁹	
5:20 — 814	10:33 — 812	1 Тим.
	15:31 — 812, 820	
1 Петр.		6:11–12 — 282
	2 Кор.	
1:23 — 309		2 Тим.
5:13 — 425	4:5, 11, 12 — 812	
		1:12 — 763, 807
2 Петр.	Гал.	Откр.
гл. 3 — 400	2:21 — 812	
3:13 — LXII, 303	4:19 — 812	11:15–18 — 304
	6:2 — 674 ²	21:1–4 — 304
1 Ин.	Еф.	
3:18 — 448	2:12 — 148	
	4:22 — 808 ²	
	6:11 — 811 ⁹	



Указатель библейских и мифологических имен

- Аарон 714⁹
 Август 711
 Авдий 711
 Авель 294
 Авраам 318, 361, 373, 709, 714⁸
 Агамемнон 554, 556¹¹ (миф.)
 Адам (Adam) 84, 447, 667
 Андрей, ап. 401, 409—411, 554, 555⁷
 Анна (мать Богородицы) 574
 Антей 511 (миф.)
 * Ариман 51, 477 (миф.)
 Астарта 304, 318, 691 (миф.)
 Атлант 555⁹ (миф.)
 Ахиллес 469 (миф.)
 * Брахма (Брама) 51 (миф.)
 Варуна 323 (миф.)
 * Вишну 51⁶⁶ (миф.)
 Гера 555¹ (миф.)
 Гермес 554, 555^{1, 9}, 556^{продолж. прим. 10 со с. 555} (миф.)
 Давид (Псалмопевец) XXVII, 291, 447¹⁵, 707, 816, 843¹⁸
 Деметра 555³ (миф.)
 Джаггернаут 323 (миф.)
 Дионис 556^{продолж. прим. 10 со с. 555} (миф.)
 Елисей 711, 794, 822
 Закхей XXIV
 Зевс 43, 555^{1, 9} (миф.)
 Иаков (брат Иоанна) 425
 Иаков (ветхозав. патр.) 708, 709
 Иеремия 691
 Иисус Навин 709
 Илия 794, 816, 822
 Иоанн Богослов, ап. XXIV, 144¹⁷¹, 308, 334, 336, 404, 406, 409—413, 416, 420—426, 428—430, 432, 433, 435, 438, 439
 Иоанн Предтеча и Креститель Господень XXIV, 400, 403, 405, 406, 410, 554, 692, 711
 Иоанна 415, 416, 420—423, 429, 432, 433
 Иов 812
 Иосиф (ветхозав. патр.) 709, 714⁸
 Иосиф Аримафейский 423, 705, 713¹
 Иосиф Обручник 70⁹³, 821⁵
 Ирод Антипа 403
 Ирод Великий 301, 400, 403, 405, 406, 686, 711, 818
 Исаак 709
 Исаия 360, 692
 Иуда Искарот 24, 821⁵
 Иуст Варсава 821
 Каин 294, 818
 Клеопа 426
 Лазарь (приточн.) 817
 Лазарь (четверодн.) 706
 Ликург 760^{продолж. прим. 76 со с. 759} (миф.)
 Лот 397—398
 Лука, ев. XXIV, 307, 403—406, 408—411, 416, 420—423, 425—427, 429, 431—433
 Майя 555⁹ (миф.)
 Маммона 304
 Мария (мать ев. Марка) 425, 426
 Мария (сестра Лазаря) 706

* С аннотацией в примеч.

Мария другая 414, 415, 420–422, 427–433, 435, 436, 438, 439	Моисей 361, 393, 714 ⁹ , 793, 816, 820	Пилат (Понтий) 316, 686
Мария Клеопова 414–416, 420–423, 425, 427, 429–437, 439	Молох 323, 691 (миф.)	Пуруша 481 (миф.)
Мария Магдалина 302– 303, 414–416, 419–423, 425–430, 432–439	Ной 137, 397–398	Савл см. Павел
Марк XXIV, 307, 392, 403–413, 416, 420–423, 425–428, 430, 431, 433, 434	Один 473 (миф.)	Саломия 414, 416, 420–423, 425, 427, 429–433, 435, 436, 439
Марфа 706, 714 ⁴	Одиссей 469, 473 (миф.)	Саул 707, 818
Матфей XXIV, 392, 403– 406, 408–413, 416, 419– 423, 427, 430, 432, 821 ⁵	* Ормузд 51, 477 (миф.)	Симон Петр см. Петр
Мауи 476 (миф.)	Павел (Савл), ап. 70 ⁹³ , 148, 277, 313, 362, 392, 569, 613 ⁴ , 614, 632, 751 ⁴⁹ , 820	Соломон 288, 303
Мелитта 323 (миф.)	Патрокл 469 (миф.)	Тавифа 702, 704 ⁴
Михаил, архистр. IX, 561 ¹ , 747 ³⁸	Персей 556 ¹¹ (миф.)	Филипп 401, 409–411
	Петр (СиDSмон Петр) XXIV, XXVI, 307, 337, 350, 353, 354, 356, 400– 402, 406, 411–415, 420, 425, 426, 429–439, 569, 702, 704 ⁴ , 751 ⁴⁹ , 816, 818	Филипп (Ирод Филипп) 403
		* Шива 51 ⁶⁶ (миф.)
		Adam см. Адам



Указатель исторических имен*

- Абеляр см. Пьер Абеляр 589¹², 597⁴, 647^{2, 4}, 701, 704³
- Августин (Аврелий Августин) 74–76, 78, 80–81, 84, 182³, 246¹⁶, 262²⁸
- Августин (Гуляницкий Андрей Федорович) 8–9
- * Авдеев Михаил Васильевич XXXVIII, 727
- * Авелан Федор Карлович 750–760
- Авраамий 446
- * Акакий (Заклинский Александр Иванович) 559
- * Аквилонов Евгений Петрович XXI, 561, 576, 577², 583, 587, 588, 592, 607, 615, 756
- * Аквилонов Петр Васильевич 561³
- Александр (Сухоруков) 564²
- Александр Невский 569², 714³, 784¹¹⁵
- Александр II Николаевич XXXIX, 495³, 521³, 525, 527¹¹, 588², 589¹², 647², 742³⁴, 743^{продолж. прим. 34 со с. 742}
- Александр III Александрович LVIII, 523³, 527¹¹, 528¹⁷, 545², 552⁵, 557³, 589¹², 597⁴, 647^{2, 4}, 701, 704³
- Александра Иосифовна 557¹, 758⁶⁹
- Александра Феодоровна (Алиса Гессен-Дармштадтская) 552⁵
- Алексеев Илья см. Иоанн (Алексеев)
- * Алексей (Лавров-Платонов Александр Федорович) 572, 573⁵, 576, 578¹⁷
- Алексий (Молчанов Алексей Васильевич) 547¹
- А. И. 771, 776
- Алиса Маунтбеттен (Баттенберг) 557¹
- * Алмазов Александр Иванович 636
- Альбов Кирилл 450
- * Амвросий (Гудко Василий Иванович) 613, 614⁷
- * Амвросий (Ключарёв Алексей Иосифович) 529, 530, 532⁹, 561⁵
- Амвросий Оптинский (Гренков Александр Иванович) III, XLVII, 613⁵, 624, 653, 752–753, 793, 821
- Анаксимандр 67⁹⁰
- Анастасия 603
- * Анастасия (Стана) Николаевна (Петрович-Негош) 552⁶
- * Анатолий (Станкевич Александр Андреевич) 547, 548⁴
- Андрей Критский 749⁴²
- Андрей Георгиевич 557¹
- * Анна (Вировская) (Потто Анна Александровна) 660–664, 666
1. Анна (Анна Элизабет Элис Луиза Маунтбеттен-Виндзор) 557¹
- * Анненков Михаил Никанорович 576, 577¹, 590
- * Ансельм Кентерберийский 16–18, 28, 74–77
- Антоний (Амфитеатров Яков Гаврилович) 450
- * Антоний (Вадковский Александр Васильевич) XVI, XVII, 3, 538, 540, 548–550, 578¹³, 584¹, 589¹⁷, 593⁴, 594^{1(п.19). 1(п.20).} 595–597, 599, 600⁷, 603, 605, 607, 618, 632, 635, 642, 750, 754–756, 763⁸⁴, 805, 818, 823
- Антоний Великий 622⁶

* С аннотацией в примеч.

- * Антоний (Каржавин Александр Николаевич) 610, 612
Антоний (Смирниц(тс)кий Авраамий Гаврилович) 532², 536⁴
* Антоний (Соколов Иаков Григорьевич) 552
* Антоний (Храповицкий; Алексей; Алексей Павлович) (*Авт.*, С. С. Б.) V, IX, XI, XIII–XV, XX, XXIX, XXXI²⁷, XXXII, XXXIII, XLII–XLVI, XLVIII, XLIX, LII–LV, LIX⁷⁷, LXI, 3, 505, 532^{продолж. прим. 5 со с. 531}, 542^{продолж. прим. 5 со с. 541}, 547¹, 558, 561, 567–572, 573², 574^{продолж. прим. 8 со с. 573}, 575³, 576, 578, 579⁶, 580, 581^{11, 12}, 582, 584³, 585–586, 588^{1, 7, 10}, 589, 590¹, 591–595, 597–603, 604¹, 605–607, 609–612, 613^{3, 4}, 614, 616, 617, 619, 621–624, 626, 627, 680^{2, 4}, 748, 749, 750⁴⁷, 753, 755, 756, 789–794, 797, 808¹, 809⁶, 810^{7, 8}, 812^{10, 11}, 816
* Антонин (Державин Ионанн Димитриевич) 575
* Антонин (Капустин Андрей Иванович) 24, 543³, 702, 704^{4–6}, 713², 714 ^{продолж. прим. 2 со с. 713}
* Анфим VII (Цацос Ангелос) 630*, 641, 642¹, 643¹
А. П. К. (А. П.) 668–670, 672–674
* Арий 41
Аристид 555²
Аристотель (Стагирит) 31, 47, 109, 246¹⁶, 459
Арнольд Антоний 834
* Арсений (Брянцев Александр Дмитриевич) X, 3, 535, 546, 547¹, 568^{1, 2}, 572⁴, 575², 577¹², 578, 579⁴, 588¹, 592, 593¹, 594, 595, 606, 647, 747, 749, 750⁴⁷
* Арсений (Изотов Алексей Феодорович) 605, 606², 633, 636²
* Арсеньев Сергей Васильевич 576, 577⁸
Архангельский 617, 622
А. Ф. 675, 677, 680, 683, 684, 696, 700, 705
Афанасий Великий 41, 86–88, 90, 91, 568⁶
Афанасий (Самбикин Иван Дмитриевич) 539¹, 550, 565
А. Ф. Д. 762
Ашинов Николай Иванович 599¹
* фон Баадер Франц Ксавер 58, 77–78, 81
Багрецов Леонид Михайлович 547¹
* Базедов Иоганн Бернхард 53
* Бандаков Василий Анастасьевич 843
* Барсов Николай Иванович 524, 526⁸, 578
* Барсов Тимофей Васильевич 595, 596²
Бекаревич Яков Михайлович см. Филипп (Бекаревич)
Белинский Виссарион Григорьевич XXXVIII, 727
Бел(ь)чев Христо 761⁸⁰
Беляев Александр Дмитриевич 597⁵, 609
Бензин М. 795
Бердяев Николай Александрович 58⁷⁹
* Бернштейн Юлий XXXIX, 729
Бертолон (Бертольн) 449³⁵
Бестужев-Рюмин Константин Николаевич 727¹⁵
Бетлинг Николай Николаевич 788
Бёме (Бомэ) Якоб 77–78, 81
Бидл Джон 70⁹⁵
Бине Альфред 370
Богарне Жозефина 552⁶
Боголюбов Дмитрий Иванович 596, 597⁵
Боювич Милан Михайлович 545⁴
* Бок Карл Эрнест XXXIX, 727, 729
* Бокль Генри Томас XXXIX, 727, 729
Болотов Василий Васильевич XX, 527¹⁵, 585⁹
* Больц Август Константин 645, 646¹
Большев Николай 570, 571¹
Бомэ см. Бёме (Бомэ) Якоб
де Бональд Луи Жак Морис 526⁶
Борзенков Яков Андреевич 731²³
* Борис (Плотников Владимир Владимирович) 531^{продолж. прим. 2 со с. 530}, 583, 584⁶, 615, 642, 643
Боткин Сергей Петрович 784¹¹⁷
Боханов Александр Николаевич 552⁵
* Брем Альфред Эдмунд XXXIX, 729
* Брем Кристиан Людвиг 729¹⁷

- Бренко Анна Алексеевна 742³³
 * Бретшнейдер (Бретшнай-дер) Карл Готлиб 144
 Бруно Джордано (Филиппо) 31²⁷, 250¹⁹
 Будда (Сиддхартха Гаутама) 135
 Будилович Антон Семенович 556¹²
 * Булгаков Александр Петрович 524, 526⁹
 Булгаков Михаил Иванович 587, 589¹³, 592, 756
 Булгаков Петр Иванович 589¹⁴
 * Бэкон Фрэнсис 48, 84
 * Бэн Александр 130, 460
 * Бюхнер Людвиг 49, 101¹³⁷
- Валлас см. Уоллес Альфред Рассел
 Варвара 728
 Варнава 313
 Василий (Греков Иоанн) 612
 Василий Беллавин см. Тихон (Беллавин)
 Василий Великий 86—91, 568⁶, 749⁴²
 Василий (Лужинский Бенедикт Стефанович) 521²
 Василий (Преображенский Василий Хрисанфович) 525, 527¹⁶, 528^{продолж. прим. 16 со с. 527}, 538
 Василий Рязанский 539²
 Васильев Александр Иванович 580, 581⁹, 582
 Васильев Василий Васильевич 581⁹
 * Васильев Василий Павлович 524, 526⁴
 Васильев Владимир Андреевич 581⁹
 * Васильев Иосиф Васильевич 523³, 524, 526⁶, 583, 584⁴
 Васильевский Василий Григорьевич 527¹⁵
 Васильков Алексей Васильевич 522⁶, 579
 Васнецов Виктор Михайлович LIX⁷⁷
 * Введенский Алексей Иванович 613, 614, 680⁴
 * Вейсе Христиан Герман 83
 * Вениамин (Благодетель Василий Антонович) 542, 543², 548, 578, 579³
 * Вениамин (Смирнов Василий Васильевич) 540, 541¹, 544, 574
 * Веселов Михаил Петрович 567, 568⁴
 Вильгельм II 552, 557²
 Виноградов Николай Яковлевич 724—726
 Виноградов С. Я. XXXVII
 * Виссарион (Нечаев Василий Петрович) 561, 562^{продолж. прим. 5 со с. 561}, 763⁸⁴, 805
 Виталий (Грегулевич Василий Васильевич) 562⁶
 Вишневецкие 767⁹⁰
 Владимир 563¹, 564², 809
 * Владимир (Петров Иоанн Петрович) 548, 549¹, 552, 565
 * Владимир (Соколовский-Автономов Василий Григорьевич) 577, 578²⁰, 579, 580, 582, 583, 588, 592, 599
 * Владимир (Шимкович Василий) 580, 581³, 594, 595, 597, 627
 * Владимирский Александр Поликарпович 541², 578¹⁴
 Волгина Татьяна 449
 Вольгин А. см. Лисовой Николай Николаевич
 * Вольф Христиан 32
 Воробьев Владимир XLIX³⁷
 Воронцов Михаил Семенович 553¹
 Врангель Петр Николаевич 803
 * Вундт Вильгельм Максимилиан 101, 125, 129, 464¹³, 17, 18, 470⁴⁷, 477⁹¹, 478^{93—95}, 482¹⁰⁷, 645, 647
 Вутке (Вуттке) Иоганн Карл Генрих (Wuttke G.) 462, 463⁷, 8, 12, 467³², 468³⁶, 40, 469⁴², 470³⁰, 472^{54—56}, 473⁶⁰, 474, 477⁹⁰
 * Высокоостровский Александр Павлович 521³, 599, 600⁴, 602, 615
 * Вышеславцев Алексей Владимирович 555, 556¹⁴
 Вышеславцевы 559
 Гавриил (Городков Георгий Иванович) 552³
 Гавриил (Чепур Григорий Маркелович) 627¹
 Гаевский Семен Федорович 765⁸⁷
 * Газе Карл Август 144
 Гай Юлий Цезарь 771⁹⁴
 * фон Гартман Эдуард 96, 101¹⁴⁰, 111, 481
 * Гаунилон (Гонилю) (Gaunilo), граф де Монтиньи 17—18
 Гегель Георг Вильгельм Фридрих 31²³, 33, 40, 43, 47, 58, 59⁸⁰, 60, 61, 71, 78, 79, 83¹²⁷, 94, 142, 145, 481, 579, 597⁶, 773⁹⁹
 Геккель Эрнст Генрих Филипп Август (Haeckel E.) 476

- * Гелленбах Лазар 134
Геннадий (Щепетильников) 606, 608, 610
Георг (Георгиос) I 557¹
Георг (Георгиос) II 557¹
Георгиев Боне 761
* Георгий Александрович 557
Георгий Лейхтенбергский (Георгий Максимилианович Романовский) 552⁶
Гераклит Э(Е)фесский IX, XLV, 43, 73, 534, 554, 743—745, 799, 805
* Герасим (Добросердов Георгий Иоаннович) 521
* Гербарт Иоганн Фридрих (Herbart J. F.) 130, 471
Герд Лора Александровна 527¹⁵
Герман (Иванов Яков) 607, 610, 611, 621, 622
* Герман II (Каллигас) 615⁵
* Гермоген (Добронравин Константин Петрович) 535, 536⁴
Геттэ Владимир (Рене Франсуа) 526⁶
* Геттингер Франц 734
* фон Гёте Иоганн Вольфганг 48, 135, 481
* Гёфдинг Гаральд 380
* Гёшель (Гешель) Карл Фридрих 143
Гизо Франсуа Пьер Гийом 526⁶
Гиляров-Платонов Никита Петрович 599, 600⁸
* Гирн Густав Адольф 129
Гирс Николай Карлович 552⁵
Глинка Михаил Иванович 742³³
Гоголь (Гоголь-Яновский) Николай Васильевич XXXVI, XXXVIII, 726, 727, 765⁸⁷
Гоголь-Яновский Василий Афанасьевич 765⁸⁷
Голубев Моисей Александрович 562⁶
* Голубинский Евгений Евстигнеевич 525, 528¹⁸, 564¹, 621, 622¹⁻³
Гомер 469⁴⁴
Гонильо см. Гаунилон
Гончаров Иван Александрович 556¹⁴, 726
* Городецкий Николай Алексеевич 567, 568⁵
* Горский-Платонов (Горский) Павел Иванович 619, 621¹
Горький Максим (Пешков Алексей Максимович) 841
Грегович Владимир 637
Грибановская Любовь [Михайловна] 644, 721
Грибановская Надежда [Михайловна] 644, 645, 648, 721, 723⁹
Грибановская Фавста Ермиловна 644, 721, 722
Грибановский Александр [Михайлович] 644, 721
Грибановский Михаил Иерофеевич IV, 517—520, 569⁶, 644, 721—723
Грибановский Михаил Михайлович (Миша, Михаил) см. Михаил (Грибановский)
Грибановский Николай [Михайлович] 644, 721
Грибановский Павел 520
Грибоедов Александр Сергеевич XXXVIII, 727
Григорий Богослов (Назианзин) 73, 86—92
* Григорий (Борисоглебский Николай Иванович) 612, 613⁴, 614—617, 621, 622, 624³, 639, 640²
Григорий Двоеслов (Григорий I Великий) 749⁴²
Григорий Нисский 86, 89—91, 572
Григорий Палама 559²
Григорий V (Ангелопулос Георгий) 558²
Григорьев В. А. 449³⁵
Григорьева Ж. П. 517¹
* Грингмут Владимир Алексеевич 680
Гриневич Константин Эдуардович 760^{продолж. прим. 76 со с. 759}
Грот Николай Яковлевич 679
Груздев Константин Васильевич 568
Грузов Петр см. Платон (Грузов Петр Сергеевич)
Губонин Михаил Ефимович XLIX³⁷
Гуго Сен-Викторский (Hugo von St. Victor) 75¹⁰⁷, 82¹²⁵
* фон Гумбольдт Александр Фридрих Генрих 463
Гуно Шарль Франсуа 742³³
* Гурий (Карпов Григорий Платонович) 795
* Гурко Иосиф Владимирович 529, 532⁸
Гурьев Вахх Васильевич 532⁷, 538^{продолж. прим. 6 со с. 537}
Гурьянов Н. А. 785^{продолж. прим. 117 со с. 784}
Гурьянова Н. М. 785^{продолж. прим. 117 со с. 784}
* Гюнтер Антон 81
Давыдов Гавриил Иванович 449³⁵
Дагмара см. Мария Феодоровна
Дамиан 778¹⁰⁶

- Даниил («Рязанец») 525, 527¹⁴
- Данилевский Николай Яковлевич 650
- Данилушкин М. 784¹¹¹
- Дарвин Чарльз Роберт XXXIX, 49, 113, 136, 459, 460, 477, 727, 729
- Дарий I 555²
- * Дауб Карл 143
- * Дебольский Николай Григорьевич 595, 597
- Дейбнер Иван Александрович 684
- Декарт Рене XLX, 17–18, 20, 28, 47, 58⁷⁹, 83¹²⁷, 84, 125, 141, 184⁴, 228¹², 229¹³, 256²⁵, 479
- * Деларош (де ля Рош) Поль 668¹
- * Деянов Иван Давыдович 595, 596¹
- Джорджевич (Д.) Владан 760
- Дидон Анри 411
- * Д(и)митриев Владимир Николаевич 784, 785<sup>про-
долж. прим. 117 со с. 784</sup>
- Дмитрий Ростовский (Туптало Даниил Саввич) 449, 507, 514, 641¹, 767⁹⁰, 810, 814
- * Дмитрий (Самбикин Дмитрий Иванович) V, VI, X, XXXVIII, XLI, 517–520, 521^{1, 3}, 523⁶, 527¹⁶, 528 ^{продолж. прим. 16 со с. 527, 21}, 534, 537⁶, 539, 554¹, 558³, 559¹, 563, 574, 580, 581³, 590, 628, 724¹², 734, 736, 741, 742, 754, 783, 824
- * Дионисий (Хитров Дмитрий Васильевич) 548, 549²
- * Дмитриевский Алексей Афанасьевич III, 634, 635⁴, 636
- Дмитровская А. Н. 803
- Добров Александр 450
- Добролюбов Николай Алексеевич XXXVIII, 528²⁰, 727, 734²⁹, 735^{продолж. прим. 29 со с. 734}
- Добронравин Константин Петрович см. Гермоген (Добронравин Константин Петрович)
- * Долгоруков Владимир Андреевич 533, 534⁵
- * Донат (Соколов/Бабинский Николай Ильич) 546, 547², 557, 592
- Дондуков-Корсаков Александр Михайлович 785¹¹⁸
- * Дондуков-Корсаков Михаил Александрович (первый) 785¹¹⁸
- Дондуков-Корсаков Михаил Александрович (второй) 785¹¹⁸
- Дондуков-Корсаков Николай Александрович 785¹¹⁸
- Дорнер Исаак Август (Dorner I. A.) 84–85
- Достоевский Федор Михайлович X, XXXVIII, XXXIX, XLII, XLIII, XLV, LI, LIX⁷⁷, 318, 376, 479, 494, 650, 741, 764, 799
- * Дрепер Джон Уильям XXXIX, 729
- Дубровский Алексей 450
- Дулович (или Дулыч) Иван 627, 669
- Дунаев Алексей Георгиевич 446¹³
- Дунс Скотт см. Иоанн Дунс Скотт
- Дурново Николай Николаевич (Н. Д.) 609⁴
- Евгения Тур см. Салиас де Турнемир (Сухово-Кобылина) Евгения Васильевна
- Евсевий Кесарийский (Памфил) (Eusebius Pamphili) 449
- Евсевий (Орлинский Евфимий Поликарпович) 531³
- Екатерина 596
- * Екатерина (Ефимовская Евгения Борисовна) 597, 660
- Екатерина II Великая (София Ангальт-Цербстская) 449³⁵, 770⁹³
- Елагин Иван Перфильевич 449³⁵
- Елагина 682
- Елизавета Феодоровна (Елизавета Гессен-Дармштадтская) 704⁴
- Елизавета II (Елизавета Александра Мария Виндзор) 557¹
- Ермаков Василий Федорович см. Михаил (Ермаков Василий Федорович)
- Ефрем Сирий 809
- Жакме(э) Александр 523³, 526⁶
- * Жане Пьер 369, 379
- Жемчужников Симеон Иоаннович см. Серафим (Жемчужников Симеон Иоаннович)
- * Жмакин Василий Иванович 525, 527^{13, 14}
- Журавский Алексей Васильевич 566²

- Забелин Иван Егорович 476⁸⁴
 * Заркевич Павел Парфенович 524, 526^{2, 3}
 * Захаров Зиновий Данилович 782, 839
 Зеньковский Василий Васильевич XIII¹²
 * Зинченко Игнатий Климентович 565, 784
 * Знаменский Василий Васильевич 791, 794–795, 829
- Иакинф (Карпинский) III
 Иванов Михаил Петрович 587, 589¹¹, 590, 595–597
 Иванцов-Платонов Александр Михайлович 813
 Игнатий (Брянчанинов Дмитрий Александрович) XLII, LVI
 Игнатий Смольнянин 577⁸
 Игнатий (Хазадинос, или Гозадинов, или Хозадинов) 770⁹³
 Иеллес Ярих 577⁵
 Иеремия Отшельник (Соловьев Иродион Иванович) III
 Иероним (Харин) 546–547
 * Изразцов Константин Гаврилович 608
 Иларий из Пуатье (Иларий Пуатьевский) 570¹, 571^{продолж. прим. 1 со с. 570}
 Иларион (Троицкий Владимир Алексеевич) IV, XI, XXXII
 * Иларион (Юшенов Иван Ефимович) 561, 766, 767, 769, 824
 * Иловайская Капитолина Михайловна 840
 Иловайские 840¹⁴
- Иннокентий (Фигуровский Иоанн Аполлонович) 607
 * Иннокентий (Борисов Иоанн Алексеевич) 778¹⁰⁶
 Иннокентий Иркутский (Кульчицкий Иоанн) 507, 514, 762^{продолж. прим. 81 со с. 761}, 770, 779, 810, 814
 Иннокентий (Пустынский Александр Дмитриевич) 573⁷
 Иоанн (Алексеев) 547¹, 576, 577¹², 587, 588⁶, 594, 597, 599, 617, 619, 750⁴⁷, 824
 Иоанн Дамаскин 86–90, 101, 120, 503², 809
 * Иоанн Дунс Скотт (Дунс Скотт) 10⁸, 76–77, 80, 81, 84
 Иоанн Златоуст 749⁴², 794¹³², 796¹³⁸, 814, 822⁹, 834
 Иоанн Кронштадтский (Сергиев Иван Ильич) XLVII³⁰, LIII⁶², 604, 605^{продолж. прим. 1 со с. 604}, 751, 843
 * Иоанн (Соколов Владимир Сергеевич) III, 736, 741
 Иоанникий (Горский Иван Семенович) 521²
 * Иоанникий (Руднев Иван Максимович) 529, 530, 531⁴, 533, 561, 615
 Иоасаф Белгородский (Горленко Иоаким Андреевич) 611³
 Иона (Васильевский Иван Семенович) 536⁴
 * Иордан (Пушина) Варвара Александровна 564
 Иордан Феодор Иванович 564³
 * Иосиф I (Йовчев Лазарь) 630^{*}
- Иосиф (Семашко Иосиф Иосифович) 531³
 Ипполит Римский 743
 Иринеи Лионский 812
 Иринеи (Фальковский Иван Акимович) III
 Исаак Сирин (Сириянин) 640
 Исидор (Колоколов Петр) 601, 602, 607, 615, 617, 620, 626
 * Исидор (Никольский) 521², 526¹⁰, 529, 530², 535¹, 541, 568³, 575³, 747, 749
 Иустин Мученик (Философ) 73, 74, 743
 * Иустин (Охотин Иоанн Яковлевич) 546, 547³, 592
 Иустин (Попович Благое) LV⁶¹
 Ишутин Николай Андреевич 742³⁴
 И. Я. Л. 761
- Кабо Владимир Рафаилович 16¹
 * Кавелин Константин Дмитриевич 16, 375
 Казанский В. И. 720
 Кант Иммануил LI, 12⁹, 17–18, 20–37, 47, 50, 52, 58⁷⁹, 63, 83¹²⁸, 101¹³⁹, 130¹⁵⁴, 131–133, 136, 141, 142¹⁶¹, 144¹⁶⁸, 157, 177¹, 179², 184⁴, 220–222, 225¹⁰, 229¹³, 245¹⁵, 249¹⁸, 251²⁰, 253, 255, 269²⁹, 276³⁰, 461, 506, 799, 808³
 * Кантакузен Михаил Родионович (граф Сперанский) 576, 577⁷
 Капелюш Ф. Д. 71⁹⁷

- Каракозов Дмитрий Влади-
мирович 742³⁴
- Карл Великий 528<sup>продолж. прим.
16 со с. 527</sup>
- * Каринский Михаил Ива-
нович IX, 589, 591, 593,
595, 597, 599, 600², 608²,
615, 744, 749
- * Карпентер Эдуард 52
- Карпов Василий Николае-
вич 521³
- Катанский Александр Льво-
вич VI—VII, 573³
- Катасонов Владимир Нико-
лаевич 107
- * Катков Михаил Ники-
форович 533, 534⁶, 599,
600^{6–8}, 680³
- * Кеплер Иоганн 66
- Кириан (Керн Константин
Эдуардович) 505¹, 627¹
- Кирилл Александрийский
86–89, 568⁶
- Кирилл (Лопатин Констан-
тин) 715
- Кирилл (Наумов Василий
Николаевич) 562⁶
- Кирилл (Смирнов Кон-
стантин Илларионович)
566²
- Клемм Фридрих Густав
(Klemm G.) 462^{3, 4}, 474⁷⁰,
475⁷³, 476, 477, 479^{96–98},
480^{99–101, 103}
- Климент Александрийский
43¹, 735–736, 743
- Климент Римский 579⁵
- Ключарев Алексей см. Ам-
вросий (Ключарев Алек-
сей Иосифович)
- Козмин Михаил Борисович
723
- Колесников Михаил 804
- * Кольбе Адольф Вильгельм
Герман XXXIX, 727
- Константин Великий 642¹,
706
- Константин Киевский 568,
569²
- Константин Николаевич
557¹, 698, 758⁶⁹
- Константин (Константинос;
Демосфен-Генрих) I 557^{1, 2}
- Константиновичи 616
- Конт Огюст (Исидор Мари
Огюст Франсуа Ксавье)
453², 454, 456, 459
- Коперник Николай 66
- Косма 778¹⁰⁶
- Коссович Каэтан Андреевич
725¹³
- Котельников Иннокентий
Семенович 766–767
- Котельниковы 799
- Котляревский Иван Петро-
вич 765⁸⁷
- * Кошелев Николай Андрее-
вич 705, 714³
- * Коялович Михаил Оси-
пович (Иосифович) VI,
521–522, 525, 535, 537⁵,
538, 584, 608, 742
- Красивский Иван 450
- * Краснодаровский Стефан
Семенович 525, 528¹⁹
- * Красносельцев Николай
Фомич III, 634, 635²
- * Крашевский Юзеф Иг-
нацы (Иосиф Игнатий)
XXXVIII, 727
- * Крючков Ксенофонт Ни-
кифорович 598, 599^{1(п. 24)}
- * Ксенофан Колофонский
39³⁶
- * Кудрявцев-Платонов (Ку-
дрявцев) Виктор Дмитри-
евич 610, 611⁵
- Кузьмин П. 803, 804
- * Кулюкин Димитрий Льво-
вич 572, 573³
- Кургузов Владимир 785¹¹⁸
- * Кюннер Рафаэль 725
- * Лажечников Иван Ивано-
вич XXXVIII, 727
- Лазарев Петр Михайлович
824
- Лазарь (Швец Ростис-
лав Филиппович) 778¹⁰⁶
- * Лайелл (Лайель) Чарлз
XXXIX, 729
- Лактанций Луций Целий
Фирмиан 145¹⁷³
- Лаплас Пьер Симон 374–
375
- Ле(э)ббок Джон 463⁹,
465²⁸, 466³⁰, 467, 476⁸³,
478⁹²
- Лега Виктор Петрович
(В. П.) 3, 34³¹, 68⁹¹, 71⁹⁷,
132¹⁵⁷, 142¹⁶¹, 173^{*}, 251²⁰,
259²⁷
- фон Лейбниц Готфрид Виль-
гельм 32²⁸, 47, 66⁸⁸, 80,
87, 102¹⁴¹, 115, 125, 130¹⁵⁴,
247¹⁷, 256²⁵, 731²³
- Ленин (Ульянов) Владимир
Ильич 545²
- * Леонтий (Лебединский
Иван Алексеевич) 529,
532⁷, 535, 537⁶, 538<sup>про-
долж. прим. 6 со с. 537</sup>, 562⁶, 583,
584², 622, 624
- Леонтьев Александр Ива-
нович (А. Л.) XXXVIII⁶,
XLI, 502¹, 651¹, 656^{1, 3},
719¹, 720^{4, 5}, 721⁷, 723⁹,
724¹², 730^{19, 20}, 733, 735<sup>про-
долж. прим. 29 со с. 734</sup>, 742³³, 746³⁵,
747³⁸, 748^{39, 40}, 749⁴¹, 750⁴⁶,
47, 751^{48, 49}, 752^{50, 51}, 754⁵⁹,
755⁶¹, 757^{65–67}, 761⁷⁹, 771⁹³,
97, 775¹⁰⁰, 785¹¹⁸, 786¹²¹,
788¹²³, 789¹²⁵, 796, 797¹³⁹,
798¹⁴³, 799–804, 831

- Леонтьев Константин Николаевич 377
- Леонтьева Ольга Ивановна 802–804
- * Лепер Роман Христианович 629, 719³, 759, 760^{продолж. прим. 76 со с. 739}, 798
- Лермонтов Михаил Юрьевич XXXVIII, 726, 727
- Лесков Николай Семенович 618
- * Лессинг Готхольд Эфраим 80
- Левлев П. 669^(п. 2)
- * Либнер Карл Теодор Альберт (Liebner A.) 82
- Ливингстон Давид XXXIX, 471, 727
- Ливотов Е. В. 577, 578²¹
- Лисовой Николай Николаевич (Вольгин А., Н. Л.) III, VII⁴, XVI, XXVI, 517¹, 561⁴, 562^{продолж. прим. 5 со с. 651}
- * Ловягин Евграф Иванович 561, 562⁶
- * Локк Джон 34³¹, 129, 141¹⁶⁰, 618, 619²
- Ломоносов Михаил Васильевич 728
- Лопатин Лев Михайлович 679
- Лопухин Александр Павлович 631*
- * Лорис-Меликов Михаил Таризелович 646, 647⁴
- Лосев Алексей Федорович XXII
- Лосский Николай Онуфриевич 229¹³
- * Лотце Рудольф Герман 66, 134, 466, 573⁴, 731
- Лукашевич Иосиф Демьянович (Юзеф) 589¹²
- Лукреций (Lucretius) 469
- Луночкин Андрей Валентинович 600^{продолж. прим. 1 со с. 599}
- * Льюис Джордж Генри 453–460, 731, 742
- Лютер Мартин 71⁹⁹, 577¹⁰
- Магницкий, учитель 451
- Магомет (Mohammad) 464, 476⁸⁰
- Макарий Алтайский (Глухарев Михаил Яковлевич) 811
- Макарий (Булгаков Михаил Петрович) 526⁹, 636¹
- Максим Исповедник 249¹⁸, 793, 822
- Максимилиан Лейхтенбергский (Богарне) 55²⁶
- Малиловская Александра Васильевна (Саша) 520
- Малиловский Василий Ильич 520
- * Мальцев Алексей Петрович 749
- «Мама-Черкасова» см. Черкасова Мария Александровна
- * Мандевиль Бернард 459
- Мансветов Иван Данилович III
- * Мансуров Борис Павлович 642⁴
- * Мансуров Павел Борисович 642⁴, 643
- Мансуровы 642
- Маргарита Прусская (Маргарита Беатриса Феодора) 552
- Мар-Ионан 566²
- Мария Египетская 612^(п. 39)
- Мария Николаевна (Лейхтенбергская) 552⁶
- * Мария Феодоровна (Мария София Фредерика Дагмара Датская) 523³, 597⁴, 647³
- Маркелл (Попель Маркелл Онуфриевич) 763⁸⁴, 805
- * Мартиниан (Муратовский Михаил Семенович) XXXVIII, 562, 563¹, 605, 627, 642, 668, 761, 762^{продолж. прим. 81 со с. 761}, 770–771, 774–780, 827
- * Марино Джеймс 70
- * Мацуи Александр 572, 573⁸, 574^{продолж. прим. 8 со с. 573}
- Мейстер Эххарт 71⁹⁹
- Меншиков Александр Данилович 728
- Мережковский Александр С. 576, 577⁵, 579, 580
- Мережковский Дмитрий Сергеевич XXXII
- Мещеряков Яков (Иаков) Михайлович см. Серафим (Мещеряков Яков Михайлович)
- Милица Николаевна (Петрович-Негош) 552⁶
- * Милль Джон Стюарт XXXVII, 130, 729
- Мильтиад 554, 555²
- Минь Жак Поль (Migne J.-P.) 449³⁶
- Миньо (Мнибет) Венсан 449³⁵
- * Миропольский Сергей Иринеевич 522, 523¹
- Митрофан Воронежский 523, 534, 574
- Михаил (Грибановский) (Миша, Михаил, Михаил Михайлович; Авт., Г., И. М., Л. И., М. Г.) III–VI, VIII–XVI, XVII¹⁶, XVIII–XX, XXII–XXIV, XXVI–XXVIII, XXVIII–XXXIII,

- XXXV, XXXVII—LVII, LIX—LXIII, 3, 16¹¹, 26²³, 39³⁴, 50⁶², 84¹³⁰, 145¹⁷³, 169, 173*, 177¹, 179², 182³, 184⁴, 212⁷, 225¹⁰, 229¹³, 246¹⁶, 247¹⁷, 250¹⁹, 251²⁰, 256²⁵, 262²⁸, 276³⁰, 281*, 403, 404, 408, 423, 433, 443*, 1, 453¹, 461¹, 484, 492¹, 502¹, 503², 505¹, 508, 514, 517, 519—521, 523, 525, 528¹⁹, 530, 531^{продолж. прим. 2 со с. 530}, 533, 534^{продолж. прим. 2 со с. 533}, 535, 538, 539, 540³, 541—543, 545—547, 549—555, 556¹⁴, 557—561, 562⁶, 563—565, 567—572, 574, 575, 577, 578¹⁴, 20, 21, 579, 580, 581⁹, 11, 12, 582, 584, 588, 590, 591, 592⁴, 593—597, 599, 601—610, 611⁵, 612, 613, 615—617, 619, 621, 622, 624, 626—637, 639, 641—648, 651, 656, 657, 659, 662, 663, 665, 666, 668—670, 672—675, 680, 684, 696, 704, 714³, 5, 715, 719—737, 739—803, 805—807, 816, 818—842, 845—846
- * Михаил (Ермаков Василий Федорович) 583, 584⁷, 595
- Михаил Сирин (Киевский) IX, 561¹, 747³⁸, 797
- * Михаил (Лузин Матфей Иоаннович) 591, 592²
- * Михаил (Темнорусов Павел Михайлович) 610, 611³
- Михаил (Угречич-Требинский Михаил Сергеевич) 615, 617—618, 757
- Мнибет с.м. Миньо В.
- * Модест (Стрельбицкий Даниил Константинович) 544, 545¹, 552
- * Модестов Василий Иванович 759
- Мозалевский 597
- * Мошешотт Якоб 49, 101¹³⁷
- Молчанов Николай Дмитриевич с.м. Никандр (Молчанов Николай Дмитриевич)
- Мони 129
- де Монтескье Шарль Луи де Секонда 459
- * Моос Фридрих (Карл Фридрих Христиан) XXXIX, 727, 729
- Мурзинна Христиан Людовиг 449³⁵
- Мюнцер Томас 577¹⁰
- Мэсси Роберт К. 552⁵
- Надеждин Николай Алексеевич с.м. Никанор (Надеждин/Надеждин Николай Алексеевич)
- Налимов Семен Александрович 573⁶
- Налимов Тимофей Александрович 573⁶
- Наполеон I Бонапарт 375
- Наумович 579, 583
- Недосекин Павел 630*
- Некрасов Николай Алексеевич XXXVIII, 471, 727
- Нектарий Оптинский (Тихонов Николай Васильевич) XXXIX
- * Нелидов Александр Иванович 635³, 643^{продолж. прим. 5 со с. 642}
- * Нелидов Дмитрий Александрович 634, 635³
- Нельсон Горадио 728
- Никандр (Молчанов Николай Дмитриевич) 520²
- * Никанор (Бровкович Александр Иванович) 529, 530², 548, 610
- Никанор (Клементьевский Николай Степанович) 562⁶
- * Никанор (Надеждин/Надеждин Николай Алексеевич) 529, 530¹, 531^{продолж. прим. 2 со с. 530}, 547¹, 568, 569³, 570—572, 575, 576, 583, 588, 590, 599, 602, 610, 611, 626, 748
- Никифор Мифиминский (Гликас) 630*
- Никодим Святогорец 558²
- * Николаевский Павел Федорович 525, 528¹⁷, 538, 587, 588³
- Николай (Адоратский Петр Степанович) 627
- Николай (Доброхотов Никифор) 446¹⁰
- * Николай (Зиоров Михаил Захарович) 841, 842
- Николай Кузанский 31²⁷
- Николай Мирликийский 560¹, 637, 662
- * Николай (Налимов Владимир Александрович) 571, 572, 573⁶, 750⁴⁷
- Николай Японский (Касаткин Иван Дмитриевич) 573⁸, 578²⁰, 581¹³
- Николай I Павлович 552⁶, 557¹, 758⁶⁹
- Николай I Петрович-Негош 552⁶
- Николай II Александрович 523³, 527¹¹, 552⁴, 5
- Никон (Никита Минин (Минов)) 528¹⁷
- Никон (Рклицкий Николай Павлович) XLIII¹⁹, 542^{продолж. прим. 5 со с. 541}, 573², 574^{продолж.}

- долж. прим. 8 со с. 573, 589¹³, 604¹, 605^{продолж. прим. 1 со с. 604}
- * Никон (Софийский Николай Андреевич) IX, LXI, 567*, 570^(п. 4), 576, 577¹⁰, 601, 606, 607, 612, 613¹, 618, 789–782, 794, 795, 797, 822³, 839
- * Нильский Иоанн (Иван) Феодорович 525, 527¹², 750
- * Нич Карл Иммануил 81
- * Новорусский Михаил Васильевич 544, 545², 587, 589¹², 591, 593, 596
- * Ножников Борис Петрович 786
- * Нуаре Людвиг 125, 128
- Ньютон Исаак 7, 66
- * Оболенский Леонид Егорович 742, 743^{продолж. прим. 34 со с. 742}
- Олесницкий Аким Алексеевич 404
- * Ольга Константиновна LV, 557¹, 700, 758, 759, 797, 823
- * Ону Михаил Константинович 558–560, 617⁶, 759⁷¹
- Ориген 743
- Осинин Иван Терентьевич 568⁶
- Островский Александр Николаевич XXXVIII, 646¹, 727, 742³³
- * Остроумов Алексей Андреевич 724¹²
- * Остроумов Андрей Андреевич 568, 569, 724, 726
- * Остроумов Михаил Андреевич 731
- Охорович Юлиан (Ochowski J.) 475
- * Павел (Доброхотов Проконий Нилович) 582
- * Павел (Лебедев Петр Васильевич) 548, 555, 556¹³, 582³, 597³, 616
- Павел VI (Монтини Джованни) 555⁷
- Павс(э)аний 404
- * Павловский Алексей Андреевич 759
- * Павский Герасим Петрович 587, 588²
- * Палладий (Ганкевич) 535, 536³, 552
- * Палладий (Добронравов) 609, 610, 611¹, 612
- * Палладий (Раев-Писарев) 536³, 539, 540, 548, 561, 597, 763⁸⁴, 792, 805
- * Пальмов Иван Саввич 584, 592, 756
- Пантелеймон 602
- Параскева 777¹⁰³
- Парвов Алексей Иванович 545–546, 550
- * Певницкий Василий Феодорович 528²¹
- Певницкий Виктор Егорович 450
- * Певницкий Димитрий Феодорович 525, 528²¹
- * Песталоцци Иоганн Генрих 52, 53⁷¹, 130¹⁵⁴
- Петр (Могила Петр Семенович) 621, 622²
- Петр Грузов см. Платон (Грузов Петр Сергеевич)
- Петр Николаевич 552⁶
- Петр I Великий (Петр Алексеевич) XXXVI, XLIII, 532⁶
- Петрик (Иваненко Петро) 765⁸⁷
- * Петров Леонид Петрович 733
- Петровский Сергей Александрович 600⁸
- * Петровский Сергей Васильевич 530², 532¹⁰, 533^{продолж. прим. 2 со с. 532}, 576, 577¹⁰, 608, 610, 616, 618
- Петропавловский Иоанн Дмитриевич 149
- * Пинель Филипп 365²
- Пирогов Николай Иванович 375
- Писарев Дмитрий Иванович XXXVIII, 727
- Питирим (Окнов Павел Васильевич) 582, 583, 584³, 588, 589¹⁵, 591, 592, 596, 598, 599, 600³
- Пифагор 42, 381
- Пичета Владимир Иванович 659¹
- * Пичета Иоанн (Йован) Христофорович 657, 659¹
- Платон 34, 40, 42, 47, 132, 182³, 246¹⁶, 249¹⁸, 259, 381, 459
- * Платон (Городецкий Николай Иванович) 529, 530², 531³, 535, 559
- Платон (Левшин Петр Георгиевич) I
- * Платон (Грузов Петр Сергеевич) 547¹, 570, 571
- * Платон (Фивейский Павел Симонович) XLV¹⁴, 443–446, 448–452, 736
- Плотин 31²⁷, 68⁹¹, 182³, 229¹³, 246¹⁶, 250¹⁹, 259²⁷, 262²⁸
- Победоносцев Константин Петрович LIX⁷⁷, 522, 523², 529, 533, 539, 542^{продолж. прим. 5 со с. 541}, 584, 590, 591, 595, 627, 757, 758, 768–771, 786, 797

- Победоносцева Екатерина Александровна 757, 758, 786, 797
- * Покровский Петр Евдокимович 529
- * Поликарп (Гонорский Петр) 541, 576, 578¹⁵
- * Померанцев Митрофан Феодорович 576, 577¹¹
- Помяловский Иван Васильевич (Pomialsowsky Joh.) 714⁵
- * Пономарев Александр Иванович 522⁶, 530², 542, 543¹, 578, 579¹⁶
- Пономарев Алексей 446
- * Попов Михаил Иванович 450, 576, 577⁴, 619
- Потемкин[-Таврический] Григорий Александрович 770⁹²
- Потто Василий Александрович 660
- Пракситель 554, 555¹, 10, 556^{продолж. прим. 10 со с. 555}
- Преображенский Василий Хрисанфович *см.* Василий (Преображенский Василий Хрисанфович)
- Преображенский Петр Алексеевич 579⁷
- Преображенский Петр Ильич 450, 519–520
- * Прилежаев Евгений Михайлович VI, 521, 522³, 579¹, 742
- * Приселков Александр Александрович 575, 579, 593
- Протагор 459
- Псалидас Афанасиос 765⁸⁷
- Птоломей 404
- Пушкин Александр Сергеевич XXXVI, XXXVIII, LIX⁷⁷, 726
- * Пфлейдерер Отто 59
- Пшенева Инна Александровна (*Авт.*) XXXVIII⁶, 719¹, 804
- Пьер Абеляр 73¹⁰⁰
- Раско 576, 579
- Рачинский Григорий Алексеевич 601^{1(п. 27)}
- Рачинский Сергей Александрович 542^{продолж. прим. 5 со с. 541}, 731²³
- Репин Илья Ефмович 742³³
- * Решетников Федор Михайлович XXXVIII, 727
- * Рибо Теодюль Арман 379
- * Рид Томас 129
- * Ричль Альбрехт 144
- * Ришар Сен-Викторский (Ричард де Сен-Виктор) (Richardus a Sancto Victore) 75, 77, 80, 82
- * Рише Поль Мари 379
- * де Роберти (де Роберт и де Кастро де ла Серда) Евгений Валентинович 734
- Рогенгаген Вячеслав 580, 581⁸
- Родосский Алексей Степанович (Стефанович) 518, 521^{2, 3}, 522^{продолж. прим. 4 со с. 521}, 526^{1, 5, 6, 9, 10}, 527^{12, 15}, 528¹⁷, 530², 531^{3, 4}, 532², 533, 534³, 537^{продолж. прим. 4 со с. 536, 542, 546¹, 547², 548, 551, 552, 556¹³, 562⁶}
- Рождественский Иоанн Васильевич 521², 602
- Рождественский Николай Павлович 83¹²⁸, 145¹⁷³, 749
- Розанов Василий Васильевич V
- Розанов Иоанн Иоаннович (Иван Иванович) 645¹, 646, 648, 723⁹
- Розанова Люба 645, 646
- Ростиславов Д. П. 531³
- Росцелин (Иоанн Росцелин) 73¹⁰⁰
- * Роте (Рот) Рихард 83
- де ля Рош Поль *см.* Дела-рош Поль
- Руссо Жан Жак 48³⁸, 53⁷³, 459
- * Саблер (Десятковский) Владимир Карлович 541, 542^{продолж. прим. 5 со с. 541}, 543, 561, 575, 582–584, 591, 592, 595, 597, 598, 605, 627, 776, 797
- * Савва (Тихомиров Иван Михайлович) 530², 539, 540³, 564, 627¹
- Саввич *см.* Пальмов Иван Саввич
- * Савеллий 41
- Сакун 803–804
- * Салиас де Турнемир (Сухово-Кобылина; Евгения Тур) Евгения Васильевна XXXVIII, 727
- Салтыков (Салтыков-Щедрин) Михаил Евграфович 842
- Самбикин Дмитрий Иоаннович *см.* Дмитрий (Самбикин Дмитрий Иванович)
- * Сарториус Эрнст Вильгельм Христиан 82
- Сачеванов 670, 777
- Саша *см.* Малиловская Александра Васильевна
- * Светилин Александр Емельянович VI, LI, 521, 590¹, 742
- * Селиванов Сергей Андреевич 759

- Семенов-Тянь-Шанский Вениамин Петрович 554^{продолж. прим. 1 со с. 553}, 778¹⁰⁵
- * Серафим (Жемчужников Симеон Иоаннович) 542, 543⁴
- * Серафим (Мещеряков Яков Михайлович) 547¹, 569, 570^{1(п. 3)}, 571, 572, 576, 577, 579, 582, 584, 588, 590, 591, 597–599, 614, 627, 665, 823
- * Серафим (Протопопов Симеон Иванович) 542, 543³
- Серафим Саровский (Машнин (Мошнин) Прохор Исидорович) IV, LIX⁷⁷, 536⁴, 720⁵
- Сергей Александрович 704^{4.7}
- * Сергей (Ляпидевский Николай Яковлевич) 626, 627¹
- Сергий Радонежский LIX⁷⁷, 617¹
- * Сергей (Соколов Иван Иванович) 595
- Сергий (Спасский Иван Александрович) 564¹
- * Сергей (Страгородский Иван Николаевич) I, 581⁸, 610, 611⁴
- Сергий (Турбин Алексей) 547¹, 575, 576, 579, 580, 581⁶, 598, 615
- Серебренников (Серебренников) Виталий Степанович 599, 600³, 602, 615, 618, 619²
- * Сильвестр (Малеванский Стефан Васильевич) 535², 536^{продолж. прим. 2 со с. 535}
- Сильвия Аквитанка 714⁵
- * Скабаланович Николай Афанасьевич X, 521, 522⁵, 742
- Сковорода Григорий Саввич XII¹¹
- * Сладкопевцев Иван (Иоанн) Максимович XLI, 450, 525, 528²⁰, 734–736, 740
- Слободской Иоанн 846
- * Смирнов Александр Алексеевич 633, 634¹
- Смирнов Григорий Семенович 537^{продолж. прим. 4 со с. 536}
- * Смирнов Петр Алексеевич 720, 726, 730, 732
- Смирнов Семен Алексеевич 449³⁵
- * Смирнопуло Александр Константинович 629–631, 632¹, 633–641, 643
- Смирнопуло Дима 634, 637, 639, 641
- Смирнопуло Мария Романовна (урожд. Найт-Джоль (Knight Jull)) 633⁷, 634, 635, 639, 641
- Смолич Игорь Корнильевич 532⁶
- Соколов Василий 785–787
- * Соколов Дмитрий Павлович 529, 531⁵, 533, 539–542, 584, 585¹⁰, 596, 598, 616
- Соколов Михаил Ильич 547²
- Соколов Нафанаил Петрович 521²
- Соколов Ф. С. 720
- Соколов Федор Федорович 759^{75.76}
- Соколова Мария Ильинична 533, 539, 598
- * Сократ XLVI, 182³, 203⁶
- * Соллертинский (Соллерт) Сергей Александрович LII, 572, 573⁷, 577, 578²³, 579, 580, 582, 584, 602
- Соловьев Владимир Сергеевич VIII, LVI, 377, 587⁹, 598⁸⁰, 479, 495, 542^{продолж. прим. 5 со с. 541}, 580, 581^{11.12}, 601, 624, 650, 679, 680
- София Прусская (София Доротея Ульрика Алиса Гогенцоллерн) 557²
- Софоний (Сокольский Стефан Васильевич) 521²
- Социн Фауст 70⁹⁴
- Спасский Алексей Михайлович 544–545, 587, 588⁸
- * Спенсер Герберт 52, 60, 61, 135, 365, 460, 463
- Сперанский Алексей Иванович 569⁴
- * Сперанский Дмитрий Александрович 569
- Спиноза Бенедикт (Барух) 18–20, 47–48, 56–59, 78, 80¹¹⁷, 87, 125, 179², 212⁷, 481, 482
- Спиридон Антиохийский 714⁴
- С. С. Б. см. Антоний (Храповицкий)
- Стагирит см. Аристотель
- Стамболов Стефан Николов 761⁸⁰
- * Стахеев Николай Дмитриевич 784
- Степанов Михаил Петрович 543⁴
- Стефан (Садо Сагон Михайлович) 566²
- Страгородский Иван см. Сергей (Страгородский)
- * Стрепетова Полина (Пелагея) Антипьевна 742³³
- Студенецкий Александр 450
- Тайлор (Тэйлор) Эдуард Бернетт 64^{14.15.18}, 465^{20–23},

- 467, 468, 470⁴⁸, 473⁵⁸,
475^{74, 75}, 476^{78, 79, 81, 82}, 734
- * Таулер Иоганн 71
- * Твестен Август Детлев
Христиан 80—81
- * Тейхмюллер Густав Август
(Teichmüller G.) 102, 133
- Теплов В. В. XXII
- Терновский Сергей Алексе-
евич 539^{продолж. прим. 2 со с. 538},
540^{продолж. прим. 2 со с. 539}, 541²,
543²
- Тимофеев Тимофей Федо-
рович 580, 581⁷
- Тихвинский Павел 781,
783¹¹¹, 792, 825, 835
- Тихомиров Вл. 596
- * Тихомиров Димитрий
Алексеевич 524, 526⁵
- * Тихомиров Феофан Алек-
сеевич 591, 592¹, 595
- Тихон (Беллавин Василий
Иванович) IX, XLIX³⁷,
577¹⁰, 596, 614, 615, 617,
619¹
- Тихон Задонский (Соколов-
ский Тимофей Савелье-
вич) XLII, 507, 514, 534,
810—812, 814
- * Тихон (Оболенский Иван
Иванович) 604¹, 617, 618,
619¹
- * Тихон (Троицкий-Донебин
Михаил Михайлович) 552
- Тихоний 624
- Тишendorф Константин
407
- Толстой Лев Николаевич
VIII, 52⁶⁹, 136, 376, 377,
494², 495, 650, 764
- * Трифон (Туркестанов Бо-
рис Петрович) 613⁵, 615,
621, 622
- Троицкий Иван Гаврилович
551, 587, 588⁴
- Троицкий Иван Егорович
(Георгиевич) 525, 527¹⁵,
584, 585⁹
- Тростянский Димитрий 446
- Тубасов Григорий 573¹
- Туняков 615
- Турбин Алексей см. Сергей
(Турбин Алексей)
- Тургенев Иван Сергеевич
XXXVIII, 388, 727, 764
- Туркестанов Борис Петро-
вич см. Трифон (Турке-
станов Бори Петрович)
- Тухомид(тс)кий Василий
544, 545³, 546, 591, 598
- Тюфекчиев Наум 761⁸⁰
- Тюфекчиев Николай 761⁸⁰
- Тяжелов Иоанн 596, 792,
826
- Угречич-Требинский Миха-
ил Сергеевич см. Миха-
ил (Угречич-Требинский
Михаил Сергеевич)
- * Ульман Карл Генрих 144
- * Ульрици Герман 31, 66,
731
- Ульянов Александр Ильич
545², 589¹²
- * Уоллес (Валлас) Альфред
Рассел 465
- * Успенский Глеб Иванович
XXXVIII, 727
- * Успенский Дмитрий Ива-
нович 731, 734, 735, 832¹¹
- * Ушинский Константин
Дмитриевич 731
- Фалес 67
- Федотов Антон Федорович
538, 539³, 549, 596
- Федотов Федор Федорович
539⁴
- * Федотова Гликерия Нико-
лаевна 646
- Фейербах Людвиг Андреас
71, 143¹⁶⁶
- Фемистокл 555²
- * Феогност (Лебедев Геор-
гий Иванович) 613², 622
- Феодор (Бухарев Александр
Матвеевич) 562⁶
- Феодор Студит 793, 822
- Феодор Тирон 842¹⁷
- Феодор Ярославич 568, 569²
- * Феофан Затворник (Гово-
ров Георгий Васильевич)
III, IV, XXXVII, XLII,
XLVIII, 517¹, 574, 575<sup>про-
долж. прим. 7 со с. 574</sup>, 653, 720³,
722, 748, 752—753, 793,
821
- Феофан (Харитонов) 628
- Феофилакт (Горский) IX
- Фехнер Густав Теодор 135
- Филарет (Дроздов Васи-
лий Михайлович) XXI,
XXXV², XXXVI, XLII,
XLIII, LIV, 540³
- Филимонов Сергей Борисо-
вич (Авт.) XXXVIII⁶,
719¹, 720⁴, 802—804
- Филипп (Бекаревич Яков
Михайлович) 576, 577³,
579, 595, 601, 612
- Филипп Маунтбеттен 557¹
- Филиппов Третий Иванович
542^{продолж. прим. 5 со с. 541}
- * Философов Алексей Алек-
сеевич 698—699, 700¹, 759
- * Фихте Иммануил Герман
(Младший) 31, 33, 47, 52,
55, 66, 83¹²⁷, 94, 143, 157
- Фихте Иоганн Готлиб
(Старший) 31
- * Фишер Куно 731
- * Фишер Фридрих 83
- * Флавиан (Городецкий Ни-
колай Николаевич) 575,
576, 579, 660

- Флоренский Павел Александрович XV, LVI
 Флоровский Георгий Васильевич IX, XIII, LII, LIV, LV
 Фома Аквинский (Аквинат) 75–77, 84–85, 179²
 Фома Кемпийский 729
 Фотий Константинопольский 530¹
 Франк Семен Людвигович 60⁸¹, 229¹³
 Френкель Яков Григорьевич 576, 577⁶, 583
 * Фрё(е)бель (Фребль) Фридрих Вильгельм Август 53
 * Фрошаммер Якоб 43, 111, 112, 461², 482
 Фудель Иосиф Иванович 560
 Фудель Сергей Иосифович 560¹
- Халтурин Степан Николаевич 647⁴
 Хвостов Николай Александрович 449³⁵
 * Хитрово Василий Николаевич 703, 704⁷, 705^{продолж.}
 прим. 7 со с. 704, 707
 Хомяков Алексей Степанович XLII, XLVIII, LII, 152
 Хондзинский Павел XXXV
 Храповицкая Наталья Петровна 569, 574, 575, 577, 579, 582, 583, 587, 593, 599, 601, 601, 606
 Храповицкий Александр Павлович 596, 602
 Храповицкий Алексей Павлович см. Антоний (Храповицкий)
 Храповицкий Павел Павлович 577, 578²², 602
- Хрисанф (Ретивцев Владимир Николаевич) 481¹⁰⁵, 521²
 Христофор (Греческий и Датский) 557¹
 * Христофор (Смирнов Феодор Алексеевич) 541
- Цветаева Марина Ивановна 786¹²⁰
 Цветаева Мария Александровна 786¹²⁰
 Цветанов Атанас 761⁸⁰
 Цветков Иустин 450
 Цезарь Бароний 734
 Цицерон 145¹⁷³, 459
- Чарльз Уэльский (Чарльз Филипп Артур Георг Маунтбеттен-Виндзор) 557¹
 * Чебышев Василий Гаврилович 572, 573⁴
 * Черевин Петр Александрович 524, 527¹¹
 * Черкасова Мария Александровна («Мама-Черкасова») 578²⁰, 580, 581¹³, 582^{продолж.} прим. 13 со с. 581, 14
- Чех Александр 578²⁰, 701, 702
 Чехов Антон Павлович XXII, XXXV, XXXVI, XXXIX, XLII, XLV, XLVIII, LV, LIX⁷⁷, LXV–LXIII, 840–844
 Чистович Иларион Алексеевич 568⁴, 573⁷, 575²
- Шайдицкий Владимир Григорьевич 583, 584³
 * Шарко Жан-Мартен 369, 373, 379⁹
 Шевченко Тарас Григорьевич 765⁸⁷
 Шекспир Уильям 646
- фон Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф IX, 33, 39, 47, 50, 58, 66, 71, 78–81, 83¹²⁷, 250¹⁹, 262²⁸, 482, 743
 * Шенкель Даниил 144
 * Шефстбери Энтони Эшли Купер 141
 * Шик Конрад 705, 713²
 Шимкович Владимир см. Владимир (Шимкович)
 Шишкин Иван Иванович 784¹¹⁶
 Шишков 618
 * Шлейден Маттиас Якоб XXXIX, 729
 Шлейермахер Фридрих Даниэль Эрнст 60⁸², 80¹¹⁸, 143–145
 * Шмидт Карл 53
 * Шопенгауэр Артур LVIII⁷², 94¹³⁵, 96, 111, 134¹⁵⁸, 477, 481, 482, 679
 * Штраус Давид Фридрих 60, 61, 71
 Штроссмайер Иосиф Георг 581¹²
- Щеглов Михаил Иванович 580, 581¹⁰
 * Щепетов Владимир Алексеевич 757, 768–769, 824
 Щепетова Ираида Арсеньевна 757
 Щепетовы 704
 Шукин Сергей Николаевич XXXV¹, XXXVI⁴, XL⁷⁹, LXIII, 840¹³, 841¹⁶, 842¹⁷, 844
- Эгерия (Этерия) 714⁵
 Эдвард Уэссекский (Эдвард Энтони Ричард Луис Маунтбеттен-Виндзор) 557¹

- Эмпедокл 476
 Эндрю Йоркский (Эндрю Альберт Кристиан Эдвард Маунтбеттен-Виндзор) 557¹
 Эрлангер Антон 785–786
 Эри Владимир Францевич XII
 Юм Дэвид 245¹⁵, 459
 Юстиниан Великий 556¹³
 * Якоби Фридрих Генрих 142, 145
 Якубович Александр Иванович 616, 617³
 Якубовский Полиевкт Ильич 715
 * Янышев Иван (Иоанн) Леонтьевич LII, LIV³⁹, 522, 523³, 525, 590¹, 747
 Ярослав Владимирович Мудрый XLVIII
 Яхонтов Иоанн 574
 Altum B. 471⁵²
 Bastian A. 468^{37, 39}, 469^{41, 43, 46}, 472⁵⁷, 473⁶¹, 481¹⁰⁶, 482¹⁰⁸
 Brown Th. 474⁶⁸
 Dörner I. A. с.м. Дорнер Исаак Август
 Duncker M. 473⁶⁷
 Ebrard J. H. A. 481¹⁰⁴
 Eusebius Pamphili с.м. Евсевий Кесарийский (Памфил)
 Gaunilo с.м. Гаунилон
 Haeckel E. с.м. Геккель Эрнст Генрих Филипп Август
 Herbart J. F. с.м. Гербарт Иоганн Фридрих
 Hugo von St. Victor с.м. Гуго Сен-Викторский
 Klemm G. с.м. Клемм Фридрих Густав
 Liebner A. с.м. Либнер
 Lucretius с.м. Лукреций
 Michel с.м. Михаил (Грибановский)
 Migne J.-P. с.м. Минь Жак Поль
 Mohammad с.м. Магомет
 Ochrowicz J. с.м. Охорович Юлиан
 Olawsky E. C. 471⁵¹
 Pomialowsky Joh. с.м. Помяловский Иван Васильевич
 Richardus a Sancto Victore с.м. Ришар Сен-Викторский
 Spiess E. 473⁶²
 Sprenger A. 476⁸⁰
 Teichmüller G. с.м. Тейхмюллер Густав Август
 Volkmann von Volkmar W. F. 474⁷¹
 Waitz F. Th. 463^{6, 11}, 464^{16, 19}, 470⁴⁹, 473^{63, 65}, 477⁸⁸, 480¹⁰², 482¹⁰⁷
 Wuttke G. с.м. Вутке (Вуттке) Иоганн Карл Генрих (Wuttke G.)



СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	I
<i>Н. Н. Лисовой. Освобождающая сила</i>	III
<i>Свящ. Павел Хондзинский. Над временем</i>	XXV

ЛЕКЦИИ ПО ВВЕДЕНИЮ В КРУГ БОГОСЛОВСКИХ НАУК

От редакции	3
Определение науки «Введение в круг богословских наук»	4
О Боге	16
О происхождении идеи Бога по Канту	22
Определение понятия Божественной природы	37
О Троичности	69
О творении мира	107
О человеке	122
О бессмертии человека	131
О религии	137
О происхождении зла и свободе	153

ИСТИНА БЫТИЯ БОЖΙΑ

Речь, произнесенная и<справляющим> д<олжность> инспектора Санкт-Петербургской духовной академии иеромонахом Михаилом перед защитой диссертации на степень магистра богословия 3 апреля 1888 года	169
Предисловие автора	173
Введение	175

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

<i>Глава I. Что такое должное для нашего непосредственного сознания. В чем выражается стремление к нему</i>	187
<i>Глава II. Логическое определение должного, или истины. Истина одна и едина. Истина есть совершеннейший организм психической жизни. Истина имеет самостоятельное и независимое от нас существование</i>	196

<i>Глава III. Истина есть реальное бытие. Она есть бытие в себе и для себя, следовательно, самосознательна</i>	205
<i>Глава IV. Истина есть самоочевидная причина самой себя и, следовательно, свободна. Истина есть самодовлеющая причина самой себя и, следовательно, нравственное благо. Общее определение истины как абсолютно реального и абсолютно совершенного Личного Существа</i>	211
<i>Глава V. Логическое оправдание инстинктивных стремлений человечества к истине</i>	216

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

<i>Глава I. Определение задачи. Субъективизм Канта. Что такое субъективный и объективный мир. Что в нашей душе причисляется к объективной и что к субъективной областям, и какое между ними отношение. Субъект как самообнаружение объекта</i>	220
<i>Глава II. Душевные изменения суть изменения объективные. Самосознание есть самообнаружение объективности. Сознание есть объективирующая деятельность</i>	230
<i>Глава III. Оценка психической деятельности с точки зрения познания. Душевные изменения могут иметь бесконечно различную ценность в этом отношении. Сознание настолько достоверно в познании, насколько достоверный материал представляет наша бессознательная душа. Оно достоверно по форме. Самосознание абсолютно достоверно как по форме, так и по содержанию</i>	239
<i>Глава IV. Бытие, открывающееся нам в самосознании, есть единое, реальное, самодовлеющее и свободное бытие</i>	243
<i>Глава V. Самосознание как регулятив внутренней сознательной жизни: рассудочной деятельности, чувствований и воли. Самосознание есть наш разум. Идеи разума суть стороны нашего самосознания. Самосознание есть самооткрывающаяся действительная идея Безусловного</i>	250
<i>Глава VI. Идея Безусловного есть единственная направлятельница всей нашей сознательной жизни как в субъективном, так и в объективном смысле</i>	257
<i>Глава VII. Тождество субъективной идеи Безусловного с ее объективным бытием. Неразрывная связь идеи Безусловного с самим Безусловным. Бытие Существа Безусловного так же абсолютно достоверно, как бытие нашего самосознания</i>	262
<i>Глава VIII. Общий обзор отдела и заключительные соображения. Существенное значение для решения вопроса о бытии Бога принятой нами психологической теории. Эта теория – библейская. Заключение</i>	269

НАД ЕВАНГЕЛИЕМ

I	281
II	282
III	286
IV	290
V	292
VI	293
VII	296
VIII	297
IX	298
X	301
XI	303
XII	304
XIII	307
XIV	309
XV	312
XVI	316
XVII	320
XVIII	328
XIX	341
XX	346
XXI	350
XXII	358
XXIII	383
XXIV	385
XXV	386
XXVI	390
XXVII	391
XXVIII	392
XXIX	394
XXX	396
XXXI	400
Примечания	403
ВОСКРЕСНАЯ НОЧЬ	414

СТАТЬИ И РЕЧИ

Высокопреосвященный Костромской архиепископ Платон как ректор Тамбовской семинарии (1847–1852)	443
Посмертные сочинения Д. Г. Льюиса	453
Развитие представления «я» в человечестве	461
В чем состоит церковность?	484

Из речи, читанной иеромонахом Михаилом Грибановским в заседании Братства Пресвятой Богородицы 14 декабря 1886 года	484
Наши страдания и их главная причина	492
Слово на вечерни Светлого Христова Воскресения	502
Еще о так называемом монашестве ученом	505

ПИСЬМА

Письма к высокопреосвященному Димитрию (Самбикину), архиепископу Казанскому и Свияжскому	517
Письма к митрополиту Антонию (Храповицкому) 1884–1896 гг.	567
Из писем преосвященного Михаила, епископа Таврического († 19 августа 1898 г.), к протоиерею А. К. Смирнопуло (1887–1896)	629
Письма к родителям	644
Письма к товарищам по семинарии (1882–1887)	649
Письмо воспитанникам Полтавской духовной семинарии	657
Из писем к настоятельнице Вировской пустыни матери Анне (Потто) (1894–1897)	660
Письма к разным лицам	667
Из письма к монахине Леснинского монастыря Иустине	667
Из писем к А. П. К. 1895–1897 гг.	668
Письма к А. Ф. 1892–1893 гг. (№ 1–8)	675
Письмо к Полиевкту Ильичу, бывшему секретарю епископа Михаила. 1895 г.	715

ПРИЛОЖЕНИЯ

<i>Приложение 1. Жизнеописание преосвященного Михаила, епископа Симферопольского и Таврического</i>	
<i>Глава I. Годы раннего детства и обучения в духовном училище</i>	721
<i>Глава II. Годы обучения в семинарии</i>	727
<i>Глава III. Годы обучения в Петербургской духовной академии</i>	741
<i>Глава IV. Годы службы отца Михаила при Санкт-Петербургской духовной академии</i>	750
<i>Глава V. Годы служения в Афинах</i>	758
<i>Глава VI. Епископство в Полтаве</i>	763
<i>Глава VII. Годы епископства в Симферополе</i>	774
Александр Иванович Леонтьев – друг и жизнеописатель епископа Михаила (Грибановского). И. Пшенева, С. Филимонов	800
<i>Приложение 2. Наречение и хиротония архимандрита Михаила во епископа Прилукского, викария Полтавской епархии</i>	805

Речь архимандрита Михаила при наречении его во епископа Прилукского	806
<i>Приложение 3. Епископ Антоний (Храповицкий). О монашестве ученом</i>	<i>808</i>
<i>Приложение 4. Епископ Антоний (Храповицкий) о почившем епископе Михаиле (Грибановском)</i>	
Слово в день Преображения Господня	816
Disciplina arcana	818
Слово при погребении преосвященнейшего епископа Михаила (22 августа 1898 г.)	819
<i>Приложение 5. Надгробные речи и воспоминания друзей и близких епископа Михаила</i>	
Надгробные речи и отклики на смерть [епископа Михаила (Грибановского)]	823
Речи, произнесенные над гробом преосвященнейшего епископа Михаила, во время панихид, 20 и 21 августа, и при погребении 22-го августа	
Речь священника Павла Тихвинского, таврического епархиального миссионера	825
Речь протоиерея Иоанна Тяжелова	826
Речь протоиерея В. Знаменского, ректора семинарии	829
Речь смотрителя духовного училища А. Леонтьева	831
Воспоминания о почившем святителе Михаиле, епископе Таврическом и Симферопольском, священника Павла Тихвинского, таврического епархиального миссионера	835
Из воспоминаний об А. П. Чехове (отрывок). <i>Свящ. Сергей Шукин</i>	840
Памяти дорогого профессора, в Бозе почившего епископа Михаила (Грибановского). <i>Свящ. Иоанн Слободской</i>	845
Библиография	847
Указатель цитат из Священного Писания и ссылок на него	858
Указатель библейских и мифологических имен	862
Указатель исторических имен	864

Серия «Русская богословская библиотека»

**Епископ Михаил (Грибановский):
СОЧИНЕНИЯ, ПИСЬМА, ЖИЗНЕОПИСАНИЕ**

Главный редактор издательства

прот. Владимир Воробьев

Составители Н. Н. Лисовой, свящ. Павел Хондзинский

Редактор Ж. П. Григорьева

Указатели М. И. Крапивин

Корректор О. А. Колупаева

Верстка С. М. Ковалец

Художественное оформление К. А. Хидояттов

Издательство

Православного Свято-Тихоновского

гуманитарного университета

113184, Москва, Новокузнецкая ул., 23 б

e-mail: izdat@pravstvo.ru

При участии

Издательства Московской Патриархии Русской Православной Церкви

При участии

МРО «Православное благотворительное Братство
во Имя Всемилостивого Спаса» Московской епархии РПЦ

Подписано в печать 01.03.2011

Бумага офсетная. Печать офсетная

Формат 70х100/16. Объем 59,5 печ. л.

Тираж 1 000 экз. Заказ 5077.

Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».

143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

www.oaompk.ru, www.oaompk.ru тел.: (495) 745-84-28, (49638) 20-685